PROFESORES DE SALAMANCA

BIBLIA COMENTADA

Texto de la Nácar-Colunga

II

EVANGELIOS

POR

MANUEL DE TUYA, O. P.

PROFESOR DE EXÉGESIS NEOTESTAMENTARIA EN LA PONTIFICIA FACULTAD TEOLÓGICA DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXIV

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A APARTADO 466
MADRID · MCMLXIV

NIHIL OBSTAT: FR. EMMANUEL G. BUENO O. P., DOCTOR SACRAE THEOLOGIAE; FR. IOSEPHUS A. MARCÉN O. P., PROLYTA IN SACRA SCRIPTURA. IMPRIMI POTEST: FR. ANICETUS FERNÁNDEZ O. P., MAGISTER GENERALIS ORDINIS PRAEDICATORUM. IMPRIMATUR: † FR. FRANCISCUS BARBADO VIEJO O. P., EPISCOPUS SALMANTINUS.
SALMANTICAE, 28 MAII 1963

Registro núm. 3826-1960.—Depósito legal M 8061-1961

INDICE GENERAL

Págs.

ADVERTENCIA PREVIA

Como el objeto principal de esta BIBLIA COMENTADA es la exposición doctrinal del texto sagrado, los lugares paralelos de los evangelios sinópticos son tratados en el comentario al evangelio de San Mateo. De este modo se evita la repetición de los mismos conceptos esenciales. Sin embargo, en dicho comentario a San Mateo se hace referencia a los matices peculiares que poseen los otros evangelistas en los pasajes correspondientes.

Junto con el enunciado de cada pasaje, a la cabeza de cada perícopa, se indican en letra negrita los lugares paralelos correspondientes de los otros evangelistas y, en letra cursiva, el lugar preciso del *Comentario* en el que se han estudiado los elementos necesarios para la inteligencia del relato evangélico contenido en la misma.

ABREVIATURAS

Libros de la Biblia

Abd Abdías.
Act Hechos de los Apóst.
Ag Ageo.
Am Amós.
Ap Apocalipsis.
Bar Baruc.
Cant Cantar de los Cant.
Col Colosenses.
Cor Corintios.
Crón Crónicas.
Dan Daniel.
Dt Deuteronomio.
Ecl Eclesiastés.
Eclo Eclesiástico.
Ef Efesios.
Esd Esdras.
Est Ester.
Ex Exodo.
Ez Ezequiel.
Flm Filemón.
Fil Filipenses.
Gál Gálatas.
Gén Génesis.
Hab Habacuc.
Heb Hebreos.
Is Isaías.
Jds Judas.
Jdt Judit.
Jer Jeremías.
Jl Joel.
Jn Juan.
Jos Josué.
Jue Jueces.
Lam Lamentaciones.
Lc Lucas.
Lev Levítico.
Mac Macabeos.
Mal Malaquías.
Mc Marcos.
Miq Miqueas.
Mt Mateo.
Nah Nahum.
Neh Nehemías.
Núm Números.
Os Oseas.
Par Paralipómenos.
Pe Pedro.
Prov Proverbios.
Re Reyes.
Rom Romanos.
Rut Rut.
Sab Sabiduría.
Sal Salmos.
Sam Samuel.
Sant Santiago.
Sof Sofonías.
Tes Tesalonicenses.
Tim Timoteo.
Tit Tito.
Tob Tobías.
Zac Zacarías.

Abreviaturas de revistas y libros

AAS........ Acta Apostolicae Sedis.
AASOR..... Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT....... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte (Berlín 1926[2]).
AtAB....... Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT...... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1926[2]).
BASOR..... Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB......... Bonner Biblische Beitrage.
Bi.......... Bíblica.
BS.......... Biblische Studien.
BZ......... Biblische Zeitschrift.
CAP........ CHARLES, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB......... Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi......... Century Bible.
CBQ....... Catholic Biblical Quarterly.
CBSC....... Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE......... Catholic Encyclopedia.
CIC........ Codex Iuris Canonici.
Cis......... Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt..... Civiltà Cattolica.
CSEL....... Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS........ Cursus Scripturae Sacrae.
CT......... Ciencia Tomista.
DAC....... Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.

DAFC...... Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB......... Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS........ Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC....... Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz......... Denzinger.
EB......... Enchridion Biblicon.
EBCB....... CHEYNE-BLACK, Encyclopedia Biblica.
EHAT...... Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER......... Etudes Religieuses (París).
EREH...... HASTINGS, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS........ LAGRANGE, Etudes sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBib...... Estudios Bíblicos.
ETL....... Ephemerides Theologicae Lovanienses.
HDB....... HASTINGS, Dictionary of the Bible.
ICC........ International Critical Commentary.
JAOS....... Journal of the American Oriental Society.
JBL........ Journal of Biblical Literature.
JE.......... Jewish Encyclopedia.
JTS......... Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT....... Kommentar zum Alten Testament.
KHK....... Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB........ Keilinschriftliche Bibliotek.
KTW....... KITTEL, Theologisches Wörterbuch.
LTK....... Lexicon für Theologie und Kirche.
MGC....... MOULTON-GEDEN, Concordance to Greek NT.
NP......... Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
NRTh...... Nouvelle Revue Théologique.
NtAb....... Neutestamentliche Abhandlungen.
PG......... MIGNE, Patrologia Graeca.
PL......... MIGNE, Patrologia Latina.
RA......... Revue Apologétique.
RB......... Revue Biblique.
RHPR...... Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
RSPT....... Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR........ Recherches de Science Religieuse.
RT......... Revue Thomiste.
Sal......... Salmanticenses.
SB......... STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
SC......... Studia Catholica (Universidad de Nimega).
SPIB........ Scripta Pontificii Instituti Biblici.
SSCC....... MIGNE, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
ST......... Summa Theologica de SANTO TOMÁS.
Std......... Studies.
StKr........ Theologische Studien und Kritiken.
TG......... Theologie und Glaube.
TQ......... Theologische Quartalschrift (Tubinga).
TS......... Texts and Studies.
VD......... Verbum Domini.
Vg......... Vulgata.
WC........ Westminster Commentaries.
ZATW..... Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKT....... Zeitschrift für katholische Theologie.
ZLG....... ZORELL, Novi Testamenti Lexicon Graecum.
ZNTW..... Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

BIBLIA COMENTADA

V

EVANGELIOS

INTRODUCCION GENERAL

La palabra «evangelio» *(evaggélion)* tuvo diversos significados. En el griego clásico significó el premio por una buena noticia, las víctimas inmoladas en acción de gracias y los días festivos celebrados con este motivo. En la época helenística se extendió a significar la misma «buena nueva».

En el Nuevo Testamento significó la «buena nueva» por la venida del reino de Dios (Mc 1,14ss); la redención del género humano hecha por Cristo (Lc 2,10ss); el cumplimiento de las promesas divinas con la venida del Mesías (Rom 1,1-3); la eterna salud lograda por Cristo (Ef 1,13; 2 Tim 1,10).

Por eso, evangelista es aquel que predica esta «nueva buena» (Ef 4,11; 2 Tim 4,5).

Esta significación mesiánica no procede del griego clásico, sino del Antiguo Testamento. La palabra *besorah*, anuncio de una «buena nueva» (2 Sam 4,10), la traducen los LXX por *evaggelizómenos;* y el verbo *basar* se lo toma en dos sentidos: a) *religioso* (Is 61,1), y b) en sentido específicamente *mesiánico* (Is 40,9; 52,7; 60,6, etc.).

La conexión mesiánica la expresa San Pablo con la palabra *proevaggelizesthai* (Gál 3,8), «preevangelizó».

Después del siglo II adopta esta palabra el sentido técnico de: a) *narración* de los hechos y doctrina de Cristo; b) los mismo *libros* donde se contiene esto. Así dice San Justino: «Los Apóstoles, en sus comentarios, que se llaman *evangelios*, transmitieron lo que mandó Jesús» *(Apol.* 1,66).

En la antigüedad cristiana se escribieron «muchos» evangelios (Lc 1,1). Sin embargo, los PP. Apostólicos no citan ningún otro evangelio más que los cuatro canónicos. Ya en tiempos de San Justino (c.100-160) están reconocidos por canónicos sólo los cuatro.

Los títulos con que se encabezan, «según Mateo», etc., no fueron puestos por los autores, como lo indica la misma fórmula, unánime en todos. Cuando aparecieron varios escritos, para diferenciarlos, se pusieron estos títulos. Lo cual no quiere decir que fuesen anónimos. Estos títulos «según Mateo», etc., proceden seguramente del uso litúrgico.

Su antigüedad es muy grande. Se citan ya a fines del siglo II; v.gr., en el Canon de Muratori, San Ireneo.

La partícula usada, «según» *(katá)*, de suyo no indica la razón del autor. Algunos interpretaban «Evangelio según Mateo» por la doctrina que él exponía, pero no publicado por él. Así lo sostenía Fausto Maniqueo, al que refutó San Agustín, diciéndole que, si eso fuese verdad, los antiguos hubiesen puesto «según Pedro» y «según Pablo» a los evangelios de San Marcos y San Lucas (ML 42,498).

Los evangelios son libros históricos, pero no al modo de la historia contemporánea. Presentan aspectos parciales de la vida y doctrina de Cristo, no son biografías completas. Esta limitación procede unas veces de las «fuentes» usadas; otras, de los diversos propósitos y enfoques de los autores.

Los evangelios tuvieron una «prehistoria», que fue la predicación de los apóstoles exponiendo la doctrina de Cristo. Aunque había ciertos esquemas fundamentales, siempre quedaba un margen de exposición libre. Al tiempo que se exponía la doctrina de Cristo, se trataban las cuestiones que más preocupaban a los diversos medios eclesiásticos. De ahí el encontrarse a veces doctrinas sistematizadas en orden a iluminar puntos concretos, pero fuera de su contexto histórico. El evangelio, en su «prehistoria», era una enseñanza, un *kérigma:* la gran enseñanza de la doctrina de Cristo. Pero, como a su vez había que resolver problemas concretos, la misma enseñanza evangélica quedó a veces algo formulada por razón de la exposición hecha en función de esos problemas concretos. Por eso, si los evangelios son libros históricos, son también teológicos. Y primariamente son teológicos, ya que se trata de enseñar la «buena nueva» al narrar históricamente la vida y las enseñanzas de Cristo.

En una época posterior, el evangelio «prehistoria» pasa a ser el evangelio «historia», al consignarse por escrito. Pero pasa resumido al libro y con las accidentales alteraciones sufridas en la catequesis oral. Así, v.gr., los relatos de la institución eucarística en los sinópticos no provienen inmediatamente de una «prehistoria», que sería la narración detallada de aquel acto hecha por un apóstol, sino que se incorporan del esquema *litúrgico* con que se celebraba.

De ahí el que aparezcan a veces con adaptaciones, abreviaciones, amplificaciones y sistematizaciones distintas por razón de su origen —«fuentes»—y por razón de su finalidad; v.gr., los evangelios de «tesis», el de San Mateo, que va a probar que Cristo es el Mesías, y el de San Juan, que prueba es el Hijo de Dios.

Los evangelios, especialmente los sinópticos, vinieron a ser pequeños tratados de divulgación catequística de la vida de Cristo cuando se vio la conveniencia de una mayor divulgación de estas enseñanzas y de una mayor facilidad para volver a repasar en la vida estos temas.

EVANGELIO DE SAN MATEO

INTRODUCCION

Datos biográficos

El nombre de Mateo deriva del hebreo *matányah,* abreviado en *matay,* de la raíz *natán,* y significa «don de Dios» o «Dios hizo gracia». Era hijo de Alfeo (Mc 2,14), y «publicano» *(telónes),* recaudador de las contribuciones que Roma imponía al pueblo judío. Cuando está ejerciendo su oficio, Cristo lo llama al apostolado (Mt 9,9-13; par.) y fue hecho apóstol (Mt 10,3; par.). Su «telonio» lo tenía en Cafarnaúm. Allí debió de conocer a Cristo, y probablemente había presenciado algún milagro. En el primer evangelio se le llama Leví. Por ello, el gnóstico Heracleón, Clemente de Alejandría [1] y Orígenes [2] admitieron dos personas distintas. Pero los relatos son tan parecidos que se admite la identidad de personas. Además, en la antigüedad neotestamentaria aparecen personas con dos nombres: Juan Marcos (Act 15,37), José, por sobrenombre Bernabé (Act 4,36), y Caifás, que era sobrenombre de José [3].

Después de la ascensión del Señor predicó la fe a los judíos palestinos algunos años [4]. Luego se narra su predicación en lugares muy dispares.

El autor del primer evangelio

La tradición cristiana sostiene unánimemente que el autor del primer evangelio canónico es el apóstol San Mateo. Ya aparecen citas del mismo en la *Didajé* (c.8-100), San Clemente Romano (92-101), San Policarpo (70-156), etc. Desde fines del siglo I ya es conocido y unánimemente citado a partir del siglo II [5].

El primer testimonio que atribuye explícitamente este evangelio a San Mateo es el de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia. Eusebio, en su *Historia eclesiástica,* cita un pasaje de Papías, de su obra perdida, en cinco libros, *Explicación de las enseñanzas (logion) del Señor.* El texto de Papías citado por Eusebio dice: «Mateo ordenó (o escribió) en lengua hebrea los sermones *(ta logia synetáxato),* que cada uno interpretó *(hermenéuse)* como pudo» [6].

[1] CLEM. A., MG 8,1281.
[2] MG 11,773.
[3] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 2,7.
[4] IRENEO, *Adv. haer.* 3,1,1; CLEM. A., MG 8,406; EUSEBIO C., *Hist. Eccl.* II 24,6.
[5] MASSAUX, *Influence de l'Evangile de St. Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée* (1950).
[6] MG 20,300.

Se lo atribuyen ya explícitamente San Ireneo [7], Clemente A. [8], Orígenes [9], Eusebio [10]. Posteriormente es unánime la atribución.

Los argumentos internos del libro llevan a lo mismo. Al narrar su conversión cita su nombre vulgar de Mateo, mientras que Mc-Lc, en el lugar paralelo, lo llaman Leví. En ello se ha querido ver un modo de disimular el nombre con el que el «publicano» Mateo era conocido. En este mismo pasaje no se dice que él dio un banquete a Cristo en su casa, lo que dicen Mc-Lc. En el catálogo de los apóstoles se pospone a Tomás, y se llama con el nombre, odioso para los judíos, de «publicano». A ello se une el fuerte carácter antifarisaico de su evangelio [11].

Pero, en 1832, Schleiermacher [12]—al que siguieron algunos otros, Lachmann, Meyer—sostuvo, basándose en lo que dice Papías, que el evangelio actual de Mateo no corresponde al original, puesto que, según Papías, Mateo «había ordenado los *discursos (ta lógia)*» del Señor.

Pero esta sentencia de Schleiermacher, así interpretada, no es exacta. Ya sería inexplicable que toda la antigüedad cristiana desconociese este evangelio de Mateo, hasta el punto de no haber quedado memoria de él, y que, además, hubiese sido suplantado por el actual sin protestas en personas tan vinculadas a la tradición como un San Ireneo.

Por otra parte, todos los Padres primeros que tuvieron en sus manos la obra de Papías (v.gr., San Ireneo, Eusebio), lo mismo que los que no la tuvieron (v.gr., Clemente A., Orígenes, Tertuliano, Prólogo Monarquiano), todos afirman que Mateo es autor de todo el evangelio, no sólo de los «discursos».

Además, la palabra *lógion*, aunque significa de suyo un dicho o palabra, se usa en los LXX, en el N. T. (Act 7,38; Rom 3,2), en Filón y Josefo en un sentido más amplio: por la divina revelación, y para designar los libros de la Sagrada Escritura. En el mismo San Ireneo, *tá lógia tou Kyriou* significa todo el evangelio [13].

Más aún, en el mismo Papías, esta expresión significa toda la vida de Cristo. Precisamente unas líneas antes en que Eusebio cita estos datos de Mateo, da otros de Marcos, y dice que éste escribió lo que «recordaba de las *palabras o hechos (e lejthénta e prajthénta)* del Señor». Y añade luego que daba su enseñanza según las necesidades, pero sin cuidarse de establecer una unión «entre las sentencias *(logion)* del Señor». Por lo que se ve que, para Papías, los «dichos y hechos» de Cristo son equivalentes a la predicación que Marcos hacía de ello, y que Papías expresa luego con la sola palabra *lógion* [14].

[7] MG 7,884ss.
[8] MG 8,887.
[9] MG 14,288ss.
[10] MG 20,265.
[11] HÖPFL-GUT, *Introd. spec. in N.T.* (1938) p.35.
[12] *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien:* Theol. St. K. (1832) p.735-768.
[13] MG 7,437.
[14] DONOVAN, *The logia in ancient and recent literature* (1924); *Note en the Eusebian use of «Logia»:* Bib (1926) p.301-310.

Algunos autores (Schmidtke, Grandmaison, Lagrange, Huby) quieren conservar el sentido primitivo de la palabra de Papías. Y así Mateo sólo «ordenó» los «discursos», por ser la parte que a él le interesaba para componer sus cinco libros de *Explicación de los discursos del Señor* [15].

Lengua del evangelio primitivo

Los antiguos autores testifican con unanimidad que el evangelio de Mateo fue escrito en «hebraidi dialekto» (Papías), en «té idía dialékto» (San Ireneo), «patrio glótte» (Eusebio), «hebráidi glótte» (Eusebio) o en «hebraeo sermone» (San Jerónimo).

Algunos autores modernos (Belser, Delitzsch, Gächter, etc.) sostienen que fue escrito en hebreo, como la mayor parte del A.T. Pero este hebreo de la época en que escribe Mateo era el arameo. Los judíos habían perdido como lengua el hebreo desde la cautividad y habían aprendido el arameo. Hasta tal punto que, en la sinagoga, la lectura de los libros sagrados se hacía en hebreo, que quedó como lengua litúrgica; pero, como el pueblo no la entendía, se le hacía a continuación la versión al arameo.

Esta misma expresión «hebrais dialéktos» significa el arameo, pues en unos pasajes se citan como «hebreas» palabras que son arameas (Jn 5,2; 19,17), y en otros pasajes se habla al pueblo en «hebreo», que ha de ser el arameo, ya que, de lo contrario, no lo entenderían (Act 21,40; 22,2).

A lo mismo lleva la estilística: así, el uso de *legein* o *légousin* en principio de sentencia sin precederle *kaí;* se establece la relación por medio de *kaí* en lugar de *oun* o *de* (8,21; 12,13); se usa pleonásticamente el participio *apelthón* (13,28-46; 18,30). Todo lo cual se explica por una traducción material del arameo. Igualmente la lexicografía lo hace ver en varias palabras; así se lee el aramaico *reqa'* por el hebreo *req; abá'* por *ab; kefa'* por *kef; qorbana'* por *gorban*, etc.

Fecha de composición

Se dan tres fechas sobre la composición del evangelio aramaico de Mateo. La tradición eclesiástica (San Ireneo, Orígenes, San Epifanio, San Jerónimo, etc.) unánimemente sostiene que el evangelio de Mateo es el primer escrito de los libros canónicos del Nuevo Testamento.

Se admite generalmente que está compuesto antes de la destrucción de Jerusalén, el año 70, ya que la descripción «post eventum» hubiese sido muy matizada, sobre todo por prestarse, junto con el destacar este hecho, a hacer ver el cumplimiento del anuncio de su destrucción hecho por Cristo (Mt 23,38; 24,2), lo mismo que lo que esto le significaba para comprobar el fin del judaísmo religioso del pueblo escogido.

Algunos autores piensan que la parábola del banquete de las bodas reales supone la destrucción de Jerusalén (Mt 22,6ss) por

[15] *Ench. Bib.* n.388.

decirse que el rey envió sus ejércitos y prendió fuego a la ciudad. Sin embargo, la razón no es evidente. De suyo es un clisé ordinario, con que se habla en el A. T. más de treinta veces, e incluso a propósito de Jerusalén (1 Mac 1,30-33).

También se admite que como fecha tope ha de estar escrito sobre el año 60. Pues el de Lucas, que es el tercero, está escrito antes que el libro de los Hechos de los Apóstoles. Y éste parece escrito estando San Pablo en la cautividad romana, del 61-63.

Tratando de precisar más, se han propuesto tres hipótesis:

a) Según Eusebio de Cesarea, Mateo escribió el evangelio después de predicar en Palestina a los judíos, antes de marcharse a predicar fuera [16]. Los apóstoles habrían marchado de Palestina sobre el año 42, bajo la persecución de Agripa (Act 12,17) contra los cristianos. Vendría a confirmar esto lo que dice el antimontanista Apolonio (c.190), que Cristo había ordenado a los apóstoles no salir de Jerusalén hasta después de doce años [17]. Se llegaría así sobre el año 42.

El testimonio de Eusebio no indica cuándo hayan marchado de Palestina los apóstoles. El 58 ya no estaban allí (Act 21,18). Tampoco estaban sobre el 40, según cuenta San Pablo en Gál 1,18-19.

b) Otra hipótesis está basada en un texto, muy discutido, de San Ireneo: «Mateo dio su evangelio en la lengua hebrea cuando Pedro y Pablo evangelizaron y fundaban la iglesia de Roma» [18]. Habría que suponer que Pedro vino a coincidir con Pablo en la primera cautividad (61-63), y predicar entonces ambos el Evangelio en Roma. Esto llevaría la composición del evangelio de Mateo sobre el 61-67.

Pero el texto de San Ireneo es muy oscuro y se presta a varias interpretaciones. Algunos no lo refieren a la composición del evangelio, sino a su «divulgación». Pero el verbo usado no tiene este sentido. Probablemente signifique este texto de San Ireneo que, sobre el tiempo que se fundaba la iglesia de Roma, sin matizar más, Mateo escribió su evangelio. No sería, pues, compuesto antes del 60, primera cautividad romana de San Pablo. Podría también significar que Mateo escribió el evangelio cuando Pedro y Pablo, pero en épocas muy distintas, fundaban la iglesia de Roma. Si se acepta la época del primer viaje de San Pedro a Roma, se podría llegar al año 42-44 (Bisping, Belser, Gutjahr, Buzy).

c) Ordinariamente suele admitirse la fecha del 50-60. Después del 60 no, por la razón ya indicada de la composición de los Hechos de los Apóstoles sobre el 63. Antes es más difícil de precisar. No será improbable suponer una fecha relativamente pronta para la composición del mismo. El cristianismo naciente, con sus primeros afiliados judíos, había de tener interés en conocer más detenidamente la misma enseñanza catequética recibida. Tal es el mo-

16 MG 20,265.
17 EUSEBIO, MG 20,480; CLEMENTE A., MG 9,264.
18 MG 7,844.

tivo que Lucas alega a Teófilo para justificar la composición de su evangelio (Lc 1,4). Y el evangelio avanzaba cada vez más. Interesaba divulgarlo por escrito: «No tenemos ningún índice que nos permita decir en qué momento se compuso. Sin embargo, los datos probables de los evangelios canónicos y el espacio necesario para la génesis literaria que hemos bosquejado invitan a colocar pronto la redacción del evangelio arameo. Poco se errará si se lo supone escrito entre los años 40 al 50» [19].

La versión griega del texto aramaico

El original aramaico del evangelio de Mateo desapareció. Pero ya de muy antiguo se usa la versión griega del mismo. Papías ya decía que, en el uso del texto aramaico, cada uno lo «interpretó» *(herméneusen)* como podía. Probablemente se refiere a versiones griegas. Si de éstas hubo varias escritas, cosa no segura, al menos una llegó a imponerse. Esta versión griega es ya muy antigua. Es conocida por la *Didajé* (s.1), *Epístola de Bernabé* (s.1), San Clemente Romano (s.1), San Ignacio († 107), San Policarpo († 155-156). Está, pues, hecha antes de fines del siglo 1. Muy probablemente está hecha antes del 70, ya que no describe la destrucción de Jerusalén ni saca el partido que se esperaría para hacer ver el cumplimiento del vaticinio de Cristo. Se ignora quién haya sido su autor.

Algunos pensaron que el original de Mateo había sido este texto griego, basándose en la pureza de estilo y en las citas del Antiguo Testamento hechas de los LXX. Pero esto va contra la enseñanza de la tradición, que afirma haber sido escrito en arameo. Y las razones alegadas nada valen. Pues, cuanto a la pureza del estilo, se ve que está calcado en un original semita, se ve el fondo hebraico, el uso paratáctico, paralelismo y demás elementos estructurales literarios hebreos. Y, aunque fuese verdad, se explicaría por el buen griego del traductor. Y, en cuanto a las citas del A. T., éstas están más cerca del texto masorético que de los LXX, sobre todo las que trae sólo Mateo (2,15; 8,17; 13,35).

Pero el concepto de versión en la antigüedad es distinto del actual. Un traductor podía amplificar los pasajes que vierte, introducir alguna perícopa, citas del A. T. hechas por alguna versión ya en curso, interpretación de nombres, alteración del orden, etc.

Pero críticamente, entre el evangelio primitivo aramaico de Mateo y el de Mtg, hay no sólo una versión, sino una reelaboración del primero. La crítica comparativa hace ver la dependencia de Mtg del evangelio de Marcos. E igualmente hay serias sospechas de su dependencia de Lucas, o, por lo menos, de otras fuentes griegas comunes. Los autores no han llegado todavía a reconstruir el evangelio aramaico primitivo, aunque se han hecho hipótesis de interés en un problema, por otra parte, tan complejo. Pero el acuerdo de la reelaboración y amplificación del evangelio griego de Mateo con relación al primitivo aramaico es generalmente admitida [20].

19 BENOIT, *L'Evang. s. St. Matth.* en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.30.
20 BENOIT, o.c., p.12-29.

La Comisión Bíblica exige admitir que ambos evangelios—el Mateo aramaico y el Mateo griego—son *substancialmente idénticos* [21]. Esta sola exigencia «substancial» hace ver cómo se admite, salvada la inclusión del Mateo aramaico vertido al griego, una reelaboración y complementación.

Por otra parte, el Mateo aramaico no fue conocido más que en los comienzos de la Iglesia primitiva. De hecho, el Mateo *canónico* es el Mateo griego, pues es el que la Iglesia sancionó como inspirado, ya que tiene por tales los libros que cita en su catálogo, pero añadiendo: tal como están en la «Vulgata latina» y como «ha sido costumbre leerlos en la Iglesia» [22]. Y el que está en la Vulgata y el que se usó en la Iglesia fue el Mtg. De ahí que toda esta reelaboración y complementación que el Mtg tenga sobre el Mateo aramaico están inspiradas, como lo está, por lo menos en el estado de *versión*, el primitivo evangelio aramaico de Mateo.

Destinatarios

Tanto por la lengua en que primitivamente fue escrito—arameo—como por la estructura del mismo, el evangelio de Mateo fue escrito para cristianos palestinenses convertidos del judaísmo. A ello llevan las citas frecuentes del A. T. con que quiere probar su tesis; lo mismo que el no explicar numerosos usos judíos conocidos de sus lectores (1,21; 15,1-3; 27,62; 24,15; 10,6; 15,24; 4,5; 27,53; 5,47), términos o costumbres inusitados para no judíos, y que, por lo mismo, los otros sinópticos explican.

Esto mismo lo testifican San Ireneo [23], Orígenes [24], Eusebio [25] y San Jerónimo [26]. Quería demostrarles bien la tesis de Cristo Mesías y hacerles ver que el reino era universal, que pasaba también a las gentes y que había sido quitado el privilegio mesiánico al pueblo judío. De ahí el estigmatizar duramente a los fariseos y escribas, rectores espirituales de Israel, haciéndoles ver la doblez de su conducta y el boicot que habían hecho al mesianismo.

Finalidad

El objetivo de Mateo en su evangelio es claro: probar que Cristo es el verdadero Mesías prometido. Para ello hace ver, juntamente con toda la obra prodigiosa de Cristo, en doctrina y milagros, y de una manera sistemática, cómo en él se cumplen las profecías del Antiguo Testamento. Pero, para Mt, en Cristo no sólo se cumplen las profecías mesiánicas, sino que en su persona se cumple y se expande en riqueza el A. T.

De esta finalidad y destinatarios sale la estructura propia del evangelio de Mateo. Sus características temático-fundamentales son:

[21] *Ench. bib.* n.392.
[22] *Ench. bib.* n.45.
[23] MG 7,124.
[24] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* III 24,6.
[25] MG 20,265.
[26] ML 26,18.

Evangelio del Mesías

Es la tesis de su evangelio. Ya lo comienza afirmando en el principio del mismo: «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (1,1). Luego utiliza con frecuencia textos mesiánicos del A. T., haciendo ver su cumplimiento en Cristo. Así al hablar de la concepción virginal (1,22), lo mismo que en diversos pasajes de la infancia (2,15-17,23), con motivo de establecerse en Cafarnaúm (4,14-16), a propósito de ciertas curaciones (8,17; 11,5; 12,17ss), a propósito de ser rechazado Israel (13,14ss; 15,7-9; 21,42), y de su pasión (26,54-56; 27,9ss.35). Lo mismo se ve al aclamársele como Mesías e Hijo de David en diversos pasajes (9,27; 12,23, etc.). Igualmente lo hace ver destacando su superioridad sobre personajes e instituciones del A. T.

Pero no sólo es presentado como Mesías, sino como Dios. Acaso Mateo sea, de los sinópticos, el que más datos, escenas y alusiones da de Cristo como Dios. Así, es superior al templo y dueño y señor del sábado (12,6.8); el conocimiento excepcional que tiene del Padre (11,25ss); él envía «sus» ángeles; es proclamado Hijo de Dios en el bautismo, lo mismo que confiesa ser Hijo de Dios ante el sanedrín. A esto conducen varios pasajes, alusiones y títulos, que se indican en el comentario.

Evangelio del reino

Sentada esta tesis de una manera directa, se destaca muy fundamentalmente a Cristo como fundador, legislador y doctor del nuevo reino. De ahí los grandes discursos en que se expone la «justicia» del nuevo reino (c.5-7); y los miembros jerárquicos—apóstoles—con el primado de Pedro (16,13-20; 18,1-10); índole y crecimiento del mismo (c.13); su misión universal (28,16-20); consumación del reino (c.25).

Como consecuencia se expone cómo el pueblo judío es rechazado, por su obstinación, del privilegio de pueblo del Mesías, para venir a ser universal (21,18ss.28-32.33-46; 27,25). Esto mismo lleva a ver su carácter antifarisaico (c.23), haciendo ver que los fariseos no pueden ser los jefes espirituales, puesto que apartaron al pueblo del Mesías (7,15ss.29; 15,12-14, etc.).

Evangelio sistemático

De los tres sinópticos, es en el evangelio de Mateo en el que se ve inmediatamente que está sistematizado, no sólo en el sentido de ir «sistematizadamente» haciendo ver el cumplimiento en Cristo de las profecías mesiánicas, sino que tiene una particular sistematización en todo él, hecha con un cálculo especial, para presentar la obra de Cristo Mesías.

Se distinguen en él cinco grandes secciones de *discursos*. Pero junto con éstos, se distinguen otras cinco grandes secciones *narra-*

tivas, como preparación e ilustración de las secciones de discursos, que todos se refieren al reino.

Se ve este artificio literario, porque en cada una de estas grandes secciones de discursos terminan todos por la misma fórmula literaria o equivalente: «Y sucedió que, cuando Jesús hubo acabado estos discursos...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Fórmula semita que aparece frecuentemente usada en el Antiguo Testamento (Jos 4,11; Jue 3,18, etc.). Para mejor ver este procedimiento, se pueden considerar tres aspectos:

a) SECCIONES DE LOS CINCO GRANDES «DISCURSOS».—*Primer discurso* (c.5-7). Es el llamado sermón de la Montaña. Es como la «carta magna» del cristianismo. En él se agrupan enseñanzas de Cristo, tenidas en momentos distintos, de tipo moral.

Segundo discurso (c.10). Son enseñanzas dirigidas a los misioneros del reino. Tiene una doble perspectiva: una primera se refiere a su misión en Palestina; la segunda tiene una perspectiva más universal.

Tercer discurso (c.13,1-52). Está constituido por parábolas sobre el reino. En él se dan diversos aspectos: las condiciones como ha de recibirse la «palabra» para que dé fruto—parábola del sembrador—; la coexistencia de buenos y malos en el estadio terrestre—parábola de la cizaña—; el reino, humilde en sus comienzos, será *universal* y *fermentador* de la masa a la que se una—parábolas del grano de mostaza y del fermento—; el reino exige dejarlo todo por él—parábolas del tesoro y la perla—; ante el reino no se puede ser indiferente, pues habrá una separación final en el juicio—parábola de la red.

Cuarto discurso (c.18). En él se dan instrucciones morales de humildad, de caridad—escándalo—, perdón a los que constituyen el reino. Así ha de vivir la comunidad del reino.

Quinto discurso (c.24-25). Con el anuncio de la destrucción de Jerusalén se anuncia que el Israel étnico, por su infidelidad, va a ser rechazado. Ante ello se dan los anuncios, más que «apocaliptizados», «moralizados». De ahí las exhortaciones a la vigilancia para este momento (c.24) y para la hora del juicio en la parusía (c.25).

b) SECCIONES DE CINCO GRANDES PARTES «NARRATIVAS».—Entreveradas con estas cinco grandes secciones de discursos están otras cinco grandes secciones narrativas que ilustran y preparan los discursos.

Primera sección narrativa (c.3-4). Puesto que el primer gran discurso es el sermón de la Montaña, el gran anuncio del reino, Mateo lo prepara presentando a Cristo como Mesías: la predicación del Bautista anunciándole; el bautismo y la tentación, en que se lo presenta en el auténtico mesianismo. Se indica el público al que se dirige; la elección de algunos discípulos, y un cuadro de su predicación y milagros que justifica la presencia de discípulos y multitudes en el sermón de la Montaña.

Segunda sección narrativa (c.8-9). Es una sección especialmente calculada. En los dos capítulos se agrupan diez milagros. Era uno de los signos característicos del Mesías (Mt 12,22.23.28; Jn 6,14.15; 7,31); pero, al mismo tiempo, serán credenciales que de su mesianismo da a sus discípulos, sobre todo expulsando demonios. El número de diez en que se los agrupa parece ser debido a una cifra convencional. Entre ellos se encuentran dos advertencias sobre la vocación al apostolado, indicando las exigencias de la misma. Parece ser una «incrustación», acaso evocada por la comunicación que se hará del poder de milagros a los apóstoles; mas para llegar a ello hace falta un máximo renunciamiento. Termina con las correrías misionales de Cristo, haciéndose ver la necesidad de enviar obreros a la mies. Lo que será el tema del segundo gran discurso.

Tercera sección narrativa (c.11-12). Prepara el tercer discurso: las parábolas. En ésta se habla o se trata de justificar que la doctrina del reino es más o menos misteriosa, oculta. Por eso, en estas secciones narrativas preparatorias se hace ver algo de este misterio del reino; v.gr., el desconcierto de los discípulos del Bautista ante Cristo; la conducta de indiferencia y desprecio de los fariseos ante la doctrina del reino, lo mismo que la de las ciudades infieles, en las que hizo milagros; diversas formas y pretextos de la enemistad de los fariseos contra Cristo. Pero, en cambio, se les contrapone la revelación de este «misterio» del reino a los «pequeños». El Mesías aparece con mansedumbre, pero se revela en varios rasgos de esta sección como Dios. Por eso, ante esta modestia y grandeza, ante esta enemistad y desconcierto, se agrupa literariamente en el tercer discurso el «misterio» del reino, expresado en parábolas: lenguaje a un tiempo pedagógico y misterioso. Así, estos hechos preparan en la misma línea el tercer discurso.

Cuarta sección narrativa (c.13,53-c.17). La amplitud de esta sección no presenta un bloque tan organizado para ilustrar el cuarto gran discurso, en el que se habla del aspecto moral a los discípulos —«pequeños» del reino—. Acaso se deba a que Mtg incorpora del todo o arregla el Mateo aramaico con elementos de nuevas fuentes. Pero aún quedan aspectos sobre la conducta de estos «pequeños» del reino en general; v.gr., la muerte de Juan el Bautista, sus «familiares», las enseñanzas sobre la verdadera pureza, la mujer cananea, el cuadro de las multiplicaciones de los panes a gentes modestas y, sobre todo, las condiciones para seguir a Cristo. En contraposición se ve la actitud de incomprensión de los nazaretanos ante él, la censura a los fariseos por no discernir las «señales» de los tiempos mesiánicos. Sin embargo, «establecen (los relatos de esta cuarta sección narrativa), de modo global, la atmósfera que conviene a las directivas eclesiásticas del capítulo 18» (BENOIT). El aspecto eclesiástico se ve en que Cristo trata de formar especialmente a los discípulos. Les alerta sobre la «levadura» de los fariseos, y pone la confesión de Pedro en Cesarea, lo mismo que destaca la figura de Pedro caminando sobre el mar, y la paga, intencionadamente destacada,

del impuesto por él y por Pedro. Les anuncia dos veces la pasión. Se relata la transfiguración y la doble multiplicación de los panes. En cambio, se hace ver que el poder milagroso de los apóstoles lo han de ejercer en función de él: como don del cielo. Si no, tendrán el fracaso que se relata.

Quinta sección narrativa (c.19-23). Acaso no se perciba inmediatamente el complejo de elementos de esta sección narrativa en orden a ilustrar y preparar el gran «discurso escatológico». Pero se ve, por el análisis de esta sección, que está orientada hacia él. Una primera parte *acentúa el desprendimiento de las cosas en orden al reino* —indisolubilidad del matrimonio y guarda de la continencia, humildad al modo de los niños, desprendimiento de las riquezas y abandono de todo por Cristo—; *la libertad de Dios en sus obras:* parábola de los obreros enviados a la viña, los primeros puestos del cielo pedidos por los hijos de Zebedeo; la *acentuación de su mesianismo rubricada por el milagro* ante la aclamación que dos ciegos le hacen como tal; entrada mesiánica en Jerusalén y expulsión de los mercaderes del templo, con las consecuencias que han de seguirse; Cristo *anuncia la reprobación de Israel:* por la higuera infructuosa, parábola de los dos hijos, de los invitados homicidas y de los invitados a la boda; *se acentúan las insidias contra Cristo:* el tributo al César, la resurrección de los muertos; se le «tienta» sobre el primer mandamiento de la Ley; insiste, lo que traerá represalias, sobre la naturaleza trascendente del Mesías; por último, el capítulo 23 es la más dura *censura contra el fariseísmo*, para terminar con su compasión sobre la destrucción de Jerusalén, que ya se avecina, y que sirve de introducción inmediata al quinto gran discurso, sobre la destrucción de Jerusalén y la parusía.

c) LA ESTRUCTURA NUMÉRICA DE ESTAS SECCIONES.—Es interesante ver cómo estas secciones están estructuradas bajo el número 5. Son cinco «discursos» y cinco secciones «narrativas». Ello está basado en uno de los números tradicionales bíblicos, v.gr., son cinco los libros de la Ley, cinco las colecciones de Salmos, cinco los *meguilloth* en el canon judío de las Escrituras (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiástico, Ester).

Este número es predilecto, entre otros, de Mateo. Así, pone cinco «Pero yo os digo...» (5,22.28.34.39.44); cinco panes para cinco mil personas, en la primera multiplicación; cinco temas de discusión con los fariseos en los últimos días que preceden a la pasión; cinco vírgenes necias y cinco prudentes; cinco talentos, etc. Esta predilección en la redacción por este número, de la que se citaron algunos ejemplos, junto con el valor ambiental tradicional de esta cifra, hace pensar que Mateo dio, deliberadamente, a esta parte del evangelio esta doble división pentagonal.

Otro de los números tradicionales es el número 7. Así, unido el evangelio de la infancia (c.1-2) y el relato, que ya formaba cuerpo aparte, de la pasión y resurrección, se obtiene en su evangelio la cifra 7, de abolengo bíblico. También Mateo tiene predilección por

él. Así destacarán siete bienaventuranzas, siete peticiones en el Padrenuestro, siete parábolas (c.13), perdonar setenta veces siete, siete recriminaciones a los fariseos. También usa la cifra 3: tres tentaciones de Cristo; tres enseñanzas agrupadas en temas: la limosna, la oración, el ayuno, etc. Igualmente utiliza el 2: dos endemoniados, dos ciegos de Jericó, dos ladrones que insultan a Cristo, dos falsos testigos en su proceso, etc. Y, en general, la forma plural [27].

Utiliza también, en ocasiones, el procedimiento redaccional de la «inclusión semita», más en contraste con los otros sinópticos (cf. 6,19 y 21; 7,16 y 20, etc.), y el «paralelismo» sinónimo o antitético; v.gr., 7,24-27. Lucas, en el lugar paralelo, lo evita.

Tiene frecuentes repeticiones de las mismas fórmulas, en gran contraste con Marcos, que sólo las usa tres veces, y Lucas dos (9,4 = 12,25; 4,17 = 16,21, etc.).

Otras características son: los discursos van encuadrados por una misma fórmula; los relatos reflejan el mismo procedimiento de composición; busca la brevedad en los mismos, e igualmente la claridad; tiene formas estereotipadas de unión de unos pasajes con otros, sin que tengan otro valor que el de una «soldadura» literaria; v.gr., «entonces», «en aquel tiempo», «acercándose», etc. [28].

Esquema redaccional

Para tener una visión de conjunto, se da el esquema redaccional de la obra de Höpfl-Gut [29], con algunas modificaciones.

I. *INFANCIA* (c.1-2).

Genealogía de Cristo	1,1-17
Nacimiento	1,18-25
Adoración de los Magos	2,1-12
Huida a Egipto	2,13-15
Matanza de los Inocentes	2,16-18
Vuelta a Nazaret	2,19-23

II. *VIDA PUBLICA* (c.3-25).

PRIMERA SECCION NARRATIVA (c.3-4):

Preparación (c.3,1-4,11).

Testimonio de Juan Bautista	3,1-12
Bautismo de Jesús	3,13-17
Tentaciones	4,1-11

27 BENOIT, *L'Evangile s. St. Matth.: Introduction*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.7-12.

28 *Introduction à la Bible* (Robert-Feuillet) (1959) II p.164-172; HUBY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.XIV-XVII.

29 HÖPFL-GUT, *Introd. spec. in N.T.* (1938).

1. **Ministerio galilaico** (c.4,12-18,1-35).

Breve resumen.

- Lugar de la actividad mesiánica ... 4,12-16
- Motivo de la predicación ... 4,17
- Vocación de los discípulos ... 4,18-22
- El oficio del Mesías (enseñar, curar) ... 4,23-25

PRIMER DISCURSO (c.5-7):

a) El Mesías, Maestro y Legislador.

- Circunstancias del sermón de la Montaña ... 5,1s
- Las bienaventuranzas ... 5,3-12
- La misión de los discípulos ... 5,13-16
- El Mesías y la Ley ... 5,17-48
- El Mesías y la hipocresía farisaica ... 6,1-18
- El Mesías y la providencia divina ... 6,19-34
- Diversas amonestaciones ... 7,1-23
- Conclusión práctica ... 7,24-27
- Efecto del sermón ... 7,28s

SEGUNDA SECCION NARRATIVA (c.8-9):

b) El Mesías, Taumaturgo.

- Un leproso ... 8,1-4
- El siervo del centurión ... 8,5-13
- Curación de la suegra de Pedro y diversas curaciones al atardecer ... 8,14-17
- Condiciones de los seguidores de Jesús ... 8,18-22
- La tempestad calmada ... 8,23-27
- Los dos endemoniados de Gerasa ... 8,28-34
- Un paralítico ... 9,1-8
- Vocación de Mateo, la cuestión del ayuno ... 9,9-17
- La hija de Jairo y la hemorroísa ... 9,18-26
- Dos ciegos ... 9,27-31
- El mudo endemoniado ... 9,32-34

SEGUNDO DISCURSO (c.10):

c) El Mesías y el pueblo judío.

1. *Misión de los discípulos al pueblo perseguidor.*
   - Necesidad de pastores ... 9,35-38
   - Elección de los apóstoles ... 10,1-4
   - Misión a las ciudades de Israel ... 10,5-15
   - Instrucción pastoral ... 10,16-11,1

TERCERA SECCION NARRATIVA (c.11-12):

2. *Tres manifestaciones. Incredulidad creciente.*
   - Embajada de Juan. Endurecimiento del pueblo ... 11,2-24
   - Alegría de Jesús. Ataque de los fariseos ... 11,25-12,14
   - El siervo de Yahvé. Obstinación blasfema ... 12,15-45
   - Los verdaderos padres de Jesús ... 12,46-50

TERCER DISCURSO (c.13,1-52):

3. *El discurso de las parábolas.*
   - Circunstancias del discurso ... 13,1s
   - Parábola del sembrador, finalidad de las parábolas ... 13,3-23
   - Parábola de la cizaña, del grano de mostaza y del fermento ... 13,24-43
   - Parábolas del tesoro, de la perla preciosa y de la red barredera ... 13,44-52

CUARTA SECCION NARRATIVA (c.13,57-17):

4. *Reprobación del Mesías.*
   - Jesús, rechazado en Nazaret ... 13,53-58
   - Juan, muerto por Herodes ... 14,1-12

d) El Mesías y sus discípulos.

1. *Nuevos milagros y enseñanzas.*
   - Primera multiplicación del pan ... 14,13-21
   - Jesús camina sobre el mar ... 14,22-33
   - Curaciones en Genesaret ... 14,34-36
   - Instrucción sobre las tradiciones (la pureza). 15,1-20
   - La mujer cananea ... 15,29-28
   - Segunda multiplicación del pan ... 15,21-39
   - La señal del cielo ... 16,1-4
   - El fermento de los fariseos ... 16,5-12

2. *Confesión de Pedro* ... 16,13-20

3. *Predicciones de la pasión.*
   - Primera predicción de la pasión ... 16,21-28
   - Transfiguración ... 17,1-9
   - La vuelta de Elías ... 17,10-13
   - El niño lunático ... 17,14-21
   - Segunda predicción de la pasión ... 17,22s

CUARTO DISCURSO (c.18):

4. *Intima instrucción a los discípulos.*
   - El tributo del templo ... 17,24-27
   - La virtud y el valor de los niños ... 18,1-14
   - La corrección fraterna ... 18,15-20
   - La mansedumbre (parábola del siervo malvado) ... 18,21-35

QUINTA SECCION NARRATIVA (c.19-23):

2. **Ministerio judaico** (c.19,1-25,46).

a) Ultimo viaje a Jerusalén.

- Jesús en Perea ... 19,1s
- Matrimonio y virginidad ... 19,3-12
- Bendición de los niños ... 19,13-15
- El joven rico ... 19,16-26
- Premio de los que siguen a Cristo ... 19,27-30

BIBLIOGRAFIA

Escritores antiguos

ORÍGENES, *Comm. in Matth.*, los pasajes que se conservan: cf. MG 13, 835-1600; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 90; *in Matth.*: MG 57-58,13-794; SAN CIRILO ALEJANDRINO, *Comm. in Matth.*, los fragmentos conservados: cf. MG 72,365-474; PEDRO LAODICENO (s.VII), *Comm. in Matth.*, se conservan algunos fragmentos: MG 86,2,3321-3336; SEUDO ATANASIO (s.VIII), *Synopsis Scripturae Sacrae:* MG 28,283-438; FORTUNATO DE AQUILEYA (s.IV), *Comm. in Matth.:* ML 30,549-579; W. ESTRABÓN, ML 114,861-888; SAN HILARIO, *Comm. in Matth.:* ML 9,917-1078; SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in Monte:* ML 34,1229-1308; *De consensu Evangelistarum libri IV:* ML 34,1041-1230; CROMACIO DE AQUILEYA, *Tract. in Matth.:* ML 20, 327-368; SAN BEDA, *Exposit. in Matth.*: ML 92,9132; ISODAD, *Comm. in 4 evangelia.*

Autores medievales

TEOFILACTO, *Enarrat. in Matth.:* MG 123,143-488; EUTIMIO ZIGABENO, *Interpret. in Matth.:* MG 129-112-766; RABANO MAURO, *Comm. in Matth. libri 8:* ML 107,727-1156; W. ESTRABÓN, *Glossa ordinaria in Matth.:* ML 114,63-178; PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matth:* ML 120,31-994; RUPERTO TUITIENSE, *De gloria et honore filii hominis super Matth.:* ML 168,1307-1634; ANSELMO LAUDUNENSE, *Enarrationes in Matth.:* ML 162, 1227-1500; SAN ALBERTO M., *Enarrationes in Matth.;* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio in Matth.; Catena aurea in 4 evangelia.*

Escritores posteriores

T. DE VIO CAYETANO, *Comm. in evangelia* (1530); DIONISIO CARTUJANO, *In 4 evangelistas enarrationes* (1543); J. MALDONADO, *Comm. in 4 evangelistas* (1596); C. JANSENIO GANDAVENSE, *Concordia evangelica* (1549); C. A LAPIDE, *Comm. in 4 evangelia* (1669).

Escritores más recientes

CATÓLICOS

DOM CALMET, *Commentaire littéral... L'évangile de St. Matth.* (1725); FILLION, *La Sainte Bible commentée:* S. Matthieu; SCHANZ, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäeus* (1879); MAC D'EVILLY, *Exposition of the Gospels, Mt* (1876); M'NEILE, *The Gospel according to St. Matthew* (1915); V. ROSE, *Evangile s. St. Matthieu* (1904); VAN STEENKISTE, *In Evangelium S. Matth.* (1943); DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien* (1932); LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927); DURAND, *Evang. s. St. Matth.* (1924); BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946); W. LAUK, *Mt. und Mac,* en Herders Bibelkommentar (1935); J. SCHMID, en *Regensburger Neue Testament* (1948); K. STAAB, en *Das N.T. Echterbibel* (1951).

ACATÓLICOS

PLUMMER, *An exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew* (1915); KLOSTERMANN, *Handbuch zum neuen Testament* (II, Matth. p.149-357); ALLEN, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew* (1907); MERX, *Das Evang. Matth.* (1912); HOLZ-

MANN, *Die Synoptiker* (1901); WELLHAUSEN, *Das Evang. Matth.* (1914); TH. ZAHN, *Das Evang. des Matth.* (1922); SCHNIEWIND, *Das Evang. nach Matth.*, en Das neue Testament Deutsch (1950); W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus* (1948); A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, (1948).

Otros estudios

STRACK UND BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch:* Das Evangelium nach Matthäus (1922) t.1; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l'intelligence du N.T.* (1955); BENGEL, *Gnomon N.T.* [1742]; KIRPATRICK, *The origins of the Gospel according to Matthew* (1946); B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew* (1951); VON DOBSCHÜTZ, *Matthäus als Rabbi und Katechet*, en Zeitschr. N.T. Wissen (1928) p.338-348; K. STENDAHL, *The School of St. Matthew* (1954); BORNKAMM, *Matth. als Interpret der Herrenworte:* Theologische Literarturzeitung (1954) p.341-346; LEVESQUE, *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective; Etude suivie de quelques procedès littéraires de S. Matthieu* (1923); E. MASSAUX, *Influence de l'Evangile de St. Matth. sur la littérature chrétienne avant saint Irenée* (1950).

CAPITULO 1

Mateo, en su primer capítulo, expone dos temas en íntima conexión entre ellos. Tratando de probar en su evangelio de *tesis* que Cristo es el Mesías prometido a Israel, hace ver esto en el comienzo de su obra, presentando la «genealogía» israelita-mesiánica de Cristo. Y, una vez presentado esto, hace ver el *modo* de la concepción de Cristo, la cual, aun proviniendo por descendencia humana de Abraham-David, no fue al modo ordinario humano, sino sobrenatural-virginal.

a) *La «genealogía» de Cristo. 1,1-17*

La «genealogía» de Cristo en Mt difiere notablemente de la que presenta Lc. La de Mt sigue un orden *descendente*, de Abraham a Cristo, mientras que la de Lc presenta un orden *ascendente:* va de Cristo a Adán. Lc presenta con ello el universalismo de la obra de Cristo; Mt, considerando en su evangelio que Cristo es el Mesías prometido a Israel, limita la genealogía de Cristo a los antecesores del pueblo elegido: a las dos series que derivan de Abraham y David.

1 Genealogía de Jesucristo; hijo de David, hijo de Abraham: 2 Abraham engendró a Isac, Isac a Jacob, Jacob a Judá y a sus hermanos; 3 Judá engendró a Fares y a Zara de Tamar; Fares engendró a Esrom, Esrom a Aram; 4 Aram a Aminadab, Aminadab a Naasón, Naasón a Salmón, 5 Salmón a Booz de Rahab; Booz engendró a Obed de Rut, Obed engendró a Jesé, 6 Jesé engendró al rey David, David a Salomón de la mujer de Urías; 7 Salomón engendró a Roboam, Roboam a Abías, Abías a Asa, 8 Asa a Josafat, Josafat a Joram, Joram a Ozías, 9 Ozías a Joatam, Joatam a Acaz, Acaz a Ezequías, 10 Ezequías a Manasés, Manasés a Amón, Amón a Josías, 11 Josías a Jeconías y a sus hermanos en la época de la cautividad de Babilonia. 12 Después de la cautividad de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel a Zorobabel, 13 Zorobabel a Abiud, Abiud a Eliacim, Eliacim a Azor, 14 Azor a Sadoc, Sadoc a Aquim, Aquim a Eliud, 15 Eliud a Eleazar, Eleazar a Matán, Matán a Jacob, 16 y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo.

17 Son, pues, catorce las generaciones desde Abraham hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta Cristo.

La tesis del evangelio de Mt queda ya expresada en el primer versículo, con motivo del tema de la «genealogía» de Cristo. Es el «libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham». El evangelio de Mt es el evangelio de Jesucristo Mesías. Por eso recoge aquí la gran promesa mesiánica hecha ya a Abraham y fijada en la estirpe de David. Precisamente en la época neotestamentaria, la expresión «Hijo de David» era la usual para denominar al Mesías [1].

La conservación y uso de las genealogías es algo muy característico del mundo semita. A lo que se añade en el pueblo judío un motivo más por razón de las promesas mesiánicas. La Biblia conserva muchas de aquéllas (Gén c.4-11; 1 Crón c.1-9; Esd 2,61-63; Neh 7,63-65). Josefo recuerda el esmero de los judíos en conservar «por escrito» las listas genealógicas de los sumos sacerdotes desde «dos mil años», con «sus nombres y los de sus padres» [2]. Y él mismo dice que sacó de estas listas «públicas» su doble genealogía, regia y sacerdotal [3]. San Pablo citará, con orgullo, su genealogía (Rom 11,1; Flp 3,5), y, en cambio, censurará las disputas basadas sobre «genealogías interminables» (1 Tim 1,4; Tit 3,9) de tipo judío-herético. Y, según cuenta Julio Africano (170-240 d. C.), el rey Herodes, nacido de estirpe baja e idumea, hizo quemar todas las listas genealógicas de los hebreos, para que ninguno se pudiese gloriar de su origen. Pero dice aquí mismo que algunos burlaron esta disposición, sea transmitiéndolas de memoria o salvando estas listas; y entre éstos cita a los «parientes» de Cristo [4]. Es históricamente cierta la gran solicitud de los judíos, y en general los orientales, por conservar sus «genealogías» [5].

Sin embargo, esta «genealogía» de Cristo en Mt es, en su contenido, histórica; pero en su redacción literaria, artificiosa, como se ve al reducir todas las de Abraham hasta Cristo a tres grupos de 14 generaciones cada una, pues evidentemente suponen muchas más; lo mismo que por omitir, en alguna serie, nombres de personajes conocidos. Así, en la segunda serie, que va desde David

1 STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I p.640.
2 *Const. Ap.* I 7.
3 *Vita* 1.
4 *Epist. ad Arist.:* MG 20,96ss.
5 STRACK-B., *Kommentar...* I p.1-6; VOSTÉ, *De duplici genealogia Domini* (1933) 110; OBERNHUMER: *Die menschliche Abstammung Jesu:* Theol. Prakt. Qschr. (1938) 524-527.

hasta la cautividad babilónica, después de citar al rey Joram, cita inmediatamente al rey Ozías, cuando consta históricamente, y era evidentemente conocido para todo israelita, que entre Joram y Ozías existieron tres reyes (1 Re 8,24; 1 Crón 3,11; 4 Re 14,1). Y en la primera serie, entre Fares (Gén c.38) y Naasón (Núm 1,7), es decir, durante la conmoración en Egipto, sólo cita a tres personas —Esrom, Aram y Aminadab—, cuando la permanencia de Israel en Egipto fue de unos «cuatrocientos treinta años» (Ex 13,40). Entre Salmón, que nació durante la permanencia en el desierto (Rut 4,20), e Isaí, padre de David (Rut 4,22), pasaron unos tres siglos, y sólo se citan en este período dos «genealogías». Entre Zorobabel, de la cautividad, y San José se citan nueve generaciones. Pero el edicto de Ciro fue sobre el 538 (a. C.), lo que supone muchas más. Lc, en este mismo espacio de tiempo, cita 18.

Mt mismo, después de agrupar la genealogía de Cristo en tres grupos de 14 «generaciones» cada una, dice explícitamente al final de la misma: van 14 generaciones de Abraham a David, y 14 de David a la cautividad, y 14 de ésta hasta Cristo, como queriendo destacar enfáticamente su propósito.

Ni es obstáculo a esto el uso que hace Mt de citar el nombre antecedente y consiguiente unidos por el verbo «engendró». Ya que esta forma no exige por necesidad una relación de «generación» *inmediata*.

Para que salgan con exactitud estos tres grupos de 14 generaciones en la «genealogía» de Mt, es preciso establecer dos observaciones.

Primera. En quinto lugar se cita a «Fares y Zara, de Tamar» (v.3). Estos se computan por uno. Pues en el mismo versículo se dice que «Fares engendró a Esrom». El citar con él a su hermano Zara es debido a la forma *estereotipada* con que aparece en la tradición (Gén 38,29).

La segunda puede afectar a los v.11 y 12. En éstos se cita dos veces a Jeconías. ¿Se trata de la misma persona? San Jerónimo pensaba que pudiera tratarse de persona distinta. El primer Joaquín que se cita es el rey Jeconías *(Jehoyaquim)*, que se rebeló contra Nabucodonosor, mientras que el segundo Jeconías *(Iejonías)* corresponde al nombre de su hijo y sucesor (Jehoyakín), que es llevado cautivo a Babilonia (2 Re 24,1-6ss). La semejanza de nombres hebreos explicaría una idéntica transcripción griega. Sin embargo, no es ello absolutamente seguro. Además, de ser así, rompería la línea de repetición de nombres que se usa constantemente entre antecesor y sucesor, incluso en el comienzo de series. Así, v.gr., «...engendró al rey *David*, David a Salomón...» (v.6).

Entre el rey Joram y Ozías, del segundo grupo, se omiten tres reyes. Supuesto que Mt construye su «genealogía» de modo artificioso, con tres series de 14 generaciones, se imponía la supresión de algunos nombres. Mas ¿por qué, precisamente, estos tres? San Jerónimo indicaba la probable razón fundamental de ello. «Joram se había mezclado en los asuntos de la impía Jezabel, y, por tanto, se quitó su memoria hasta la tercera generación». Sería un caso de «damnatio memoriae» o «erasio nominis», y que incluso esta «damnatio memoriae», según Heer, había sido decretada por la Sinagoga que se quitase de las genealogías en los registros públicos. Pero, entonces, ¿por qué no se quitó primero el nombre de Joram, «causante» de la «erasio nominis» de sus tres sucesores?

En el v.7 se lee que «Abías engendró a Asab». Por crítica textual es este nombre. Pero *Asab* es nombre de un salmista (Crón 1,17) y de un cronista (4 Re 18,18), etc., y no de un rey, que es Asa (2 Re 15,8), y que es el que le interesa a Mt en la genealogía. La confusión de este nombre no puede atribuirse a Mt, ya que hubo de consultar las genealogías del A.T. para redactar la suya; este error ha de ser atribuido a un copista o, acaso, al traductor griego de Mt [6].

En el v.10 hay una confusión semejante. Se lee que Manasés engendró «a Amós», profeta, en lugar del rey Amón. Las autoridades diplomáticas son casi las mismas que traen la alteración del caso citado del v.7, y la solución ha de ser casi la misma.

En el v.2 se cita que «Jacob engendró a Judá y a *sus hermanos*». A éstos se citan como padres de las 12 tribus de Israel (Gén 35, 22b-26). Si en el v.11 se dice que «Josías engendró a Jeconías y a *sus hermanos* en el tiempo de la cautividad de Babilonia», probablemente es para indicar con ello que, con el comienzo de la cautividad, comienza una nueva serie *de reyes* en Judá (2 Crón 36,10).

¿Cuál puede ser el motivo en el que Mt se basa para establecer esta triple división de la «genealogía» de Cristo en tres series de 14 generaciones?

Hay dos razones que pueden explicar el artificio de esta decisión, dentro de una fundamental división tripartita: Abraham-David-Cristo el Mesías.

La primera es ésta: La primera (serie), de Abraham a David, contenía oficialmente en la Biblia 14 generaciones. La simetría podía inclinar al autor a caracterizar las otras épocas por el mismo número [7].

Una segunda razón estaría basada en el gusto oriental de acrósticos. Así, las tres radicales que componen el nombre de David tienen el siguiente valor numérico: 4 + 6 + 4, cuya suma da el número 14. Así, el número 14 viene a ser, en acróstico, el nombre de David. Siendo la «genealogía» de Mt eminentemente mesiánica, reduciendo a este número la disposición de las generaciones, se estaba implícitamente diciendo que se buscaba con ello el valor mesiánico, que terminaba en Cristo, y el Mesías era llamado por antonomasia, como Cristo fue aclamado por las turbas, el «Hijo de David» [8].

Esta solución fue propuesta por Chr. Fr. Ammon (1849),

[6] ZAHN, *Das Evang. der Matth...* (1922) h.l.
[7] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) 2.
[8] STRACK-B., *Kommentar* I p.640.

G. Surenhusió (s.XVII-XVIII), A. Gr. Gfrorer (1838) y, más recientemente, por A. Bisping [9].

Mt es el autor de *esta* genealogía. Pues de ser la que se conservase en documentos públicos o privados, o de familia, o fuese conservado por ésta oralmente, habría sido completa. A Mt le bastaba para su fin citar, como anillos de la cadena, el que estos antepasados mesiánicos lo fuesen en un sentido natural o legal.

Lo que no deja de extrañar es que en esta «genealogía» se citen cuatro nombres de mujeres. Son éstas Tamar (v.3), Rahab (v.5), Rut (v.5), «la mujer de Urías» (v.6).

Pero no solamente es extraño que se citen en una «genealogía», máxime mesiánica, nombres de mujeres, cuando los derechos mesiánicos legales, lo mismo que el modo de redactar las genealogías, se hacía por la línea paterna, sino que, además, los nombres de estas mujeres citadas aparecen como desfavorables, o en su vida moral o en orden a figurar en la línea antecesora mesiánica. Pues «Tamar» actuó desfavorablemente y fue tenida por meretriz (Gén 38,14-24), «Rahab» era meretriz (Jue 2,1), Rut no era judía, sino moabita (Rut 1,4), y la «mujer de Urías» había cometido adulterio con David (2 Sam c.11). ¿Qué significado, pues, puede tener la inclusión de estas cuatro mujeres en la lista genealógica del Mesías en Mt?

San Jerónimo pensó acusar con ello la universalidad salvadora mesiánica. Sin embargo, esta opinión no explica dos cosas: si Rahab y la mujer de Urías fueron pecadoras, las otras no lo eran, pues Tamar utilizó un procedimiento poco noble, al buscar con ello un derecho legal que creía se le negaba, y Rut sólo era de nacionalidad moabita. Por otra parte, la *universalidad* de la salud se esperaría más en Lc que en Mt, y pasa al revés con sus «genealogías».

Por eso, la razón común que se ve en la inserción de estas mujeres en la «genealogía» de Cristo, es que eran *extranjeras* a Israel. Pues no sólo Rut era moabita, sino que Betsabee, la mujer de Urías, que es «hitita», debía serlo igual que su esposo. Rahab era cananea, y probablemente lo era también Tamar. Esto sugería que en la línea del Mesías también había influencias extranjeras. Sólo así, indirectamente, podría verse un cierto intento de universalidad en la obra mesiánica, universalidad con que da fin a su evangelio.

La «genealogía» de Mt termina con estas palabras: «Y Jacob engendró a José, el *varón* de María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo (Mesías)». Esta lectura es la críticamente cierta.

Pero la expresión «varón de María» debió de parecer algún tanto fuerte a algunos lectores, como si ello supusiese alguna relación matrimonial entre José y María, lo cual dio origen a otras dos lecturas en algunos códices [10].

No solamente por autoridad diplomática, de crítica textual, la primera lectura es la genuina, sino que se ve que las dos lecturas siguientes no tienen otra razón de ser que suavizar la expresión que podría parecer fuerte, al destacar la virginidad de María, con lo

[9] *Erklärung des Evang. n. Matth.* (1864).
[10] NESTLÉ, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 1,16.

que se acusa solamente en Jesús la generación «legal» de José. Pero, al explicitar que Jesús nació de María, el evangelista quiere destacar y preparar lo que va a ser el tema explícito de la segunda parte de esta sección: la concepción virginal de Cristo.

b) *El «modo» sobrenatural de la concepción de Cristo. 1,18-25*

Mt, lógicamente, después de exponer la «genealogía» de Cristo en su sentido de Mesías de Israel, por lo que la comienza en Abraham, va a exponer ahora el *modo* sobrenatural de esta generación.

Esta sección tiene tres partes bien marcadas. En la primera se narra el hecho histórico de esta concepción sobrenatural y las angustias y propósitos de San José ante este hecho; en la segunda se confirma este hecho con la profecía de Isaías sobre el Emmanuel, que no es otra cosa que el vaticinio de esta concepción virginal-sobrenatural de Cristo-Mesías; y en la tercera se destaca cómo José acepta, consciente y libremente, la paternidad «legal» de Jesús. Esta sección es exclusiva del evangelio de Mt.

[18] La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. [19] José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. [20] Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. [21] Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados. [22] Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice:

[23] «He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo,
Y le pondrá por nombre Emmanuel,
Que quiere decir «Dios con nosotros».

[24] Al despertar José de su sueño, hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo a su esposa. [25] Y sin haberla conocido, dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús.

ANGUSTIAS DE SAN JOSÉ. 1,18-21

Al regreso de su visita a Isabel, María «volvió a su casa» (Lc 1,56). ¿Qué casa era ésta? Todo dependía probablemente de saber si ya había celebrado las bodas o sólo los desposorios. Podía ser la casa de sus padres, sus familiares o la casa de su esposo.

Y el modo de esta generación fue así:

«Estando desposada [*mnesteytheises*] la madre de El, María, con José, antes que conviviesen [*synelthein*], se halló haber concebido del Espíritu Santo».

Se plantea a este propósito un problema clásico: cuando se descubre la concepción virginal milagrosa de Jesús, ¿María estaba sólo

«desposada» con José o era ya su verdadera «esposa»? ¿Qué valor tienen las expresiones que se usan aquí para narrar esto?

Tres términos entran aquí en juego; son los siguientes:

El verbo *mnesteyo*, casar o desposar; el verbo *synérjomai:* cohabitar, vivir juntos en una casa, o también, aunque raramente, relaciones conyugales; el tercer verbo es *paralambáno*, que significa recibir, y, según algunos, «retener».

Ante todo conviene destacar que la tradición cristiana se divide al precisar el estado de María a la hora de la concepción virginal de su Hijo. Así, se encuentran representantes que interpretan el verbo «convenir» del uso matrimonial, y que, en este caso, sería la afirmación por el evangelista de no haber mediado en esta concepción (v.18) ni antes del nacimiento (v.25) relación conyugal alguna. Tales San Juan Crisóstomo [11], San Ambrosio [12] y San Jerónimo [13].

No habiendo unanimidad en la tradición sobre este punto, parece lo más probable concluir, por la lectura del texto, que se trata del desposorio, por las razones siguientes:

a) El sentido normal del verbo *paralambáno* es el de «recibir». En la lengua griega profana se usa también para expresar el matrimonio. Si se quiere suponer que María ya estaba casada, «el verbo debiera entenderse en el sentido de retener, conservar, mantener; pero tal sentido no lo tiene *paralambáno*» [14].

b) En Mt, el verbo *paralambáno* siempre se usa en el sentido de tomar a uno por socio; no de retener.

c) El verbo *mnesteyo*, tanto en el griego clásico como en el de la koiné, puede significar indistintamente casar o desposar. Es el contexto el que ha de decidir.

d) El verbo *synérjomai* no parece que pueda significar en este pasaje de Mt relaciones matrimoniales, pues Mt mismo, o el traductor, expresa éstas en el mismo pasaje por el conocido eufemismo matrimonial hebreo de «conocer». Así dice probando la virginidad de María en la concepción y parto: «Y (José) no la conoció hasta que dio a luz su hijo» (v.25). ¿Por qué suponer que lo que es un término técnico hebreo, «conocer» *(yada')*, para indicar las relaciones conyugales, es expresado en el c.18 por un verbo que no es normal, cuando unos versículos después, y hablando del mismo tema, lo expresa por la traducción material del eufemismo hebreo técnico por relaciones conyugales?

Ni en contra de esto estaría el que se llame a José «varón» de María, si estuviese desposada. Ya que el desposorio en Israel tenía casi el valor jurídico de matrimonio, por lo que «varón» puede traducir indistintamente a «marido» o «desposado» [15]. Ni tampoco, por lo mismo, es objeción el que José piensa «repudiar» a María. Pues

[11] MG 57,42-44.
[12] ML 15,1635.
[13] ML 26,25.
[14] A. FERNÁNDEZ, *Vid. Jes.* (1954) 36. Ni los tres pasajes que se citan del N.T. tienen en el contexto este sentido (Flp 4,9; 1 Cor 1,3; Jn 1,11).
[15] ZORELL, *Lexicon* col.114-115.

este término, si bien es técnico para indicar la disolución de un matrimonio, como el «desposorio» tenía unas características tan especiales en Israel, no se podía «repudiar» a una «desposada» si no era mediante el «libelo de repudio».

Estando, pues, «desposados» José y María, antes de que José llevase a María a su casa—«antes de que conviviesen»—, en cuyo acto *(nissuin)* consistía el acto jurídico del matrimonio, se halló que María había concebido por obra del Espíritu Santo. Los «desposorios» se realizaban ordinariamente, para las jóvenes, entre los doce y trece años, y para los jóvenes, entre los dieciocho y veinticuatro años. Y el matrimonio se solía celebrar, para las primeras nupcias, al año siguiente al desposorio [16].

José debió de tener conocimiento de esto a la vuelta de María de visitar a Isabel. Eran los tres meses de su fecundación sobrenatural. El evangelista adelanta, pues aún no narró las angustias de José ante ello, que esta fecundación había sido por obra del «Espíritu Santo».

La expresión «por obra del Espíritu Santo» es una evocación del A.T. para indicar, no precisamente la tercera persona de la Trinidad, sino la acción «ad extra» de la divinidad. María había sido fecundada sobrenaturalmente por obra de la omnipotencia divina.

El sentido no es, naturalmente, que José u otras personas se encontraron con que María había sido fecundada por el Espíritu Santo, pues sería inútil la revelación posterior a José, sino que la encontraron, inesperadamente, fecundada. Y el evangelista adelanta ya la razón de ello.

Ante este hecho se produjo un desconcierto en José. Humanamente pensando, en absoluto, no sería temerario pensar en una infidelidad o en un atropello. ¿Qué hacer en esta situación, cuando el «desposorio» en Israel era ya un cuasicontrato formal de matrimonio?

Ante un caso de infidelidad en una «desposada», el prometido podía adoptar las siguientes actitudes:

a) Denunciarla, ante un tribunal, a la sinagoga local, para que se anulase «legalmente» el «desposorio»; o, considerándose la infidelidad en el «desposorio» como adulterio, podía pedir para ella la lapidación, conforme al Deuteronomio (22,23.24), a causa de las características tan especiales del desposorio en Israel, ya que era considerado para los efectos casi como el matrimonio.

b) Retenerla, celebrado el matrimonio, conduciéndola a su casa. Pero, aun reconociendo la inocencia de su esposa, ¿habría él de aceptar la paternidad «legal» de un hijo que no era suyo y las cargas consiguientes al hogar?

c) Podía «repudiarla», bien en público, excusándola y sin pedir castigo, o repudiarla privadamente, mediante «libelo de repudio» ante dos testigos y sin alegar motivo [17].

[16] STRACK-B., *Kommentar*... II p.303-398; BONSIRVEN, *Textes* n.1250 p.731, índice sistemático palabra «fiançailles».
[17] STRACK-B., *Kommentar*... I p.805.

d) Dejarla ocultamente, marchándose de Nazaret y dejando que las cosas se olvidaran.

Porque era «justo», San José no quiere «denunciarla», sino «repudiarla» en secreto.

Esta expresión «justo» *(dikaios)*, lo mismo puede significar un simple hombre virtuoso, un hombre que, por no tener pecado, no provoca la ira de Dios (Gén 18,23), que designar una persona dotada de virtudes eminentes: un santo (Mt 23,29). Entre estos dos extremos caben muchos matices [18]. El evangelista trata de indicar con ello, acaso más que la santidad eminente, la rectitud en su conducta ante Dios y ante los hombres.

La forma que pone de «repudiarla» *(apolysai)* secretamente, parece sugerir, ya que la palabra usada es el término técnico usado para «repudiar» (Mt 5,31-32; 19,3-7-9; Mc 2,4.11-12; Lc 16,18), en lugar de utilizarse otra cualquiera, v.gr., abandonar..., que el propósito de José era el «repudiarla», darle el «libelo de repudio» secretamente y sin fecha, para que así ella pudiese mejor salvar su honor.

Después que José tuvo varios días este conato de «repudiarla» y después que ya había reflexionado y dado vueltas a este asunto *(enthymethéntos)*, cuando pensaba ya ejecutar su plan, es la hora de la intervención divina. La escena pasa en sueños. José sólo se limita a recibir una orden, que le es transmitida por «un ángel del Señor». La comunicación del ángel es doble: una orden y una revelación del misterio que se ha realizado en su esposa.

José es llamado «hijo de David». Precisamente la obra de José, como descendiente de la casa de David, lo que Mt había ya probado en su «genealogía», es transmitir al niño los derechos mesiánicos por la vía «legal», que era la paterna.

No debe «temer» en tomar a María por su esposa. Lo que tenía indeciso a José era el misterio de su esposa. El misterio encerrado en María, y que el ángel le descubre, no puede ser un mal o deshonra para él, sino un privilegio, puesto que la fecundación de su esposa es obra de la acción omnipotente de Dios: es obra del Espíritu Santo. Este no es aquí la tercera persona de la Trinidad, sino, conforme al vocabulario del A.T., aquí reflejado, es la acción de Dios «ad extra». Es obra sobrenatural de la omnipotencia de Dios. José, en premio a su rectitud y al destino a que estaba llamado, tuvo una comunicación divina.

Cuando nazca ese niño, él le pondrá por nombre Jesús. En el A.T. se dan ya anticipadamente los nombres de personas que van a tener una misión especial (Gén 17,19). Pero aquí el contraste es fuertemente acusado: ella «dará a luz un hijo», pero tú «le llamarás Jesús». A pesar de que en la profecía de Isaías, que luego cita, deja que sea la madre la que dará el nombre al niño. La frase tiene un sentido central en el pasaje. José es el que va a transmitir al niño «legalmente» los derechos mesiánicos. Por eso, le «llamarás» en señal

[18] ZORELL, *Lexicon* col.315-316.

de aceptación de esta paternidad «legal», y, en consecuencia, de transmisión de estos derechos. Llamar a uno por su nombre indica frecuentemente, en lenguaje bíblico, el tomar posesión de aquello que se nombra (Sal 147,4; Jn 1,42). Así José aceptará la paternidad «legal» del Niño, y precisamente le llamará Jesús, que es su nombre propio y el que contiene la misión mesiánica que viene a realizar. Jesús es la transcripción del arameo Yeshúa, forma apocopada de Yehoshúa, es decir «Dios salva». Por eso su nombre era la cifra de su obra: «porque salvará al pueblo de sus pecados». El «pueblo» aquí es directamente Israel. En el horizonte judío del evangelio de Mt, «el pueblo» es Israel. Es una consideración parcial, pero no exclusiva de la obra mesiánica. Frente a los reyes y dinastías que se llamaban a sí mismos «Evergetes», bienhechores, y que tantas veces no eran más que tiranos, aparece aquí la obra mesiánica en su plano totalmente espiritual. Frente al mesianismo político y nacionalista esperado, se presenta aquí un mesianismo espiritual.

El va a salvar de los pecados. Nada se dice de la forma de realizarlo, ni de predicación a la penitencia, ni de sacrificio. Sin embargo, la forma exclusiva en que se vincula a este niño la salvación de los pecados, y su contraste con la obra del Bautista, que predicaba la penitencia, sin por eso salvar al pueblo, parece indicar que aquí esta salvación es obra vinculada especialmente al mérito de la persona de este niño. Además, la fórmula con que Mt transmite esta obra del Mesías, es la misma fórmula con la que se habla de Yahvé en los Salmos. Así se lee: «El (Dios) redimirá a Israel de todos sus pecados» (Sal 130,8). Jesús, el Mesías, realizará lo que se esperaba en el A.T. que haría el mismo Dios. ¿No será esto una sugerencia, ya en el comienzo del evangelio, de que ese niño era Dios?

La profecía del Emmanuel. 1,22-23

Una vez que el evangelista narró el modo de la concepción sobrenatural-virginal de Jesús, cita, para confirmarla, la célebre profecía de Isaías sobre el Emmanuel (Is 7,10-16). Mt ve en este hecho el cumplimiento del vaticinio de Isaías. La advertencia del cumplimiento es de Mt, como se ve por la semejanza en insistir en su evangelio sobre el cumplimiento de las profecías del A.T. en Cristo (Mt 2,15; 4,14; 12,17).

Precisamente sucede «para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta». La partícula con que Mt lo introduce: «para que se cumpliese», de suyo podría tener, no un sentido de finalidad, sino también de consecuencia o hasta simple acomodación, como es frecuente, lo primero en la koiné, y lo segundo, tanto en la literatura judía como en la bíblica. Pero el cumplimiento de la profecía está no tanto en la partícula griega introductoria cuanto en la misma valoración histórica de la profecía, y cuya interpretación auténtica hace además aquí Mt.

Es importante destacar que Mt se fije en esta profecía mesiá-

nica, ya que en la tradición judía había quedado aislada, debido, sin duda, a las dos corrientes opuestas sobre el origen del Mesías. Unos—literatura apocalíptica— sostenían una cierta preexistencia divina del Mesías en Dios, y cuya aparición sería gloriosa. La otra tendencia, que admitía un Mesías puramente humano, no dio especial importancia al nacimiento de éste, ya que se creía estaría oculto hasta el momento de su manifestación a Israel. Mt sabe, independientemente de la profecía, la concepción virginal de Cristo, que él narró. Además, esta profecía es mesiánica: *a)* por lo menos en sentido «típico», como se deduce de la condena de Pío VI de la obra de Isenbihel; *b)* pero no sólo los católicos, sino también varios autores no católicos, admiten que la profecía de Isaías es mesiánica en sentido literal directo [19].

Mt, al citar la profecía de Isaías, pone en lugar de la *'Almah*, que significa de suyo mujer casada, *virgen*, no solamente por depender en su versión de los LXX, que ya usan esta palabra exigida por todo el contexto, sino porque da la interpretación auténtica del texto de Isaías.

En Isaías, la que pondrá el nombre al niño es su madre; pero Mt dice, al referir la profecía, que le «llamarán», poniendo este llamar en forma impersonal, porque en realidad las gentes le «llamarían» así por el hecho de reconocerlo como tal: como el favor excepcional de Dios al pueblo. Lo que interesaba a Mt es impersonalizar, ya que es José el que recibe la orden de imponer el nombre personal al niño para aceptar con ello la paternidad «legal» de Jesús.

El evangelio de Mt, después de citar que el niño se llamará «Emmanuel», lo interpreta: «que quiere decir: Dios con nosotros». Esta interpretación no es de Mt, que, escribiendo su evangelio en arameo para lectores judíos, no le hacía falta interpretarles el nombre, ya que la simple lectura del mismo era la expresión de ese significado. La interpretación está hecha seguramente por el traductor griego del evangelio aramaico de Mt, al ser traducido para un público más amplio y no judío.

Ni hay oposición alguna al decir que al niño se le llamará Emmanuel cuando, dos versículos después, el mismo evangelista dirá que José «le puso por nombre Jesús» (v.25b), conforme al anuncio del ángel (v.21). Porque el nombre que se anuncia en Isaías es el nombre profético de Cristo, y el nombre de Jesús es su nombre propio y personal. El nombre profético sólo indica lo que significará para los hombres, en aquel momento, el nacimiento de ese niño. Será «Dios con nosotros» de un modo particular. Así, se lee en el mismo Isaías, cuando dice a Jerusalén: «Desde ahora te llamarás ciudad del Justo, ciudad Fiel» (Is 1,26), no porque hubiese de llamarse así materialmente, sino porque tenía desde entonces una cierta conveniencia a causa de la purificación que en ella haría Yahvé. O, como dice a este propósito San Jerónimo, «significan lo mismo Jesús que Emmanuel, no al oído, sino al sentido».

[19] STRACK-B., o.c., I p.74; CEUPPENS, *De proph. messian. in A. T.* (1935)p. 188-225.

JOSÉ ACEPTA LA PATERNIDAD «LEGAL» DE JESÚS. 1,24-25

Resuelta la angustia de José e ilustrado sobre el origen del niño que se guardaba en el seno de su esposa, y suficientemente adoctrinado sobre su obligación, José cumple lo que el ángel le «había mandado», que era doble: recibir a María por esposa y aceptar con ello la paternidad «legal» de Jesús. José entró así en el plan de Dios sobre la salvación del mundo.

Estando solamente «desposados», José llevó a cabo su «matrimonio» con María llevándola oficialmente a su casa, según era el rito fundamental y específico en Israel para celebrar el matrimonio.

Y como el intento directo del evangelista en este pasaje es demostrar la concepción y nacimiento sobrenaturalmente virginal del Mesías, hecho con la narración histórica y con el cumplimiento en ello de la profecía, por eso es por lo que dice, con su modo y valoración semita, que no la «conoció», verbo griego que traduce materialmente al hebreo «conocer» *(yada')*, eufemismo usado normalmente por las relaciones conyugales», «hasta que» *('ad)* dio a luz a su hijo.

Es de sobra conocido el hebraísmo «hasta que» *('ad-ki)*, traducido materialmente en este pasaje: «hasta que». Con esta forma sólo se significa la relación que se establece a un momento determinado, pero prescindiéndose de lo que después de él suceda. Es el modo ordinario de decir en hebreo. Así Micol, mujer de David, «no tuvo más hijos *('ad-ki) hasta* el día de su muerte» (2 Sam 6,23).

Además es construcción esencialmente semita, que no ha de traducirse materialmente, pues tiene frecuentemente sentido de *exclusión*. Como aquí. Así «María dio a luz *sin haber tenido relación* conyugal con José» [20].

Algunos códices ponen a continuación de «hijo» la palabra «primogénito», pero su lectura críticamente es considerada como una interpolación proveniente de Lc 2,7, para resaltar la virginidad de María.

Y conforme a la instrucción y orden del ángel a José, éste, nacido el niño, «le puso por nombre Jesús», y con ello le reconoció «legalmente» como su hijo, y así le transmitía «legalmente» en herencia los derechos mesiánicos que también tenía Jesús, pero cuya transmisión y reconocimiento «legal» se hacía por línea masculina.

CAPITULO 2

El capítulo 2 de Mateo tiene tres partes bien diferenciadas, aunque en íntima relación entre sí: *a)* la visita de los Magos (v.1-12); *b)* la huida a Egipto y matanza de niños en Belén (v.13-18); *c)* el retorno a Nazaret (v.19-23).

Este segundo capítulo de Mateo está estructurado dentro de la

[20] JOÜON, *L'évang... comte tenu du subst. sémit.* (1930) 4-5.

línea mesiánica de su evangelio. Después de presentar la genealogía «mesiánica» y la concepción y nacimiento virginal, haciendo ver con ello el cumplimiento de la profecía mesiánica de Isaías, presenta ahora, en otro cuadro, en la venida de los Magos de Oriente, el mesianismo universal de Cristo. Para algún autor esta escena tiene por finalidad hacer ver que ya, desde el principio, Cristo es rechazado y perseguido por los suyos (Schmid). Pero no es esto del todo evidente: la conducta de Herodes no es la del pueblo.

Si se sitúa prematuramente esta escena, es debido a que ella tiene lugar en la época del nacimiento de Cristo.

Los otros cuadros que se adjuntan, aunque alejados de este tema directo, vienen unidos a él por su relación histórica con el mismo. Estas escenas son exclusivas del evangelio de Mateo.

a) *La visita de los Magos. 2,1-12*

La primera parte del capítulo relata el episodio de la venida de los Magos.

[1] Nacido, pues, Jesús en Belén de Judá en los días del rey Herodes, llegaron del Oriente a Jerusalén unos magos, [2] diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos, que nació? Porque hemos visto su estrella en el oriente y venimos a adorarle. [3] Al oír esto el rey Herodes, se turbó, y con él toda Jerusalén, [4] y, reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Mesías. [5] Ellos contestaron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta:

[6] «Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ciertamente la más pequeña entre los príncipes de Judá, porque de ti saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo Israel».

[7] Entonces Herodes, llamando en secreto a los magos, les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella, [8] y, enviándolos a Belén, les dijo: Id a informaros sobre ese niño, y cuando le halléis, comunicádmelo, para que vaya también yo a adorarle. [9] Después de oír al rey, se fueron, y la estrella que habían visto en oriente les precedía, hasta que, llegada encima del lugar en que estaba el niño, se detuvo. [10] Al ver la estrella, sintieron grandísimo gozo, [11] y, entrados en la casa, vieron al niño con María, su madre, y de hinojos le adoraron, y, abriendo sus tesoros, le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. [12] Advertidos en sueños de no volver a Herodes, se tornaron a su tierra por otro camino.

El evangelista precisa el nacimiento de Cristo en Belén de Judá. La indicación de Judá es para diferenciar este pueblo de otro Belén situado en la tribu de Zabulón (Jos 19,15).

La escena es introducida bajo una indicación cronológica amplia. Sucede esta venida «en los días del rey Herodes». Es Herodes el Grande, que reinó del 37 al 4 antes de Cristo, ya que la cronología sobre el nacimiento de Cristo está mal fijada.

En esta época, así situada, relata la venida a Jerusalén de unos «magos de Oriente».

De las investigaciones hechas por G. Messina [1] *ex professo* sobre este tema de los magos, la palabra «mago» parece derivarse de la forma persa «maga», don, que es la revelación del Sabio del Señor *(Magda)* anunciada primeramente a Zoroastro. Y de aquí también el llamarse «magu» y «mogu»: participadores del don. Mago, pues, viene a ser discípulo de Zoroastro.

Aparte de una tribu de Media llamada así, los magos aparecen, en su primera época, como una casta sacerdotal de Media y Persia. Además se dedicaban al estudio de la sabiduría. Estrabón dice de ellos que eran «celosos observadores de la justicia y de la virtud» [2]. Y Cicerón dice que son «la clase de sabios y doctores en Persia» [3].

Se ocupaban, en concreto, de ciencias naturales, medicina, astrología, adivinación. Por su doble carácter de sacerdotes y sabios, formaban una casta de gran influencia en la corte. Y hasta formaban parte del consejo de los reyes. En una segunda época tardía, después de la conquista de Babilonia, degeneraron y pasaron a ser nigromantes y astrólogos en el sentido peyorativo. Entonces «mago» se hace sinónimo de astrólogo y cultivador de ciencias ocultas. San Jerónimo, comentando a Daniel, dice: «La costumbre y lenguaje popular toma los «magos» por gente maléfica» [4].

Los magos que aquí presenta el evangelio aparecen como personajes importantes y hombres dedicados al estudio, principalmente de los astros.

No eran, por tanto, reyes, como el lenguaje popular les asigna. No lo eran ni por su nombre de «magos», ni por su casta de origen, ni por su número. Ni se explica, si fuesen reyes, la forma como los recibe Herodes, ni el modo como ellos marchan a Belén.

Antes del siglo VI, ningún autor afirma expresamente que fuesen reyes. Nace esto precisamente por influjo del salmo 72, en el que se describe el mesianismo universal, diciendo que «los *reyes* de Tarsis y de las islas le ofrecerán dones (al Mesías)» (Sal 72,10.11). El primero que lo afirma es San Cesáreo de Arlés (c.470-543), en un sermón falsamente atribuido a San Agustín [5]. El arte los representa como reyes desde el siglo VIII [6]. En las pinturas de las catacumbas de Santa Priscila, de comienzos del siglo II, hasta las de los siglos III y IV, se los representa como *nobles* persas.

Sobre su número y nombre nada hay cierto. En las pinturas de las catacumbas y antiguos monumentos aparecen representados a veces dos (iglesia de los Santos Pedro y Marcelino, siglo III), cuatro en las catacumbas de Domitila (siglo IV); otras veces se los representa en número de seis. Y hasta llegan a doce en algunas represen-

[1] G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (1930).
[2] ESTRAB., XV 3,1; XVI 2,39; HEROD., VII 131.
[3] CICERÓN, *De divin.* I 1; II 42.
[4] *In Dan.* II 3.
[5] PATRIZI, *De evangeliis* t.2,321.
[6] H. KEKRER, *Die heiligen drei Könige in Lit. und Kunst* (1909) p.57.

taciones sirias y armenias [7]. Este número es usado por razones de simetría. Pero, ordinariamente, aparecen tres en las representaciones, sugeridos, sin duda, por los tres presentes que cita el evangelio. En la tradición occidental se ponen tres; parece que es Orígenes el primero que usa este número. Lo único que se sabe por el texto es que fueron varios, ya que usa la forma plural «magos». Más tarde se fija el número de tres por hacerlos representantes de las tres razas después del diluvio: Sem, Cam y Jafet. Ya desde el siglo XII se representa a Melchor, de color gris y larga barba, como representante de la raza de Jafet (Europa), y ofrece oro; Gaspar, joven y rubio, es representante de los semitas (Asia), y ofrece incienso; y Baltasar, moreno y con negra barba, es el representante de los camitas (Africa), y ofrece mirra.

Los nombres legendarios, y con frecuentes oscilaciones, les son dados en el siglo VII o principios del VIII, según aparece en un manuscrito de la biblioteca de París, y llevan los nombres de Bithisarea, Melchior y Gathaspa. Los hoy corrientes se los da, en el siglo IX, el historiador Agnello, en su obra *Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*. Pero todavía, en el siglo XII, Zacarías, obispo crisopolitano, trae nuevos nombres y nuevas interpretaciones sobre el significado de los mismos.

¿De dónde proceden? El texto dice que «de oriente», o mejor aún, «de las regiones orientales». Y ellos mismos dirán que vieron su estrella «en oriente». La referencia «en el oriente» es, sin duda, una referencia al punto cardinal. Pero al tratar de precisar la región concreta a la cual se refiere este «oriente», las divergencias de localización, entre los autores, es triple: Persia, Caldea, Arabia.

Persia.—Está en su favor el nombre y en que es el país originario de los «magos». La mayor parte de los Padres opinan por este país. En varias pinturas de las catacumbas aparecen los «magos» adorando al Niño, con capa corta y gorro frigio, vestidura de nobles persas. También aparecen como nobles persas en el mosaico del siglo IV en la basílica de Belén.

Caldea.—También Caldea—Babilonia—era país de «magos» astrólogos. Es pueblo que estuvo en mayor contacto con Israel, por lo que pudieron conocer mejor sus esperanzas mesiánicas. Sin embargo, no parece que, aun estando al oriente de Palestina, sea éste el calificativo bíblico de este punto cardinal. Pues, en Joel (2,20), el asirio-babilónico, el enemigo por excelencia de Israel, es llamado «el septentrional», porque las invasiones de este pueblo se hacían en Palestina por el norte. Lo mismo que el comercio de Mesopotamia con Palestina se hacía por las rutas de Siria. La Mesopotamia venía, por este concepto, a ser como país situado al norte.

Arabia.—Prácticamente era el país del «este», porque el comercio y las invasiones a Palestina se hacían por Moab y el Jordán. En

[7] WILPERT, *Le pitture delle catacombe romane* (1923) 173-186; LECLERCQ, art. *Mages:* Dict. Archeol. chrét. et Liturg.

la geografía palestina de la época el país por antonomasia del «este» era Arabia. El cual, además, está ocupado por las enormes regiones desérticas de Arabia, que separan ampliamente Palestina de Caldea. En estas regiones se encontraba el reino de los nabateos en donde residían gran número de judíos, con relaciones frecuentes con Palestina. Además, los productos que traen los magos son característicos aunque no exclusivos, de Arabia.

Es, pues, lo más probable que por estas «regiones orientales» se designa, en el relato de Mateo, alguna de las regiones situadas en esta gran zona de Arabia. Así lo afirman San Justino [8] y San Epifanio [9].

La llegada de los Magos a Jerusalén fue diversamente interpretada en la tradición. La opinión más frecuente en los Padres es que fue poco después del nacimiento del Niño. Lo hacen por la relación entre la estrella que ven al nacer el Niño y por suponer que no hubo dilación. Sería algunas semanas después. Sin embargo, la opinión ordinaria es que fue sobre año y medio después del nacimiento del Niño. La razón que alegan para ello es la inquisición que Herodes hace sobre el tiempo de la aparición de la estrella y la orden que, por razón de esta noticia, da de matar a los niños de «*dos años* abajo». La hipótesis de los que ponen esta escena antes de la purificación es insostenible, pues es increíble que, después de la escena de los Magos y de la inquisición de Herodes, se lleve al Niño poco después a Jerusalén, lo que era como ponerlo en manos de Herodes. Ni sería esto posible, ya que de Belén se van a Egipto, donde están hasta la muerte de Arquelao. Y la purificación era a los cuarenta días.

Los Magos alegan para venir a adorar al recién nacido Rey de los judíos que han visto «*su estrella* en oriente». En forma muy acentuada se habla de la estrella precisamente del Rey de los judíos.

En el mundo de la astrología, los hombres se consideran regidos por los astros. Pero también en la antigüedad estaba difundida la creencia de que el nacimiento de los hombres principales iba precedido por un signo celeste. Hasta aparece reflejado en los escritos cuneiformes.

Varias fueron las teorías propuestas sobre la naturaleza de esta «estrella» que vieron los Magos.

Así Kepler [10], en 1603, sostuvo que esta estrella no fue otra cosa que una «conjunción» de los planetas Júpiter con Saturno el 21 de mayo del 747 de Roma, tres años antes de la muerte de Herodes. Estas «conjunciones», según Kepler, debieron de producir en aquel mundo oriental de astrólogos un efecto sorprendente.

Orígenes proponía que se trata de un cometa. Estos, con su aparición tardía y su forma fantástica, se prestan a herir fuertemente la imaginación. En la antigüedad se los consideró frecuentemente

[8] MG 6,657ss.

[9] MG 42,785. 8 Mg 6,657n.

[10] HONTHEIM, *Die Konjunktion des Jupiter Saturn in Jahre 7 vor Chr.:* Der Katholik (1908) 187-195; KLUGER, *Der Stern vom Bethlehem:* Stimmen aus Maria Laach (1912) 481-492; C. SCHUMBERHER, *Stella magorum et coniunctio Saturni cum Jove annis 7 a. C.:* VD (1940) 333-339.

como mensajeros que anunciaban el nacimiento de un gran rey. Así, el nacimiento de Mitrídates casualmente fue precedido por la aparición de un cometa, lo mismo que sucedió en el nacimiento de Augusto.

Todas estas interpretaciones sobre la estrella que les aparece en ruta y sirve de guía, están al margen del texto, en el cual, o se trata, como algunos autores pretenden, de un recurso literario, o, de lo contrario, el evangelista manifiestamente presenta esta estrella con un carácter sobrenatural. Esto por las siguientes consideraciones: *a)* Las estrellas se mueven de este a oeste, como los cometas; y aquí va de Jerusalén a Belén, es decir, de norte a sur. *b)* La vieron en oriente y luego desapareció, para aparecérseles de nuevo después de más de un año. *c)* Camino de Belén les va guiando y caminando delante de ellos. *d)* La estrella de los Magos los «precedía», hasta que llegada *encima* del lugar en que estaba el Niño *se paró*». Todas estas características hacen ver que el evangelista presenta esta estrella como un fenómeno sobrenatural. Su semejanza puede encontrarse en lo que se lee en el Exodo: que «una columna de fuego, en la noche, iba delante de ellos» en el camino de Israel por el desierto (Ex 13,21).

Si el fenómeno aparece como sobrenatural, ¿cómo a su vista supieron los Magos que aquélla era precisamente «la estrella» que anunciaba el nacimiento del «Rey de los judíos»?

Los judíos en su «dispersión», en su cautividad de Babilonia y en su contacto con los persas, junto con la versión griega de los LXX, difundieron sus esperanzas en su Mesías. Más aún: ese Mesías se esperaba precisamente en aquella época. La aparición del Mesías por entonces era una expectación que reflejan los evangelios: el Bautista predicando la inminencia de la llegada del Mesías, lo mismo que los escritos de Qumrán y Flavio Josefo. La esperanza de este Mesías judío había trascendido al mundo pagano, hasta hacerse eco de ella varios autores. Virgilio tiene un célebre pasaje que parece inspirado en los *Oráculos sibilinos* en los que anuncia esta edad de oro, aunque los romanos lo entendieron de los Flavios. Y Suetonio escribe: «Era una antigua y firme creencia difundida por todo el Oriente que el imperio del mundo lo alcanzaría hacia esta época un hombre salido de Judea» [11].

Un nuevo elemento que contribuiría a explicar esto es si los Magos fuesen persas discípulos de Zoroastro. En su doctrina se esperaba un «Socorredor», que daría definitivamente el triunfo al principio del Bien, Ahura-Mazdah. Tanto que algunos Padres pensaron hasta en una posible profecía de Zoroastro sobre el Mesías. No hay tal influjo profético de Zoroastro, sino influjo judío sobre el ambiente persa-caldeo, como se nota por los *Oráculos de Yshtape*, en el que se ve claramente la tendencia a entretejer conceptos de la Biblia con ideas persas, tendencia que parece debida a algún escritor judío que quería tender un puente de transición entre el mundo

[11] JUSTINO, *Hist.* XXXVII 2; SERVIO, sobre la *Eneida* X 272.

conceptual judío y persa. Al estilo en que Filón relacionara la Biblia con el platonismo, ya que los persas, por su religión, estaban más cerca del judaísmo que otros pueblos [12].

Si ésta era la preparación ambiental, hacía falta otra. Los Padres se entretienen en comentar la suave providencia de Dios de llevar a unos astrónomos al conocimiento del Mesías mediante un signo celeste: «Lumen requirunt lumine». Pero una ilustración y moción sobrenaturales hubieron de ser el elemento definitivo.

Habiendo, pues, visto la «estrella del Rey de los judíos», se encaminan a Jerusalén. Allí suponían que estuviese. Así lo pensaron unos extranjeros.

No dice el texto que fueran directamente a Herodes. Supusieron que el acontecimiento tenía que ser del dominio de todos, ya que era un hecho de trascendencia nacional, por lo que se los introduce en Jerusalén, preguntando, sin más, dónde estaba el Rey de los judíos, que había nacido.

La simple presencia de los Magos no debió de ser un hecho de especial importancia ni sensación en las calles de Jerusalén. Su cortejo no debió de pasar de un cortejo caravanero algo más distinguido que los ordinarios. Pero Jerusalén estaba acostumbrada a la presencia de frecuentes caravanas y de tipos exóticos.

La noticia llegó hasta Herodes. Herodes el Grande era un caso patológico. El crimen era ordinario en él como medio de asegurar su trono. Si todo aquello le hubo de parecer una fantasía, temió que las esperanzas mesiánicas, tan acusadas por entonces, pudieran crearle revueltas y peligros políticos. Las revueltas podían llegar a Roma junto con delaciones de descontento, y así peligrar su trono. Como su policía organizada y su espionaje estaba montado en todas partes [13], y nada había acusado con relación a este asunto mesiánico, acaso no fue ajeno al pensamiento suspicaz y político de Herodes el que pudiera tratarse de una conjura contra él tramada desde fuera, ya que estos Magos llegaban preguntando por el nacido Mesías, porque precisamente venían a «adorarlo», lo que era reconocerlo por tal.

Ante esta noticia «se turbó Herodes y toda Jerusalén con él». La turbación de Herodes es muy explicable. Aunque fuese todo aquello una fantasía, podía renovar esperanzas mesiánicas y traer revueltas y posibles intervenciones de Roma. Pero ¿por qué con él se turbó «toda Jerusalén»? Esta frase es un poco redonda, pero ya indica que aquello trascendió al pueblo. ¿Fue por creerse que, en verdad, había nacido el Mesías? Unos catorce años después de esta escena, a la defunción de Arquelao, surgieron varios seudomesías [14]. Probablemente en esta «turbación» de Jerusalén se incluía un complejo de causas: el anuncio insólito del nacimiento del Mesías, el temor con ello a «los dolores mesiánicos», y en gran parte también el temor a las feroces represalias en sangre con que He-

[12] MESSINA, *El Sausyant nella tradizione iranica e la sua attesa:* Orientalia (1933) 170-198.
[13] JOSEFO, *Antiq.* XIV 10,4; 9,4.
[14] JOSEFO, *Antiq.* XVII 10,4-8; BI II 2,4; TÁCITO, *Hist.* V 9.

rodes terminaría todo aquello. Naturalmente, al turbarse Jerusalén con él, no quiere decirse que fuese por los mismos motivos.

Herodes obra astutamente, como era característico en él. Para esto convoca a «todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo».

El sanedrín era el Gran Consejo de la nación. Constaba de 71 miembros, divididos en tres grupos: príncipes de los sacerdotes, que eran los ex sumos sacerdotes y los representantes de las grandes familias sacerdotales; los escribas, que eran los cultivadores e intérpretes de las Escrituras, y los ancianos, que eran los representantes de los sectores importantes de la nación. El Consejo estaba presidido por el sumo sacerdote.

El que Mateo sólo cite en esta reunión a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, pudiera explicarse, o porque Herodes sólo reúne a quienes eran los que podían, como conocedores de la Escritura, responderle a sus deseos, o porque Mateo sólo destaca a estos dos grupos, que eran los que interesaban, aunque suponiendo que hubiese sido una reunión plenaria del sanedrín, como hace en otros casos. Herodes hacía ya mucho tiempo (a.30 a.C.) que se había desentendido del sanedrín por represalias, y porque, creciendo la oposición popular contra él, no quería darle un órgano oficial. No obstante, cuando le era oportuno, nombraba tribunales a su medida. Tal fue el que convocó para condenar a muerte a sus mismos hijos Alejandro y Aristóbulo y otro para su hijo Hircano. Por eso, esta reunión que cita Mateo puede haber sido, o una reunión del sanedrín que, a título excepcional, hizo con habilidad política hacia el mismo, y, sobre todo, en provecho suyo, o una simple reunión más o menos amplia de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, afectos a él, y que pudieran informarle de sus creencias sobre el lugar del nacimiento del Mesías. Y así les pregunta, no dónde nació, sino «dónde había de nacer el Mesías».

La respuesta que recibe de esta asamblea es que había de nacer en Belén de Judá, «pues así está escrito por el profeta» Miqueas. Miqueas había profetizado, en el reino de Judá, entre 735-690. El texto original de Miqueas dice así:

> «Y tú, Bethlehem Efrata,
> eres pequeña entre los miles de Judá:
> de ti saldrá para mí [un príncipe]
> que sea dominador en Israel» (Miq 5,2).

La palabra «millares» *(be'alpe)* puede significar que Belén no llega a las mil personas entre las ciudades de un millar en Judá, o que, aun teniendo mil personas, es pequeña entre las ciudades que tienen más de mil.

Pero Mateo, siguiendo un procedimiento conocido, cita sólo «quoad substantiam», presentándolo con una modificación, en función del cumplimiento de la misma, y destacando sólo lo que a él interesaba: que era el nacimiento del Mesías allí, y matizando la gloria que esto tenía que suponer para Belén.

A Herodes, cerciorado de este dato, no le interesaba más que proceder prontamente y con astucia, pues aun pareciéndole todo aquello una fantasía, no ignoraba que hasta podía ser un enredo o intriga política que le *preparaban*. Precisamente en su mismo palacio se habían urdido conjuras contra él bajo el pretexto de la aparición inmediata del Mesías, que terminaron en sangre [15].

Y para eso mandó llamar «en secreto a los Magos». Y, estando a solas con ellos, «les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella». Veía relación entre la aparición de la estrella y el nacimiento del Mesías que le anunciaban. Esta escena de llamar «en secreto» a los Magos para indagar por él mismo lo que pudiese está dentro de lo que la historia dice de Herodes. Josefo cuenta que Herodes mismo «frecuentemente, disfrazado con un traje de hombre privado, en las noches, se mezclaba entre las turbas para experimentar y saber por sí mismo lo que sentían de su reinado» [16].

Una vez bien interrogados y sondeados los Magos por Herodes, les suplicó fuesen a Belén con su misión, y, una vez encontrado el Niño, se lo comunicasen para que él fuese también a «adorarlo», es decir, ir a postrarse ante él, rindiéndole así el homenaje de acatamiento como a Mesías.

Estos, al ponerse en camino hacia Belén, vieron de nuevo la estrella. El efecto que les causó se describe con un semitismo: «se alegraron con gran alegría», debido a la ausencia de fórmulas específicas superlativas, y que el traductor griego vierte en toda su materialidad. La estrella aparece sirviéndoles de guía, hasta que les llegó a señalar el lugar: «parándose encima de donde estaba el Niño».

El evangelista dice que entraron en donde estaba el Niño, que era una «casa». ¿Se trata de una verdadera casa? ¿O es un eufemismo en Mateo por la «gruta»? Autores antiguos pensaron que, en efecto, «casa» era un eufemismo por «gruta». Así San Justino [17]. San Jerónimo, en cambio, habla varias veces de la «gruta» y no habla nunca del recuerdo ni de la presencia en ella de los Magos. No sería nada improbable que la expresión «casa» de Mateo tenga su sentido real. Situada esta escena sobre año y medio de distancia del nacimiento de Cristo, no es creíble que la Sagrada Familia hubiese permanecido albergada en aquella gruta circunstancial; parece lo natural que hubiesen ocupado una modesta casa. El v.22 sugiere además que se habían establecido en Belén.

Los Magos, entrando en la casa, encontraron en ella al Niño y a su madre. Al destacar aquí la presencia de María, sin decir nada de José, parece querer aludir con ello al nacimiento virginal, del que se ocupó ampliamente en el capítulo anterior.

Y «postrándose» en tierra, al estilo oriental, «le adoraron». Era el modo de rendir homenaje. Era la llamada «adoración». Los judíos conocían varios tipos de adoración o prosternaciones: *a)* una consistía

[15] JOSEFO, *Antiq.* XVII 1; 2,4; BI I 28,6; 29,1.4.
[16] JOSEFO, *Antiq.* XV 10,4.
[17] *Diálogo* LXXVIII, 5; *Prot. Sant.* XXI 3.

sólo en ponerse de rodillas; *b)* otra, de rodillas con las manos extendidas; *c)* otra, de rodillas tocando con la frente el suelo; *d)* y otra, tirados a lo largo en el suelo y tocando con la frente el polvo [18]. Ya en 327 antes de Cristo, Alejandro Magno obligó a los soldados a la *proskynesis*, que era arrodillarse, tocando el suelo con la frente, ante el Gran Rey, para «adorarle» como a una imagen viviente de la divinidad. Esta es la posición que, probablemente, según la descripción de Mateo, adoptaron los Magos para rendir homenaje al Niño-Mesías. No en el sentido de verdadera adoración.

Y con la «adoración», abriendo sus «tesoros», en el sentido de cofres o valijas donde traían sus presentes, como exige el contexto, le ofrecieron sus «dones», ya que en el uso oriental, en la visita a los reyes, se les ofrecía, en señal de reverencia, algunos presentes, que aquí consistían en «oro, incienso y mirra». Eran dones principescos. Así le ofrece la reina de Sabá a Salomón: «Traía un equipaje considerable de camellos transportando *aromas, oro* en gran cantidad y piedras preciosas» (1 Re 10,2.13).

El «incienso» y la «mirra» son gomas resinosas que proceden de la exudación de algunos árboles, que al quemarse despiden perfumes, muy del agrado y uso de los orientales. El «incienso» es producido por algunas variedades de la *Boswellia*, y la «mirra» es producida por el *Balsamodendron myrrha*.

Los Padres y la liturgia han pensado en un sentido simbólico de estos dones. Ya San Ireneo destacaba esto, diciendo: «Ofrecen la mirra a aquel que debe morir; el oro, a aquel cuyo reino no tiene fin; y el incienso, al Dios de los judíos, que ahora se manifiesta a los gentiles».

El «oro» aparece en los Salmos como ofrenda al Rey Mesías (Sal 72,15).

El «incienso» era usado especialmente en los sacrificios judíos en el templo de Jerusalén. El incienso cobraba así un sentido de ofrenda a Dios.

La «mirra», aparte de que era usada como perfume (Cant 3,6), era usada en embalsamamientos. Y así fue usada en el embalsamamiento del cuerpo muerto de Cristo (Lc 23,56; Jn 19,40.41).

Hecho esto, cumplido el objetivo de su viaje, los Magos, que estaban al margen de la astucia de Herodes en la misión que les había encomendado, son «advertidos» en «sueños» que no volviesen a Herodes

A propósito de la historicidad de este relato se alega el viaje que hizo a Nerón el rey *mago* Tirídates de Armenia. Schmid dice a este propósito en su *Das Evangelium nach Matthäus:* «Es imposible entender su viaje como un eco del viaje de obsequio que (según Dión Casio, LXIII, 1-7; PLINIO, N. H. XXX 1,16; SUETONIO, *Nero* 13) emprendió el rey mago Tirídates, con un gran séquito, el 66 d. C. para rendir homenaje al emperador Nerón «como a su dios, Mitra», para llevarle dones y volver a su tierra por otro camino. Los dos

[18] STRACK-B., *Kommentar*... I p.78.

relatos sólo tienen contacto en particulares superficiales y secundarios, y el de Mt es mucho más descarnado, menos grandioso, mientras la leyenda tiende a acentuar los elementos decorativos. Además, el relato de Mt llega a las fuentes de la primera comunidad cristiana en Palestina, y por ello muy anterior al viaje de Tirídates, que tuvo lugar el 66» (SCHMID, o.c., ver. it. [1957] p.72). Y con una frase vaga, aunque usual (1 Re 13,9.10) se habla de su partida por otra ruta, sea por ignorársela, sea por un simple cierre literario.

b) *La huida a Egipto y matanza de niños en Belén. 2,13-18*

[13] Partido que hubieron, el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto, y estate allí hasta que yo te avise, porque Herodes buscará al niño para quitarle la vida. [14] Levantándose de noche, tomó al niño y a la madre y partió para Egipto, [15] permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo: «De Egipto llamé a mi hijo». [16] Entonces Herodes, viéndose burlado por los magos, se irritó sobremanera y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en sus términos de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los magos. [17] Entonces se cumplió la palabra del profeta Jeremías, que dice:

[18] «Una voz se oye en Ramá,
lamentación y gemido grande:
es Raquel, que llora a sus hijos
y rehúsa ser consolada, porque no existen».

LA HUIDA A EGIPTO. 2,13-15

No dice el texto que la noticia de la partida de los Magos hubiese llegado a Herodes inmediatamente de su marcha.

Pero el cielo interviene para salvar al niño. El «ángel del Señor» se apareció a José en «sueños». Esta debe ser la noche siguiente a la partida de los Magos, pues Mateo dice que esta aparición fue cuando «habían partido». Y el ángel le notifica la necesidad de ponerse en salvo, pues Herodes va a buscar al niño para matarlo. El aviso se da a José como protector de la Sagrada Familia y padre «legal» del niño. El aviso, además, es una orden: «Toma al niño y a su madre y huye a Egipto». El término es expresivo: «huye» Los planes de Dios en la obra de su Hijo encarnado son «redentores». No es el milagro lo que le hace la vida fácil. Esta sola expresión es la mejor condena de toda la literatura apócrifa que hace de este viaje un camino triunfal: leones que se amansan a su paso, palmeras que se inclinan para darles sombra y proporcionarles con sus dátiles alimento, los ídolos de Egipto que se rompen ante la presencia del niño Dios.

La orden fue cumplida inmediatamente, pues José, «levantándose de noche..., partió para Egipto».

Pocas cosas tan fuertes como esta «huida» de la Sagrada Familia. Un rey que es un tirano y un loco, hace «huir» a Dios, a la madre de Dios y a su padre «legal», en una jornada de unos cinco días por un desierto, para salvar su vida.

Egipto era el país clásico de refugio político. Era provincia romana, gobernada directamente por un prefecto, y fuera, por tanto, de la jurisdicción de Herodes. Toda injerencia en ella por parte de Herodes podría acarrearle serias represalias políticas. En los primeros años de la era cristiana, los judíos tenían colonias florecientes en Alejandría y Heliópolis. En Alejandría ocupaban dos de los cinco barrios de la ciudad. Filón calculaba en un millón los judíos que vivían en Egipto. Allí formaban corporaciones ricas y altruistas que prestaban socorro a sus conciudadanos. J. Juster [19] enumera una larga lista de ciudades egipcias en las que moraban colonias de judíos. La providencia de Dios los lleva a un lugar políticamente seguro, Egipto, y los pone entre colonias de sus conciudadanos. Así podrían ser atendidos por ellos, vivir su vida y hablar su lengua.

De Belén a Egipto tenían dos caminos. Uno el ordinario, por la vía de la costa, hasta llegar al Waddi el-Arish, el «torrente de Egipto», que era el límite. Iba por Ascalón y Gaza, en la Filistea, y seguía después por Raphía hasta Casium y Pelusa. Era el más ordinario y el más fácil. El otro era internarse en el desierto por Hebrón y Berseba, para tomar algunos caminos secundarios que los adentrasen en Egipto. ¿Qué ruta tomaron? Se piensa que por el desierto, ya que tomar la vía de la costa, que era la más fácil y ordinaria, también era la más peligrosa, pues la podría vigilar especialmente la policía de Herodes si se descubría o sospechaba la huida de alguno de Belén. De Belén a El Cairo hay unos 500 kilómetros, lo que supone, a pie o en caravana, unos catorce días de camino.

¿Dónde se estableció la Sagrada Familia? No se sabe. En el viejo Cairo se muestra la iglesia copta de Abu-Sargah como lugar de residencia de la Sagrada Familia; otras tradiciones señalan el monasterio de Koskâm, cerca de Asmuniaím, en el medio Egipto. Otra tradición, que parece llegar hasta el siglo v, los hace remontar el Nilo hasta llegar a la ciudad de Hermópolis, en el alto Egipto. Todas estas tradiciones están desprovistas de verdadero fundamento histórico.

San José «recibió» la orden de permanecer allí hasta nuevo aviso del ángel. Al nuevo aviso de retorno, Mateo dice que se cumpliría lo que había pronunciado el Señor por su profeta: «De Egipto llamé a mi hijo». La cita es del profeta Oseas (11,1). En sentido «literal», esta frase de Oseas se refiere a que Yahvé, por amor, «llamó», sacó a Israel de la cautividad y destierro de Egipto. Esto en Oseas no es una profecía, sino una exposición del amor de Yahvé a Israel, su pueblo, «su hijo». Mateo, que en su evangelio está destacando el cumplimiento de las profecías mesiánicas del A. T. en Cristo, ha visto en esta escena evocada por Oseas una semejanza

[19] J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain* (1914).

de situaciones que le permite evocar ante ello las palabras del profeta. Piensan algunos autores que Mateo lo aplica en sentido «típico». Sin embargo, no hace falta recurrir a este sentido. Puede explicarse muy bien por un procedimiento usual rabínico, «de minore ad maius». Si Oseas pudo decir eso de Israel, «mi hijo», esto mismo podía decirse «a fortiori», puesto que Dios lo hacía con más amor y llamaba de aquel destierro a su verdadero Hijo.

La fórmula que para esto usa Mateo griego: «*a fin* de que se cumpliese lo dicho por el profeta», no tiene necesariamente en la koiné ni en Mateo un sentido de finalidad, sino que puede tener el sentido amplio de cumplirse así aquello dicho por el profeta por cierta semejanza con el caso presente.

MATANZA DE NIÑOS EN BELÉN. 2,16-18

Cuando al cabo de dos o tres días, en que el retorno de los Magos no se hizo, según lo convenido, produjo esto en Herodes una de esas reacciones habituales y brutales en él. Considerándose «burlado» por aquellos Magos, «se irritó grandemente». Se mezclaron en él lo que consideró injuria burlesca y temor de alguna posible conjura. Y el zorro se transformó en lobo. Y temiendo en una conjura solapada de tipo mesiánico como las que hubo en su misma corte o que pudiese quedar alguna semilla de aquella expectación o conjura, dio la orden brutal de que se «matase en Belén y su término a todos los niños de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los Magos».

Esta reacción es un caso normal en aquella psicología patológica de Herodes. Este no tenía otra obsesión que conservar su trono. En orden a esto sacrificaba cuanto fuera necesario. El crimen era para él una medida política normal para mantenerse en aquel trono, que, además, era usurpado. Así, según cuenta Josefo, mandó matar a su yerno José, a Salomé, al sumo sacerdote Hircano II, a su mujer, a la que, por otra parte, idolatraba, la asmonea Mariamne; al hermano de ella, Aristóbulo; a la madre de éstos, Alejandra; a los mismos hijos de él: Alejandro, Aristóbulo y Antípater—a éste cinco días antes de su misma muerte—; a Kostobaro, noble idumeo; a otra mujer llamada también Salomé, a Bagoas y a todos los siervos que habían concebido ciertas esperanzas mesiánicas; y hasta hizo que se encerrase en el anfiteatro de Jericó a todos los nobles judíos, y dio la orden de que a su muerte se los matara a todos a flechazos, aunque, estando prisioneros, la orden no se cumplió [20]. En este ambiente de crimen, nada significaba para Herodes el dar la orden de matar un grupo de pequeños aldeanos, máxime cuando el mismo Josefo cuenta que, cuando hizo encerrar en el hipódromo de Jericó a los *nobles* judíos para que se los «matase» a su muerte, «quería ensañarse cruelmente en todos, lo mismo en los culpables que en los *inocentes*».

[20] JOSEFO, *Antiq.* XVII 1,1; 2,4; 3,3; BI I 28,6; 29,1.

El evangelio no dice que toda esta matanza de niños fuese el mismo día ni con el aspecto simultáneamente trágico con que lo representa el arte.

La orden de Herodes fue de matar a estos niños en Belén y «en su término». La expresión usada indica bien que se refiere, no a otros pueblos circunvecinos, sino a lo que constituía el radio de Belén: el núcleo del pueblo y sus pequeños suburbios.

Sobre el posible número de estos inocentes niños asesinados se han dado cifras puramente fantásticas.

Como cifra normativa se puede tomar la frase de Miqueas. En tiempo de Miqueas, Belén era «pequeña» entre las ciudades de mil habitantes. Se podría suponer normativamente que, tanto en tiempo de Miqueas como en tiempo del nacimiento de Cristo, Belén pudiese tener sobre 1.000 habitantes.

Concretamente, Belén en 1940 tenía 7.000 habitantes. Y desde el 1 de abril de 1938 al 1 de abril de 1940 nacieron 561 niños; de éstos, 262 varones y 299 hembras [21]. Si Belén tenía en los días del nacimiento de Cristo unas 1.000 personas, le correspondería en dos años el nacimiento de unos 80 niños. Pero, siendo el índice de mortalidad infantil en la actualidad casi la mitad antes de llegar a los cinco años, y siendo aproximadamente igual el número de nacimientos de niños y niñas y suponiendo que Herodes no tuviese interés en mandar matar a las niñas, acaso se pueda aceptar como verosímil el número de estos niños inocentes en unos 22.

La Iglesia los venera por santos y como a mártires. De ellos dice bellamente San Agustín qne «con razón pueden llamarse primicias de los mártires los que, como tiernos brotes, se helaron al primer soplo de la persecución, ya que no sólo por Cristo, sino en vez de Cristo, perdieron la vida» [22].

Ante aquella crueldad, dice Mateo se cumplió lo que dice Jeremías:

> Una voz se oyó en Ramá,
> lamentación y gemido grande:
> es Raquel, que llora a sus hijos
> y rehúsa ser consolada, porque no existen.

La cita es de Jeremías (31,15). Históricamente, este pasaje de Jeremías se refiere a la escena de las concentraciones de judíos que Nabucodonosor hizo en Ramá para ser deportados a Babilonia (Jer 40,1; cf. 31,18-20). Ramá estaba enclavada en la tribu de Benjamín; corresponde a la actual er-Ram, a unos nueve kilómetros al norte de Jerusalén [23], y Jeremías, por una figura retórica oportuna —prosopopeya—, había evocado a la madre de Benjamín y José, Raquel, que, además, era considerada como uno de los grandes antepasados del pueblo de Israel, y la evoca como llorando a estos prisioneros que marchan a la cautividad. La evocación se hacía

[21] FISHER, *El Oriente Medio* (1952) 267; HOLZMEISTER, *Quot pueros urbis Bethlehem Hero- occiderit (Mt 2,16)*: VD (1935) 373-379.

[22] *Serm.* 10 *de Sanctis.*

[23] ABEL, *Géograph. de la Palest.* (1938) II 427; RUFFENACH, *Rachel plorans filios suos*: 24) 5-7; BOVER, *El sepulcro de Raquel*: EstB (1928) 227-237.

además geográficamente muy oportuna, porque, según una tradición (1 Sam 10,2), su tumba se encontraba en estos parajes.

Sin embargo, cabría preguntarse por qué Mateo evoca ahora este pasaje, puesto que la matanza de estos niños tiene lugar en Belén, que está enclavado en la tribu de Judá, como el mismo Mt dice (2,1). Y Raquel no era madre de Judá, sino que éste era hijo de otra mujer de Jacob, llamada Lía (Gén 29,35).

Mateo sabe que no se trata del cumplimiento de una profecía, pues se trata de una escena histórica referida por Jeremías y evocado este pasaje poéticamente por él. Raquel fue siempre considerada como uno de los grandes antepasados de Israel. Y la analogía de situaciones —castigos en el pueblo de Israel— le permitía reevocar la escena *literaria* de Jeremías. Así, en este sentido amplio, Raquel podía llorar a estos hijos suyos inocentes. Pero la evocación de Mateo se hacía más natural, ya que había otra tradición según la cual el sepulcro de Raquel se encontraba «en el camino de Efrata, que es Belén» (Gén 35,19). En esta evocación de Raquel se quería personificar el duelo nacional ante aquel crimen.

c) *El retorno a Nazaret. 2,19-23*

La tercera sección de este capítulo expone el retorno de la Sagrada Familia de Egipto, y justifica el motivo histórico de este retorno y hace ver luego cómo con ello se cumplía también un anuncio profético *mesiánico*, según el cual Jesús había de ser denominado «Nazareno».

> **19 Muerto ya Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto 20 y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque son muertos los que atentaban contra la vida del niño. 21 Levantándose, tomó al niño y a su madre y partió para la tierra de Israel. 22 Mas, habiendo oído que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, temió ir allá, y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea, 23 yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno.**

EL RETORNO A NAZARET. 2,19-23

Después de la muerte de Herodes, otra vez el ángel del Señor se aparece «en sueños» a José en Egipto, para ordenarle la vuelta a Israel, conforme le había dicho, porque ya «habían muerto los que atentaban contra la vida del niño».

Herodes murió poco antes de la Pascua del 750 de Roma.

Según el aviso del ángel, habían muerto «*los que atentaban* contra la vida del niño». Naturalmente, la forma plural aquí empleada no alude a otras gentes interesadas en la muerte del niño, máxime una vez muerto Herodes. La forma plural no es más que una reminiscencia literaria del libro del Exodo, cuyo estilo literario tantas

veces influye en las redacciones. Allí se dice a Moisés, que estaba escondido en Madián: «Ve, retorna a Egipto, pues ya han muerto los que buscaban tu vida» (Ex 4,19), que era, como el texto dice, el faraón (Ex 2,15.23).

Herodes nombró en su testamento a Arquelao, hijo suyo y de su mujer la samaritana Maltace, heredero del trono de Judea con el título de «rey», aunque el César sólo le concedió el título de «etnarca».

Ya desde el comienzo de su gobierno, incluso antes de ser confirmado por Augusto, Arquelao mostró una gran crueldad. Pocos días después de la muerte de Herodes, Arquelao hizo aplastar en el mismo atrio del templo una sedición popular, causando tres mil muertos. Nueve años después tuvo que ser depuesto por Augusto, a causa de sus violencias, a petición de sus súbditos, pasando Judea a ser provincia romana, y siendo él desterrado a Viena, de Galia [24].

Esto explica bien la conducta prudente de José de no ir a vivir a Judea, seguramente a Belén, ya que caía bajo la jurisdicción de Arquelao, y siempre era un peligro para el niño el estar al arbitrio de aquel déspota.

Por eso se viene a establecer a Nazaret, donde habían vivido, que estaba en Galilea, y que había sido dada por Herodes, y confirmada su decisión por Augusto, a Antipas. Este, a pesar de su sensualidad y astucia, era de tendencias muy distintas, y se mostró benévolo en su gobierno.

Nazaret en la época de Cristo era un villorrio insignificante, que no es citado nunca, fuera de los documentos cristianos, hasta el siglo VIII d. C., en una elegía judía de Kalir [25].

Cuánto tiempo haya durado la estancia de la Sagrada Familia en Egipto no se sabe. Herodes murió sobre la Pascua del 750 de Roma. Arquelao fue allá a obtener la autorización del César, y volvió en el otoño del mismo año. Como no se sabe el tiempo transcurrido entre la matanza de los Inocentes y la muerte de Herodes, no es posible hacer un cálculo. Acaso pueda cifrarse su estancia en algo más de un año.

El sentido profético de llamarse Nazareno. 2,23

Según Mateo, esta ida de Jesús a Nazaret se hizo, en sus altos motivos, «para que se cumpliese lo dicho por los profetas: que sería llamado Nazareno».

El problema que esta afirmación de Mateo crea es clásico, y aún no se propuso una solución definitivamente satisfactoria. Pero, no encontrándose esta «profecía» en la Escritura, son varias las soluciones que se han propuesto. Se trataría de una interpolación que, por efecto de una glosa primitiva, pasó luego al texto; o de una profecía perdida; nazareno estaría como sinónimo de despreciable, atendiendo a lo insignificante de Nazaret; estaría en función de la

[24] Josefo, *Antiq.* XVII 9,1-3; BI II 1,2-3.
[25] Strack-B., *Kommentar...* I p.92.

raíz *netser*, «retoño», evocándose así el anuncio mesiánico de Isaías, etcétera [26].

Probablemente, y reconociéndose lo problemático aún del tema, parece que aquí se trata de un caso de simple valor literario, no estrictamente profético (al modo que Mateo evocó el lamento de Raquel sobre los Inocentes), y que está construido sobre el juego de palabras, tan del gusto oriental, entre Nazaret y Nazoraios, evocándose con ello, más que el desprecio, el «retoño» *(netser)* mesiánico de Isaías o el «retoño» *(tsemah)* de los profetas, y con lo cual Mateo, en su evangelio de tesis mesiánica, destacaba por este procedimiento, una vez más, y por un nuevo motivo, el valor providencialmente *mesiánico* de Cristo, al venir a establecerse en Nazaret. Allí iba a crecer este «retoño» y de allí salir para su obra mesiánica.

CAPITULO 3

El capítulo tercero está destinado a exponer el comienzo de la vida «pública» de Cristo. Es el tema central de las catequesis primitivas. Tiene dos partes muy marcadas: *a)* la predicación del Bautista, preparando a Israel a la recepción del Mesías (v.1-12); *b)* el bautismo de Cristo (v.13-17).

a) *La predicación del Bautista preparando a Israel a la recepción del Mesías. 3,1-12* (Mc 1,1-8; Lc 3,1-18; Jn 1,19-36)

El momento de la predicación del Bautista para preparar a Israel a recibir al Mesías es de una importancia tal, que los cuatro evangelistas lo destacan.

Lucas, en el relato de la infancia, lo pone «morando en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel», en donde «crecía y se fortalecía en espíritu» (Lc 1,80). Allí se preparó el Bautista hasta este momento histórico. El Bautista se había preparado para esta misión en vida de austeridad y penitencia. Ni podía ser ajeno a él el conocimiento de toda una atmósfera sobrenatural que hubo en torno a su nacimiento y a la concepción y nacimiento del Mesías, su «pariente» según la carne. Gracia externa e interna le llevaron a esta cuidadosa preparación para su misión de precursor del Mesías. Una moción de Dios vino sobre Juan, y éste comprendió que había llegado el momento de su misión pública de precursor, en Israel, del Mesías.

1 En aquellos días apareció Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, 2 diciendo: Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca. 3 Este es aquel de quien habló el profeta Isaías cuando dijo:

«Voz del que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
haced rectas sus sendas».

[26] Holzmeister, *Quoniam Nazarenus vocabitur:* VD (1937) 21-26; Lyonnet, *Quoniam Nazaraeus vocabitur:* VD (1944) 195-206.

[4] Juan iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura y se alimentaba de langostas y miel silvestre. [5] Venían a él de Jerusalén y de toda Judea y de toda la región del Jordán, [6] y eran por él bautizados en el río Jordán y confesaban sus pecados.

[7] Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? [8] Haced frutos dignos de penitencia, [9] y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. [10] Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego.

[11] Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. [12] Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible.

El escenario

Juan el Bautista tiene por escenario de su actuación de precursor «el desierto de Judea» (Mt). No es un desierto arenoso, como el Sahara, sino un terreno abrupto, pedregoso y estéril. Sólo en la primavera logra en algunas partes algo de verdor. Tiene 80 kilómetros de largo, 20-25 de ancho y una superficie de unos 1.700 kilómetros cuadrados de superficie [1]. Esta zona inhóspita fue el teatro de las meditaciones de Juan. Era un lugar apto a la vida eremítica.

Sin embargo, choca, en esta redacción, cómo el Bautista utiliza el «desierto» precisamente para su acción de apostolado mesiánico. Pues a él van a venir «multitudes» de Jerusalén y Judea, para ser bautizadas en el Jordán. Pero su explicación la da explícitamente San Lucas: «Y vino el Bautista *por toda la región del Jordán*, predicando un bautismo de penitencia...» (Lc 3,3). En ella había abundantes poblados.

Probablemente hubo también en la elección del «desierto» para la preparación mesiánica del Bautista otra razón de tipo ambiental. Los documentos de Qumrân han hecho ver que esta comunidad se había retirado al «desierto» precisamente para esperar allí la hora mesiánica. Así se dice en la *Regla de la comunidad:* «De acuerdo con estas determinaciones, se alejarán de los hombres impíos *para ir al desierto* y *preparar allí* el camino de El (Dios), como está escrito: «En el desierto preparad el camino de Yahvé..., allanad en la estepa un sendero a nuestro Dios» [2].

¿Tuvo algunos contactos el Bautista, en su primera fase de retiro, con estas comunidades de Qumrân? Es hoy un tema de interés, y que no sería improbable. Precisamente en Qumrân aparecen acusadas prácticas penitenciales y baños sagrados. Ni aquel ambiente, geográficamente cercano al suyo, pudo serle desconocido.

[1] Abel, *Géograph. de la Palest.* (1933) I 104ss; cf. ib. 436.
[2] Vermés, *Les manuscrits du Désert de Juda* (1953) 149-147.

Sin embargo, la actividad del Bautista no se limitaba a ejercerla en un solo lugar de aquella zona. Al menos, en una primera fase, Juan desplegó una actividad de apostolado yendo «por toda la región del Jordán, predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados» (Lc 3,3). Este pasaje de Lucas sitúa bien la interpretación de Mateo, cuando dice que apareció el Bautista «predicando en el desierto de Judea». Juan era un predicador «volante». Esto fue lo que provocó aquel movimiento de masas de toda la región de Judea en torno a él, pues «venían a él de Jerusalén y de toda la Judea y de toda la región junto al Jordán» (Mt 3,5; Mc 1,5; cf. Lc 3,7). En ocasiones, el Bautista tenía lugares especiales donde bautizaba. Los sinópticos sólo lo sitúan en esta zona, pero el cuarto evangelio hace ver que su dinamismo de apostolado llegó hasta Betania, en Transjordania, donde bautizaba, y que era en una ensenada hecha por el río; y también bautizaba en Ainón, cerca de Salim (Jn 3,23), sobre el curso medio del Jordán, en la Cisjordania, identificada ya a fines del siglo IV a 12 kilómetros al sur de Beisán (Escitópolis), por Eusebio en su *Onomasticon* [3]. Eran razones de apostolado y de conveniencia el ejercer el bautismo, a veces, en determinados lugares; posiblemente las crecidas del Jordán le llevaban a determinados vados, que se prestaban mejor para ejercer estos bautismos, como en el caso de Ainón, «donde había mucha agua y venían a bautizarse».

Evocación de Isaías sobre el Bautista

Los tres sinópticos, al hacer la presentación del Bautista en funciones de precursor, evocan un pasaje del profeta Isaías. Mc trae además los versos de Malaquías. Mateo y Lucas se limitan al pasaje de Isaías, aunque Lc lo trae con más amplitud. Mt trae el primer versículo del pasaje, en el que se da ya toda la sustancia del mismo.

El pasaje de Isaías en el original hebreo dice así:

> [3] Una voz grita:
> Abrid camino a Yahvé en el desierto,
> allanad en la soledad el camino de nuestro Dios.
> [4] Que se rellenen todos los valles
> y se rebajen todos los montes y collados;
> que se allanen las cuestas
> y se nivelen los declives.
> [5] Porque se va a mostrar la gloria de Yahvé,
> y la verá toda carne a una (Is 40,3-5).

Como se ve, Mateo sólo cita el primer versículo, pero que, en sustancia, contiene el pensamiento repetido de los siguientes. Mt lo toma de la versión de los LXX.

El pasaje de Isaías alude a la vuelta de la cautividad de Babilonia. Yahvé los conduce. El profeta, siguiendo las costumbres orientales para las visitas a los pueblos de los reyes y grandes personajes,

[3] Abel, *Exploration de la vallée du Jourdan* (1913) 220-223.

pide, poéticamente, que se preparen el camino y la zona desértica por donde deberían pasar para volver [4]. Yahvé volvía a reinar en Israel. La evocación era totalmente sugestiva. El Bautista era el precursor, que anunciaba la inminente llegada del reino de los cielos. Si la evocación podía quedar en una analogía poética para proclamar, sin más, la grandeza del que llegaba y su obra, la proyección o adecuación que hace aquí el evangelista, al aplicar el texto de Dios, Yahvé, a Cristo, seguramente lo hace en una adecuación de identidad, así como la «rectificación» que pide alude a una recta preparación de las vías morales, que era precisamente el oficio del Bautista. Sin embargo, adaptan el texto a la situación geográfica del Bautista, al decir: «Voz del que clama *en el desierto...*»

Descripción del Bautista

La descripción de la figura ascética del Bautista es omitida por Lc. La traen Mt y Mc, dando de él su vestido y su comida.

Vestido.—Aparecía con un vestido tejido de «pelos de camello» (Mt-Mc). Por vestidura ponen tanto Mt como Mc una palabra *(himátion)* genérica por vestido, ya que lo mismo podría significar la túnica que el manto. Si quisiera precisarse más, habría que pensar que, si por razón de la austeridad penitencial llevaría preferentemente la túnica, el sentido profético con que aparece evoca «el manto peludo» que aquéllos usaron en su oficio (Zac 13,4).

La vestidura, su túnica, estaba tejida «de pelos de camello». Es un tejido áspero y duro. Los beduinos palestinos tejen todavía sus capas de pelos de camello o de cabra. Acaso pudiera ser una piel de camello disecada o curtida, y que la vestía encima. Usando, además, «un ceñidor de cuero». Flavio Josefo, unos veinticinco años después de esta aparición del Bautista, queriendo seguir un ideal ascético, teniendo ya casi los dieciséis años, se retiró, después de haber sido esenio, a hacer vida con un ermitaño llamado Bann, que vivía «en el desierto» y que se vestía de lo que «producían los árboles» [5].

La descripción del Bautista refleja la indumentaria de austeridad profética que traía el profeta Elías. Cuando el rey de Israel Ozías estaba a punto de muerte, el profeta Elías sale al encuentro de sus mensajeros que iban a consultar por su salud al dios de Accarón, y lo describían al rey diciendo: «Era un hombre vestido con pieles y con un cinturón de cuero a la cintura» (4 Re 1,8; cf. Zac 13,4). Así se presenta al Bautista con la evocación del profeta Elías, precursor del Mesías.

Alimento.—El alimento que usaba era el que espontáneamente podía hallar, y que era «saltamontes» *(akrídes)* y «miel silvestre».

Las «langostas» que citan los evangelistas son los «saltamontes». Eran conocidos en la antigüedad como comida. Ya en el Levítico se declara que es animal no inmundo la «langosta», y que lo «comeréis» (Lev 11,22). Lo mismo dice la Mishna, en donde se hace una más precisa distinción entre langostas inmundas y no inmundas [6].

San Jerónimo testifica que, en sus días, eran el alimento de los orientales pobres, y sobre todo de la gente nómada o beduina [7]. En una tradición judía hay un rasgo que demuestra cómo estas langostas secas constituían ya en los tiempos antiguos un artículo de venta. Los comerciantes—se dice—«las rociaban con vino» para darles un aspecto atrayente» [8]. Hoy mismo «los árabes las comen después que les han quitado la cabeza, las alas y la parte posterior; luego las mezclan con dátiles... o las tuestan al fuego y las comen como un trozo de carne», o también las secan para conservarlas [9].

La «miel silvestre» aparece citada en la Escritura varias veces. Es la miel que las abejas dejan libremente en las cavidades de las rocas, en las cortezas de los árboles o en otros lugares.

Pero también se llama «miel silvestre» a las exudaciones de ciertos árboles; de los cedros habla Hipócrates, y de las palmeras de Jericó, Flavio Josefo [10]. De esta miel de las palmeras de Jericó dice Josefo que apenas cede en suavidad a la otra, lo mismo que la miel silvestre depositada en las cavidades de las piedras y rocas. A esta miel procedente de exudaciones de árboles también se la llama «miel silvestre» [11]. Pero, «como no había sobre los bordes del Jordán ni rocas ni flores del campo, la miel hubiese sido allí una fortuna muy rara, en lugar de representar un alimento vulgar» [12].

Pero también hay otra exudación del arbusto *Tamarix mannifera*, llamada «miel», aunque de gusto insípido, semejante a la que los monjes del Sinaí recogen anualmente en algunas cantidades. Como, en cambio, en esta región del Jordán se da la *Tamarix mannifera*, que es la exudación de este arbusto, a la que, según Suidas, los ebionitas llamaban también «miel silvestre» [13], concluye Lagrange: «Estando los bordes del Jordán cubiertos de *Tamarix*, pensamos que son estos arbustos los que proporcionaban a Juan una comida insípida» [14]. Todo ello era el signo de la austeridad de vida que llevaba en el desierto el Bautista. Del ermitaño Banno, con el que hizo vida de retiro por algún tiempo Flavio Josefo, dice de él que se alimentaba sólo de «las cosas que se producían espontáneamente» [15].

Por Lucas se completa la pintura de la austeridad del Bautista, al decir que «no comía pan ni bebía vino» ni «licores embriagantes» (Lc 1,15; 7,33). Con lo que describe su vida de consagración a Dios.

[4] Holzmeister, *Parate viam Domino:* VD (1921) 366-368.
[5] Josefo, *Vita* 2.

[6] Hullin, 3,7; Strack-B., *Kommentar...* I p.98-100; Bonsirven, *Textes* n.2062.2171.
[7] *Adv. Iovin.:* ML 23,308.
[8] Willam, *La vida de Jesús...* (1940) 250.
[9] Jaussen, *Coutumes des arabes au pays de Moab* (1903) 250; H. Grégoire, *Les sauterelles de St. Jean Baptiste:* Byzantion (1929-30) 109-128.
[10] BI IV 8,3.
[11] Diodoro Síc., XIX 94,10.
[12] Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* (1927) 49.
[13] San Epifanio, *Haer.* XXX 13.
[14] Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* 49.
[15] Josefo, *Vita* 2.

EL OFICIO DE JUAN EL BAUTISTA

La misión de Juan era predicar la «penitencia», como preparación para recibir dignamente la aparición inminente del reino de los cielos, y para lo cual, como un rito que exhortaba y vinculaba más a las gentes a esta obra, usaba un «bautismo», que él administraba, y al que acompañaba una «confesión» de los pecados (Mt 3,5.6; Mc 1,5; Lc 3,3). Por tanto, este triple oficio de Juan era:

a) Exhortar a la penitencia, «porque llega el reino de los cielos». La inminencia del mismo hace considerarlo ya como inaugurado *(éggiken)*. Para recibirlo hay que prepararse a ello; hay que hacer «penitencia». Pero el término que se usa por «penitencia» es sumamente significativo *(metanoeite)*. No significa propiamente el aspecto penitencial y ascético de la penitencia, aunque pueda incluirlo como una consecuencia, sino que indica algo mucho más profundo. Significa un cambio de mente, de pensar, pero que en sentido semita es también un modo de ser. Responde el verbo hebreo *shub*, volverse, con el que tantas veces exhortan los profetas al pueblo a volverse a Dios, a «convertirse». Es cumplirse en un sentido moral lo que los evangelistas evocan aquí de Isaías: «Preparad los caminos del Señor, enderezad sus senderos».

b) La función característica de Juan, en la que sintetizaba toda su misión, era la administración de un bautismo. Y tan característico fue esto, que no sólo los evangelios hablan de Juan el Bautista, o del Bautista a secas, sino que también Josefo habla de «Juan por sobrenombre el Bautista» [16].

El bautismo de Juan era de «agua», y lo administraba en el Jordán, y también en Ainón, cerca de Salim, «donde había mucha agua», y en Betania de Transjordania (Jn 1,28; 10,40). Acaso también en otros lugares que no se registran.

En la forma de administrarlo Juan tenía alguna parte. No parece baste lo que añade el *codex* D, que «eran bautizados *delante de él*». La afirmación que se hace aquí, que «eran por él bautizados», lo mismo que su afirmación «yo os bautizo con agua», parece sugerir una acción más directa del Bautista en el rito, sea llevándolos al río, sea ayudándolos a sumergirse, sea derramando agua sobre ellos. Lo que sí es cierto es que el bautismo era por «inmersión», como lo sugiere ya la misma palabra de «bautizar», que principalmente se entiende de una inmersión; pero, sobre todo, porque el bautismo de Cristo, que en cuanto al rito era el mismo que el Bautista administraba a las gentes, se dice de él que Cristo, «después de bautizado, *subió* del agua».

Tipos de purificación rituales por baño del cuerpo eran conocidos en Israel (Lev 14,8; 16,4.24). Los esenios tenían también sus purificaciones diarias, debiendo dos veces al día lavar su cuerpo en agua fría [17].

[16] *Antiq.* XVIII 5,2.
[17] CERFAUX, *Le baptême des Esséniens:* Rech. Sc. Relig. (1929) 248-265; JOSEFO, BI II 8,13.

Los descubrimientos de Qumrân han hecho ver que los miembros ya plenamente incorporados a la comunidad tenían «purificaciones» rituales [18]. También se conoce el «bautismo de los prosélitos», de los gentiles que querían ser incorporados al judaísmo. Uno de los ritos que exige el Talmud es la *tebilah*, o bautismo por *inmersión*, en el cual se cubría el «prosélito» de agua hasta la cintura [19]. Pero se discute si su institución es anterior o posterior a los tiempos del Bautista.

Pero no interesa pensar en posibles influjos de estos ritos—especialmente esenios y Qumrân—, pues Juan no tiene por qué copiar un rito que surgía espontáneo y que era de sobra conocido. Juan «vivía y se movía en la esfera del Antiguo Testamento, y su bautismo se inspiraba ciertamente en las profecías del mismo» [20]. En los profetas, aparte del sentido espiritual que encerraban, eran formuladas literariamente, a veces, sus expresiones de purificación por medio del agua (Ez 36,25; cf Zac 13,1). Era un ambiente y un espíritu que hacían surgir espontáneamente el rito del Bautista.

Pero en él había algo muy específico suyo y único frente a todo influjo en el rito: el sentido y el contenido del mismo. Este bautismo tenía el sentido de «conversión»: el recto camino de la moral en orden a prepararse dignamente a recibir al Mesías. Por eso era un «bautismo de penitencia». Este punto es exclusivo y absolutamente diferencial de todos los demás ritos y bautismos, que no tenían otro sentido que el de una «incorporación» al judaísmo—bautismo de los prosélitos—, o de purificación «legal», o un excitante y un signo de purificación «moral»—esenios, Qumrân—. Pero nunca el de una «conversión» total en orden a la recepción inminente del Mesías.

c) Confesión de los pecados. Es el tercer elemento que se ve en este bautismo de Juan. Las gentes que eran bautizadas por él, también «confesaban sus pecados». ¿En qué consistía esta confesión de los pecados?

Confesiones públicas y oficiales—nacionales—se conocen ya en la Ley. En la fiesta de la Expiación, el sumo sacerdote confesará públicamente «todas las culpas, todas las iniquidades de los hijos de Israel». En diversos pasajes se habla y citan estas confesiones generales de los pecados (Jue 10,10; 1 Sam 7,6; 12,10; 1 Re 8,47; Esd 9, 6-7; Jud 7,19; Sal 105,6; Jer 3,25; 14,20; Dan 3,29; 9,5-6, etc.), y hasta se habla de confesión personal de pecados concretos (Núm 5,7; Ecl 4,31; Act 19,18).

En la literatura rabínica tiene un papel preponderante la confesión de los pecados. Bonsirven resume así, con gran copia de datos en las notas correspondientes, este tema: «En la proximidad de la era cristiana, las confesiones de los pecados en el día de la Expiación habían tomado ya probablemente una gran extensión; los particulares estaban igualmente invitados a confesar, al menos, los pe-

[18] *Regla de la Comunidad* VI 16, en VERMÉS, p.146.
[19] J. KOSNETTER, *Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichliche Studie* (1936) 57.66.
[20] STRACK-B., *Kommentar...* I p.102-112.

cados que hubiesen cometido desde la última fiesta; debían también confesar sus faltas, que hubiesen causado un perjuicio al prójimo; y sabemos que estas confesiones constituían una parte del rito sacrificial. El condenado a muerte estaba también obligado a confesar sus faltas antes del suplicio, a fin de obtener la salud. Los rabinos movían a multiplicar sin cesar las confesiones, que podían poner a cubierto de todos los pecados posibles; sin caer en estas exageraciones, las gentes piadosas hacían, sin duda, un lugar frecuente en sus oraciones a este acto de reparación» [21].

La confesión de los pecados por las gentes en el bautismo de Juan debió de ser muy varia, aunque *individual*. Acaso ordinariamente fuese una confesión de tipo genérico, y que en determinados casos, bajo el efecto de la compunción o fervor, podía llegar a la confesión individual de faltas.

Un ejemplo de lo que pudieron ser las confesiones genéricas en el bautismo de Juan, puede ser la confesión que hacía un rabino del siglo III d.C. Decía así: «Señor, yo pequé y obré mal; perseveré en el mal y anduve por caminos de extravío. Pero ya no quiero volver a hacer lo que hice hasta ahora. Perdóname, ¡oh Yahvé, Dios mío!, todas mis culpas y pecados» [22].

Juan apareció «predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados». El bautismo de Juan no producía por sí mismo efectos purificadores, santificadores. Juan mismo lo dice: él «sólo bautiza con agua»; Cristo, que viene tras él, es el que «purifica en Espíritu Santo y fuego». El bautismo *excitaba* a «convertirse», y era, al mismo tiempo, un signo de la purificación que se producía en el alma y de incorporación a este movimiento de «preparación» mesiánica. Flavio Josefo dice hablando del bautismo de Juan el Bautista: «no se lo usaba para expiación de los pecados, sino como limpieza del cuerpo, cuando las mentes habían sido ya purificadas antes por la justicia» [23].

La predicación escatológica del Bautista

Esta sección es omitida por Mc. En cambio, la traen con gran paralelismo Mt y Lc.

Como viese a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: «Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza?» Con el apóstrofe que les dirige, «raza de víboras», quiere acusar en ellos, no, como la víbora, la defensa en la huida, que aquí sería del juicio que les amenaza—¿pues cómo podrían hacerlo, ya que no pueden «huir» del juicio de Dios?—, sino que, en semejanza con la víbora, que es pequeña y parece inofensiva, y, en cambio, su mordedura es de lo más venenoso, así las palabras de los fariseos son venenosas, porque su «doctrina» es corruptora al esterilizar la Ley de Dios hasta llegar a «traspasar el precepto de Dios» por sus tradiciones y doctrinas de hombres (Mt 15,3).

[21] Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*... (1935) 99-100.
[22] Strack-B., *Kommentar*... I p.113.
[23] Josefo, *Antiq.* XVIII 5,2.

Los fariseos.—En la época de Cristo, los fariseos aparecen bien definidos. Según Flavio Josefo, eran unos 6.000 [24]. No eran un partido político, ni propiamente una secta religiosa, como si fuesen gentes que tuviesen creencias distintas de las creencias del pueblo judío. Eran gentes especialmente celosas del concepto teocrático de Israel y de la Ley. Con objeto de mantener ésta en su estricto valor, recogieron de la tradición y prescribieron una serie de reglas a las que había que atenerse para el perfecto cumplimiento de la Ley. Esto los venía a aislar moral y, en ocasiones, hasta materialmente—vestidos, filacterias, modos de orar, etc.—del resto de la comunidad judía, y de ahí que, primero por burla, los llamaran los «separados» *(Pherishím)*, y luego ellos lo tomaron por denominación honorífica del grupo. Para ellos la religión era, sobre todo, la práctica material de la Ley y de sus innumerables y ridículas prescripciones. Considerando que lo único digno de atender era el cultivo de la Ley, despreciaban a todos los que no se dedicaban al estudio de la misma, y, considerándose por ello como los únicos que amaban a Dios, vinieron a caer en un orgullo desmedido.

No obstante esto, como externamente se conducían escrupulosamente conforme a la Ley; y su conducta hacia el pueblo, aunque profundamente despectiva en su interior por las razones dichas, era más benévola que la de los saduceos [25], e incluso por su mayor clemencia, como jueces, que los saduceos, gozaban de gran prestigio ante el pueblo, siguiéndolos éste en las cosas religiosas; y tal era el favor que, en general, les dispensaban, que se los creía sin más, aun «cuando dijesen algo contra el rey o el sumo sacerdote» [26].

Con esta mentalidad y este orgullo se comprende perfectamente la guerra feroz que, ya desde el comienzo de su vida pública, van a declarar contra Cristo, que traía la religión «del espíritu y de la verdad», y de la negación y de la humildad. Lo mismo que se comprende esta actitud doble ante el Bautista: de recibir su bautismo, por aparecer como celosos de la virtud, pero, al mismo tiempo, con malas disposiciones interiores, por no ser cosa que hubiesen establecido ellos, ni por pensar cambiar ni recibir la «penitencia» que predicaba el Bautista, puesto que sólo ellos estaban en las vías de la verdad y de la santidad [27].

Los saduceos.—Es oscuro su origen y el mismo nombre. Se supone por unos que procedan, al menos nominalmente, de Sadok, sumo sacerdote. De él se habría prolongado una poderosa familia «sadokita» o «saducea», que habría tenido influjo político, y agrupado en partido. Sin embargo, hay autores que niegan el origen de este Sadok o de otro rabino o personaje fundador de la secta y que diese luego origen al nombre de la misma [28]. En la época de Cristo, los saduceos aparecen como un partido *político*.

[24] *Antiq.* XVII 2,4. [25] *Antiq.* XVIII 1,3; BI II 8,14; *Antiq.* XVIII 10,5; XIII 10,5.
[26] Josefo, BI II 8,14.
[27] L. Finkelstein, *The Pharisees, their Origin and their Philosophysm:* Harward Theol. Review (1929) 185-261; T. Herford, *The Pharisees* (1924); DB, art. *Pharisiens;* Felten, *Storia Dei tempi del N.T.* (1932) II 119-131; Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (1929).
[28] Strack-B., *Kommentar*... I p.340; Schürer, *Geschichte*... II 478ss.

En la antigüedad, algunos autores [29] sostenían que los saduceos sólo admitían, de los libros sagrados, el Pentateuco. Pero consta lo contrario.

En lo religioso negaban la existencia de los ángeles, la inmortalidad del alma, la resurrección de los cuerpos, y, en consecuencia, las sanciones en la otra vida. Admitían los 22 libros bíblicos, aunque con la dogmática mutilada, según se indicó; pero negaban las «tradiciones de los padres», que tan esenciales eran para los fariseos [30].

Con esta concepción «materialista», los saduceos procuraban aprovecharse aquí de la vida. De ahí el que procurasen aliarse con la autoridad imperante, que les facilitase los puestos de mando y los negocios. En la época del N. T., casi siempre el cargo de sumo sacerdote lo ocupaba un saduceo. Esta «secta» (Act 5,17) tuvo muy pocos adheridos, pero a ella pertenecían los personajes más notables y los más ricos. Los saduceos solían tener muchos puestos y gran influencia en el sanedrín [31].

Desde los puestos oficiales solían aceptar, en su práctica externa, las opiniones de los fariseos, puesto que, de lo contrario, el pueblo no los hubiese tolerado [32].

En el pueblo, debido a todo lo expuesto, tenían muy poco ascendiente y muy poco influjo. Por eso se encontrarán raramente en lucha con Cristo.

En cambio, cuando ven las pretensiones mesiánicas que reclama y la posible restauración del trono davídico—por interpretación errónea del mesianismo «espiritual» de Cristo—, lo mismo que por temor a intervenciones romanas y a pérdidas de sus puestos y situaciones privilegiadas, se aliaron con los fariseos para condenar a muerte al Señor [33].

Este «materialismo» de sus creencias y conductas explica esta actividad o de curiosidad superficial, o de posible disimulo y espionaje ante el bautismo mesiánico de Juan (Jn 1,19ss).

El discurso del Bautista que relatan aquí Mateo y Lucas, va contra la actitud de ellos ante su bautismo de penitencia, probablemente por limitarse al rito externo (Mt v.7), el cual no contaba si no había el cambio de pensar y de ser. Por eso tienen que hacer «frutos de penitencia».

Es el fruto el que dice cómo está el árbol. Con esto Juan no hacía otra cosa que entroncarse con los profetas, que ya habían insistido en que no era el culto de Dios el rito externo, sino la actitud del espíritu.

Pero el rabinismo había llegado en su «materialismo» judío a

[29] MG 11,754; ML 2,61; 26,171.
[30] J. Klausner, *Jésus de Nazareth* (1933) 321; Mt 22,23; par.; Josefo, *Antiq.* XVIII 1,2; BI II 8,14; *Contra Ap.* I 8; *Antiq.* XIII 10,6; XVIII 1,14.
[31] *Antiq.* XX 9,1; Act 4,1; 23,1ss; *Antiq.* XVIII 1,4.
[32] *Antiq.* XIII 10,6.
[33] Lesetre, *Sadducéens:* DB V 1337-1345; Eaton, *Pharisees*, en *Hastings' Dict. of the Biblie* III 821-829; Str.-B., IV 1 p.334-352; Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (1929).

creer en algunos círculos [34] que el judío, por ser descendiente de Abraham, no podía ir a la gehenna (infierno).

La pertenencia material a la descendencia de Abraham nada cuenta en el balance de conductas que serían tenidas en cuenta en el juicio previo a la instauración del reino mesiánico. Si así fuese, Dios podría sacar de las piedras hijos de Abraham y ser salvos. El gesto realista del Bautista señalando piedras tan abundantes en el desierto de Judá, fácilmente se adivina. Los autores simbolistas quisieron ver en estas «piedras» una alusión a los gentiles. Es un grafismo hiperbólico, tan característico de la literatura y mentalidad oriental, y concretamente de Jesucristo, para expresar, por un contraste muy fuerte, una imposibilidad. Incluso la imagen pudo haber sido sugerida entre *baním*, «hijos», y *abaním*, «piedras» [35].

Y Juan anuncia y amenaza con una predicación «escatológica», presentada bajo una comparación que es casi una pequeña parábola alegorizante. Ya se aplicó el hacha a la raíz de los árboles; el árbol que no produzca buen fruto va a ser cortado y arrojado al fuego. Si se dice que el hacha se aplicó «a la raíz» del árbol, es para dar a entender, en sentido alegórico, que la obra que se va a ejercer en el árbol le afecta a todo él; va a ser una extirpación total del mismo. Y este juicio va a afectar a todos—judíos vulgares o fariseos—, pues el hacha se aplicó a «los árboles». Y se va a experimentar el «fruto» que dé cada uno de ellos. Entrañaba esto una enseñanza «escatológica».

Era creencia en Israel, anunciada ya por los profetas (Jl 3,1-16; Sof 1,14-18; Mal 3,1-3), que a la instauración mesiánica le precedería un terrible juicio. De él se hacen eco los «apocalípticos» [36], lo mismo que los escritos rabínicos [37]. La pintura que de él se hacía quedaba a gusto de los escritores, aunque solía haber ciertos rasgos tradicionales. Todo ello vino a cuajar en una expresión: «Los dolores (del alumbramiento) del Mesías» [38]. El Bautista evoca con ese juicio la inminencia de los días mesiánicos. Si el concepto de ese juicio era obscuro, hubo un momento en que, viéndose que precedía a los días mesiánicos, se hizo ejecutor del mismo al Mesías. Y éste es el aspecto que aquí destaca el Bautista. El Mesías, con su venida, va a ejercer un juicio mesiánico. Ante él hay que definirse; no caben posiciones ambiguas; hay que estar con él o contra él. Por eso, los que no hagan penitencia de transformación y rectitud moral y se orienten así hacia él, perecerán, al no ingresar, culpablemente, en su reino. Y su castigo se anuncia con que será «arrojado al fuego». Fuego es aquí sólo metáfora por castigo: no se trata formalmente del fuego del infierno, ya que aparece aquí naturalmente siguiendo el *cursus* de la parábola.

[34] Bonsirven, *Le Judaïsme...* (1934) I 72-82.322-340.486-541.
[35] Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Lukel* (1901) h.l.
[36] *Henoc* XC 18; XCI 7; *Salmos de Salomón* V 20, etc.
[37] Bonsirven, *Le Judaïsme...* I 399-404.
[38] Lagrange, *Le Messianisme...* (1909) 186-189.

El Bautista proclama la excelsa dignidad del Mesías sobre él

Los tres sinópticos traen una última sección en la que el Bautista ensalza la dignidad de Cristo, destacándola precisamente sobre la suya. Pero Mateo y Marcos la introducen sin otra explicación que justifique su inserción aquí; es Lucas el que da la razón de esta confesión del Bautista (Lc 3,15; cf. Jn 1,19-28).

Un enorme movimiento de masas se había producido en torno al Bautista. Los evangelios hablan de grandes masas que venían a él de Jerusalén, Judea y de toda la región del Jordán. Flavio Josefo habla igualmente de esta conmoción que provocó el Bautista con su «bautismo» y sus «discursos», yendo a él muchas gentes, hasta el punto que «Herodes (Antipas) temió que la grande autoridad de aquel hombre le pudiese traer una defección en sus súbditos» [39]. Hacía mucho tiempo que no había profetas en Israel (Sal 74,9; 1 Mac 14,41). Y Juan apareció con la auténtica austeridad de su vida—traje y alimento (austeridad)—y con características innegables de los antiguos profetas: gran exhortador a la virtud y a la verdadera religión.

Por todo ello, las gentes no sólo pensaron que Juan fuese un «profeta» (Jn 21,25; Mt 11,9; Lc 7,26), sino además, en aquel ambiente de excitación mesiánica en que, después de la muerte de Herodes el Grande, habían surgido tantos seudomesías, las gentes llegaron a pensar si Juan mismo no sería el Mesías (Jn 1,20.25). Pues, además de todo lo grande que rodeaba su persona, Juan decía que «ya llegó el reino de los cielos».

Y fue precisamente, «como el pueblo estuviese en expectación y todos se preguntasen en su interior, a propósito de Juan, si sería él el Mesías» (Lc 3,15), cuando Juan va a hacer la confesión de lo que él es y quién es Cristo. Y lo hace con una triple confesión.

El sólo bautiza «con agua» para la penitencia, pero «el que viene detrás de mí es más poderoso que yo»..., «él os bautizará en Espíritu Santo y fuego».

Este más «fuerte», con más autoridad y dignidad, es Cristo. El bautismo de Juan no tenía eficacia interna por sí, sino sólo de excitar a la penitencia [40]. En cambio, el bautismo del cristiano es bautismo en «Espíritu Santo», es decir, sumergir el alma en la acción purificadora y sobrenatural de Dios, y «en fuego». Naturalmente, esta expresión tiene un valor simbólico. La expresión «en fuego» va en aposición al bautismo del Espíritu Santo, para indicar la penetración y hondura de la acción del bautismo del Espíritu Santo en el alma. Es el sentido que tiene la purificación por el fuego en la Escritura y en la literatura rabínica. Sin embargo, es probable que la palabra «fuego» sea primitiva, como contrapuesta al simple bautismo exterior en «agua», y que en el Mt griego se haya puesto en aposición con «fuego» la purificación profunda por el Espíritu Santo.

[39] Josefo, *Antiq.* XVIII 5,2.
[40] *Antiq.* XVIII 5,2.

«El sentido es, pues: El Mesías os bautizará en el Espíritu Santo, que es un fuego devorador, un fuego santificador, capaz de consumir todas las impurezas y de santificar las almas purificadas» [41].

Por otra parte, el bautismo en el Espíritu Santo quedaba anunciado en la efusión torrencial de los días mesiánicos, según la profecía de Joel (Jl 2,28-30; cf. Act 2,16.21-33). El bautismo en el Espíritu era el bautismo de los días mesiánicos. Cristo, que bautizará en Espíritu Santo, es el Mesías. Que es precisamente la contraposición y confesión que está haciendo de Cristo el Bautista, ya que él sólo bautiza «en agua». Pero, además, «¿no es Yahvé (Dios) mismo quien en Isaías (44,3), Joel (2,28) y Zacarías (12,10) derrama el Espíritu Santo?» [42] Es, por tanto, Cristo quien aparece ejerciendo funciones reservadas en el A.T. a Dios. Se ve en ello una nueva sugerencia de la divinidad de Cristo.

El segundo elemento que utiliza el Bautista para confesar la grandeza de Cristo es que «yo no soy digno de *llevarle* las sandalias» (Mt).

La variante entre Mateo—«*llevarle* las sandalias»—y Marcos, Lucas y Juan—«*desatar* las correas» de sus sandalias—es clara. Es una citación «quoad sensum». Sólo se pretende con ello caracterizar una función de los esclavos, como se lee en los escritos rabínicos [43].

Esto es lo que se confiesa el Bautista ante Cristo: su servidor, su «esclavo».

Un tercer aspecto—alegoría—con el que el Bautista caracteriza la grandeza del Cristo sobre él, es que Cristo «tiene el bieldo en su mano y va a limpiar su era; reunirá su trigo en el granero y quemará la paja con fuego inextinguible» (Mt y Lc). Si con la imagen anterior destacó la dignidad de Cristo, por el juicio mesiánico, en esta otra imagen, de descripción bastante afín, destaca especialmente el poder judicial de que Cristo está dotado.

La imagen está tomada de la vida real palestina, ya, en su línea fundamental, usada por los profetas (Am 9,9) [44].

La imagen toma un sentido alegorizante. La era—«su era»—puede ser Israel o el mundo; acaso deliberadamente se dé amplitud al término. El Mesías es el que criba y juzga las conductas de los hombres. El buen trigo, los cumplidores de su ley mesiánica, serán colocados en su granero—en su reino—, en el cielo. La paja, los que no aceptan esa «penitencia», ese cambio de mente y conducta *(metánoia)*, serán arrojados y quemados «con un fuego inextinguible» (Mt 13,42). Es el castigo de éstos. Es la alusión al castigo eterno en la gehenna. Cristo Mesías aparece aquí con el poder «judicial» definitivo sobre todos los judíos contemporáneos; aparece dotado del excepcional poder de Juez. Además, Cristo Mesías aparece así ejerciendo poderes que en el A.T. se le atribuyen a Yavé (Dios), con lo

[41] Núm 31,23; Zac 13,9; Mal 3,2; Is 6,6.7; Str.-B., I p.122; Van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Sainte:* Ephem. Theol. Lov. (1936) 653-666; Ceuppens, artículo *Baptême:* DBSI 854ss; Turrado, *El bautismo «In Spiritu S. et igni»:* Est. teol. (1960) 807-817.
[42] Lemonnyer, *Theologie du N.T.* (1928) 25.
[43] Strack-B., *Kommentar*... I p.121.
[44] Willam, *La vida de Jesús*... 93.

cual Cristo queda situado y proclamado por el Bautista en una esfera totalmente superior a la suya y trascendente. Cristo inaugura este juicio con su venida, y si, en el contexto, «su era» fuese sólo Israel, él ejercerá plenamente su juicio ante la actitud del judaísmo contemporáneo frente a su persona y su obra. Aunque acaso sin matizarse aquí si este juicio se refiere al juicio que sigue a la muerte o al juicio final [45], ya que la frase es vaga, y lo que se pretende destacar es el poder judicial de Cristo Mesías.

b) *El bautismo de Cristo por Juan el Bautista. 3,13-17* (Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34)

Los cuatro evangelios unen lógica e históricamente el bautismo de Cristo con la obra del Bautista, no sólo porque la obra de éste era para preparar la digna recepción del Mesías, sino también porque el bautismo de Cristo era la señal oficial con la que el Bautista reconocería a Cristo como Mesías, y a partir de la cual lo podría presentar a Israel.

[13] Vino Jesús de Galilea al Jordán y se presentó a Juan para ser bautizado por él. [14] Juan se oponía diciendo: Soy yo quien debe ser por ti bautizado, ¿y vienes tú a mí? [15] Pero Jesús le respondió: Déjame hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan condescendió. [16] Bautizado Jesús, salió luego del agua. Y he aquí que vio abrírsele los cielos y al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre él, [17] mientras una voz del cielo decía: «Este es mi Hijo el amado, en quien tengo mis complacencias».

La vida oculta de Cristo se desarrolló normalmente en Galilea, y la mayor parte seguramente en Nazaret, donde vivía él y sus padres. Pero va a comenzar su vida de público ministerio redentor, y viene, antes de comenzarla, a realizar dos hechos: su bautismo y la tentación en el desierto. Y es interesante notar que lo que era una simple creencia de ambientes más o menos amplios rabínicos y populares, sobre que el Mesías estaría «oculto» hasta el momento de su aparición oficial, se cumple también en Cristo, y de cuya creencia judía se hacen eco también los evangelios (Jn 7,27) [46].

El sitio en que tuvo lugar el bautismo de Cristo es señalado desde el siglo IV, por el «Peregrino de Burdeos» (a.333), en la ribera occidental del Jordán, lo mismo que en el siglo VI lo señala la Carta de Madaba. Corresponde al lugar que hoy se señala, cerca de Jericó, no lejos del convento ortodoxo de San Juan Bautista o Pródromos, y al que los árabes llaman Qasr el-Yehud. Esta localización no es, sin embargo, un hecho arqueológicamente incontrovertido [47].

El encuentro bautismal entre Cristo y Juan es especialmente descrito por Mt. El diálogo que sostienen hace suponer que la escena sucede sólo entre ellos, separados de las gentes que vinieran

[45] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* I 322-340.486-541.
[46] LAGRANGE, *Le Messianisme* 221-222.
[47] PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) 110-111; FEDERLIN, *Béthanie au delà du Jourdan* (1908): DBSI 968-970.

a bautizarse y a escuchar al Bautista. De lo contrario, vendría a equivaler a una «presentación» del mismo a sus discípulos y otras gentes. Pero esto será hecho posteriormente y en una forma que supone ser la primera vez (Jn 1,29ss). Jesús se acerca a Juan «para ser bautizado». Pero, cuando el Bautista vio acercarse a aquel israelita de algo más de treinta años, Juan experimentó vivamente algo ante él, y no quería bautizarle, y con repetidos esfuerzos se lo «prohibía». ¿Por qué? Porque Juan reconoce en Cristo una gran dignidad: «Yo tengo necesidad de ser bautizado por ti, y ¿tú vienes a mí?»

Pero este *conocimiento* que el Bautista tiene de Cristo crea una dificultad ya clásica. Aquí aparece que Juan tiene conocimiento de lo que Cristo es, pues tiene conocimiento de la «necesidad» y eficacia de su bautismo. Mas, por otra parte, según el evangelio de San Juan, el Bautista no conoció a Cristo hasta el momento de su bautismo, pues se le había dado por señal para conocerlo el símbolo del Espíritu Santo, en forma de paloma, bajando y posándose sobre él (Jn 1,33-34). ¿Cómo armonizar esta abierta divergencia?

Se ha propuesto una solución basada en los procedimientos redaccionales de los evangelios.

En el relato de Mateo, el Bautista manifiestamente da a entender que conoce a Cristo como Mesías, pues reconoce el poder de su bautismo. Pero este conocimiento debía de ser un conocimiento familiar; mas anejo a él no podía ignorar las manifestaciones que hubo en estas familias sobre Cristo, el Mesías. Mateo se limitaría a relatarlo así.

Para Juan, en cambio, juega un papel decisivo el conocimiento *jurídico* que se le había anunciado al Bautista como señal para el reconocimiento *oficial* de Cristo Mesías, y su presentación como tal a Israel. De aquí que en este evangelio no interesase destacar el conocimiento familiar y privado que pudiese haber habido entre Cristo y el Bautista, sino que se atiende tan sólo a este aspecto *jurídico* y *oficial* mesiánico que el Bautista tiene de Cristo en el bautismo del mismo [48].

Ante la resistencia de Juan a bautizar a Jesús, éste le dijo: «Déjame hacer ahora, porque así nos conviene cumplir toda justicia». Le dice que «deje», pero «ahora», en este caso, como una excepción en la que el «más poderoso» se incline ante el más débil, pues conviene a ambos que se «cumpla toda justicia»; hebraísmo que significa todo el plan de Dios, que hace que las cosas sean justas. Y el bautismo de Cristo estaba incluido en el plan del Padre, pues precisamente Juan vino bautizando a las gentes en agua «para que él fuese manifestado a Israel».

Y ante esta invitación-orden de Cristo, Juan accedió, y bautizó a Cristo.

En comparación con el relato que hacen Mc-Lc del bautismo de Cristo, el de Mt refleja un valor más *apologético:* seguramente por

[48] BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) 34-35.

las preocupaciones de la Iglesia primitiva sobre la «humillación» de Cristo ante el Bautista. De ahí el resaltar el diálogo entre ambos, para terminar destacándose que éste era el plan de Dios. Aunque esto ya estaba implícitamente dicho por los tres sinópticos y Jn en la presentación que hacen del Bautista y su misión. También debió de ser preocupación de la catequesis primitiva el hecho de que Cristo fuese bautizado en aquel «bautismo de penitencia» (Mt 3,11; par.; Jn 1,25-34).

Cristo podía recibir el bautismo de Juan, porque, aunque era «bautismo de penitencia para la remisión de los pecados», era sólo de «agua». No confería por sí ni justificación, ni el Espíritu Santo, ni aumento de gracia; lo cual Cristo no podía recibir, pues ni tenía pecado alguno, ni podía aumentar en la plenitud de la gracia que tenía desde su encarnación [49].

Pero se ve en este acto de Cristo, aparte de la «señal» para el Bautista, una profunda conveniencia. El bautismo de Cristo es el comienzo y como la *consagración* de su vida pública y mesiánica, que es vida de redención y vida de dolor *vicario* por los pecadores. Cuando Cristo sube a la cruz, sube, en enérgica expresión de San Pablo, para «hacerse maldición por nosotros» (Gál 3,13). Y así, al comenzar su vida pública de Redentor, sale y antes acepta públicamente este bautismo de penitencia «para remisión de los pecados», con el mismo sentido vicario con el que subiría a la cruz. Este bautismo es como la consagración oficial *vicaria* de su vida pública de Redentor y de Víctima por los hombres.

El bautismo de Cristo «en el Jordán» (Mc) fue un bautismo por inmersión. Pues Mt y Mc dicen que, una vez bautizado, «ascendió», salió del agua.

«Después» que Cristo fue bautizado, se relatan tres fenómenos en relación con el mismo.

Al «salir en seguida» (Mt-Mc) del agua, «cuando él estaba en oración» (Lc):

a) «Se abrió» (Mt-Lc), «se rasgó» (Mc) el cielo (cf. Is 64,1). La finalidad de este abrirse los cielos es dejar paso a la paloma que se va a ver y dejarse oír la voz del Padre.

b) Del cielo abierto se vio «en forma sensible» (Lc) una «como paloma», que era «el Espíritu» (Mc), «el Espíritu de Dios» (Mt), «el Espíritu Santo» (Lc), «el cual bajaba hacia él» (Mc) y «se posó sobre él» (Mt-Lc).

La paloma aparece en la literatura judía bíblica y extrabíblica simbolizando diversas cosas. Pero, sugerido por el pasaje del Génesis en el que el Espíritu de Dios se «cernía» sobre las aguas, la paloma vino a ser símbolo, como aquí, del Espíritu Santo. Los rabinos establecen comparaciones entre ella y el Espíritu Santo (acción) [50].

¿Qué significa este «descenso» y este «posarse» el Espíritu Santo sobre Cristo Mesías? Es el complemento de la primera parte. Aun

[49] *Summa Theol.* III q.7 a.12.
[50] *Bammidbar rabba* 25.

en San Juan, que se da este descenso del Espíritu como «señal» para conocer oficialmente su mesianismo, se destaca como elemento esencial el «posarse» sobre él (Jn 1,32-34).

Según varias concepciones condenadas, éste es el momento y el símbolo de que Cristo adquiere conciencia mesiánica de su filiación divina [51].

Aunque Cristo no pudiese aumentar en santidad ni en ciencia, Cristo estaba, en toda su actividad, sumergido y movido por el Espíritu Santo. Precisamente a continuación del bautismo relatan los evangelistas que Jesús «fue llevado» (Mt-Lc), «empujado (Mc) por el Espíritu Santo al desierto para ser allí tentado por el diablo. Ya en el A.T. el Espíritu de Dios se comunicaba móvilmente a aquellas personas que tenían que realizar alguna obra especialmente ardua (Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25, etc.). Y como Cristo va a comenzar su vida pública de Mesías, obra dura y ardua que le llevará a la cruz, el Espíritu Santo, así simbolizado, actúa, una vez más, en él, «llevándole» (Mt-Lc) y como «empujándole» (Mc), en la hora señalada en el plan del Padre, para el comienzo público de su vida mesiánica. Es un valor dinámico del mismo. Pero el sentido completo de este símbolo y obra del Espíritu está en función de la voz que se deja oír al mismo tiempo.

c) Simultáneamente con este descenso simbólico de la paloma, se oyó del cielo la voz del Padre, que decía:

«Este es mi Hijo, el Amado; en él me complací». En Mc-Lc, la voz se dirige a él: ««Tú eres...»

El contenido teológico de esta expresión es muy grande. Lo primero que se ve aquí es que esta frase está en función y dependencia del pasaje de Isaías sobre el Siervo de Yahvé, y que comienza así:

«He aquí a mi *Siervo*, a quien sostengo yo; *mi Elegido, en quien se complace* mi alma. He puesto *mi espíritu sobre él*, y él dará la ley a las naciones» (Is 42,1-9).

La dependencia evangélica de este pasaje de Isaías es evidente. Pero tiene modificaciones fundamentales que lo enriquecen. El «Siervo de Yahvé» es el Mesías. Pero aquí la forma vaga e indeterminada del pasaje profético «mi Siervo» aparece sustituida y concrecionada por «mi Hijo». No se ve una exigencia para que aquí Hijo sea tomado del salmo 2. Si procede del aramaico, podría ser traducción de un término que lo mismo significa «hijo» que «siervo». En este caso, su entronque con Isaías sería más claro. Aunque el intento del evangelista en destacar a Cristo como Hijo, ante la voz del Padre, es claro.

Pero este Hijo no es sólo sinónimo del Mesías; aquí expresa la verdadera filiación divina del mismo. Se dice de él que es «el amado» *(to agapetón)* por excelencia. Los LXX traducen ordinariamente por esta expresión «el amado» la forma hebrea *yahid*, «el único». «El amado no indica que Jesús es el primero entre los iguales, sino

[51] DENZINGER, *Ench. symb.* n.2035.

que indica una ternura especial; en el A.T.—dice Lagrange siguiendo a Welhausen—no hay gran diferencia entre «amado» y «único» [52]. Es muy probable que aquí la forma «el Amado» pueda ser equivalente del «Unico», o aún mejor, «Unigénito», puesto que habla el Padre. En el N.T. es término que se reserva al Mesías. En cualquier caso, en la perspectiva literaria de los evangelios, y concretamente de Mateo, esta filiación es la filiación divina, ya que Mt relata la confesión de la naturaleza misma divina de Cristo hecha por él mismo al Padre (Mt 11,27) en una adecuación conceptual innegable. Es la misma voz de la Transfiguración (Mt 17,5).

Mt pone la fórmula de «en él (Hijo) me complací» *(eudókesa)*, pero probablemente éste corresponde al perfecto estático semita, que a su vez puede corresponder al tiempo presente. Por eso puede traducirse por «en él me complazco». Es el gozo del Padre en su Hijo encarnado, en su Mesías y en su obra, conforme al pensamiento de Isaías (42,1.2).

Es en función de esta dependencia del pasaje de Isaías como se comprende bien el sentido simbólico de ese descenso del Espíritu Santo, simbolizado en la paloma y «posando» sobre él. El Espíritu «baja» y se «posa» y descansa sobre Cristo Mesías en el bautismo. Pero, en Isaías, Yahvé pone «su espíritu» sobre su siervo el Mesías para que, habilitado por la completa «sabiduría» de los «espíritus» correspondientes de sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, temor, etc. (Is 11,2-5), realice su obra mesiánica en perfecta justicia. De igual modo, aquí, en el bautismo, al comienzo mismo de la obra mesiánica pública, Cristo aparece movido, poseído y dotado plenamente de los dones del Espíritu, para su obra de Mesías.

Pero este «siervo» sobre quien se posa el Espíritu es, en Isaías, el «Siervo de Yahvé». Por eso, al aparecer Cristo como el «Siervo de Yahvé» de Isaías, aparece también que su mesianismo, a punto de comenzar, es un mesianismo de dolor y espiritual; un mesianismo con el que redime a las «multitudes» de sus pecados. No es el mesianismo nacionalista, político ni humanamente triunfador que estaba en la creencia rabínica judía.

En el bautismo de Juan, Cristo recibe, por así decir, su investidura oficial mesiánica. «Es la consagración oficial de la misión mesiánica del Salvador» [53]. Es el «Siervo de Yahvé», que va, plenamente habilitado, a realizar su obra de liberación espiritual. Es la obra del Mesías «doliente».

CAPITULO 4

El capítulo 4 de Mateo consta de cuatro partes: *a)* la tentación de Jesucristo en el desierto (v.1-11); *b)* vuelta de Jesucristo a Galilea (v.12-17); *c)* llamamiento de los primeros discípulos (v.18-22); *d)* Jesucristo predica y cura en Galilea (v.23-25).

[52] LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc.* (1929) 10.
[53] *Dict. Théol. Cath.* I 1184; cf. Hc 10,38; M. DUTHEIL, *Le baptême de Jésus. Eléments d'interpretation:* Stud. Francis. Liber Annus (1956) 85-124.

a) *La tentación de Jesucrito en el desierto. 4,1-11* (Mc 1,12-13; Lc 4,1-13)

La «tentación» de Cristo después de su bautismo tiene una conexión completamente lógica con el significado de aquél. Jesús recibe el bautismo en nombre de los pecadores, al comienzo mismo de su vida pública mesiánica y como *consagración* e investidura oficial de ella. Igualmente, su «tentación» en el desierto va a hacer ver, no tanto su absoluta impecabilidad como el sentido auténtico y exacto de su mesianismo: no nacionalista ni político, sino espiritual y doliente isayano. Es una narración que, por estar insertada en este marco evangélico, tiene un valor apologético y orientador.

[1] Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. [2] Y, habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre. [3] Y acercándose el tentador, le dijo: Si eres el Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. [4] Pero él respondió, diciendo: Escrito está: No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». [5] Llevóle entonces el diablo a la Ciudad Santa, y, poniéndole sobre el pináculo del templo, [6] le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: «A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra». [7] Díjole Jesús: También está escrito: «No tentarás al Señor tu Dios». [8] De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, [9] le dijo: Todo esto te daré si de hinojos me adorares. [10] Díjole entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está: «Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto». [11] Entonces el diablo le dejó, y llegaron ángeles y le servían.

Los tres sinópticos hablan de las «tentaciones» de Cristo en el desierto. Pero sólo Mt-Lc hablan con cierta extensión de ellas; Mc solamente alude al hecho de ser tentado. Mt-Lc tienen una narración completamente paralela de las mismas, mas con una diferencia de orden en las dos últimas. Mt pone «panes, templo, monte»; Lc pone «panes, monte, templo».

El orden lógico de las mismas es el de Mt, que parece ser también el orden primitivo. La orden de Cristo: «Apártate, Satanás», con que pone fin a la permisión de las tentaciones después de un «crescendo» en la sucesión de las mismas, parece estar respondiendo a un proceso psicológico y literario más natural que el de Lc. Pues, si el demonio es rechazado en la tentación más grave, segunda de Lc, no es natural ni lógico esperar el asalto con una tentación de menos fuerza, como es la tercera de Lc.

La vinculación con que Mt une este pasaje al bautismo de Cristo, es por la ordinaria fórmula, vaga y literaria, de «entonces». En Mt, esto suele indicar un simple cambio de escena. Tampoco la fórmula de Lc tiene un matiz cronológico: «Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto y

tentado allí...» (Lc). Mc es el que pretende establecer una relación más cronológica entre el bautismo de Cristo y sus «tentaciones» en el desierto: pues fue «al punto» *(kay eythys)*. El contexto de los sinópticos sobre la acción del Espíritu en Cristo en el bautismo lleva a establecer una contigüidad muy próxima entre las dos escenas.

Terminada, pues, la escena del bautismo, Cristo va «al desierto» llevado por el Espíritu Santo (Lc). Sometido en todo a la acción del Espíritu Santo para su obra mesiánica, el Espíritu «lo empuja», «lo impulsa» *(ekbállei)* (Mc), «lo llevaba» *(égeto)* (Lc), en forma imperfecta, acusando con ello una acción constante, duradera. Mt, en cambio, si señala sólo el movimiento total, ya concluido, «fue llevado», lo expresa en una forma verbal compuesta, que probablemente tiene un valor de matiz topográfico. «Fue llevado hacia la parte alta» *(anéjthe)*. Y, en efecto, el «desierto», la parte propiamente desértica de esta región de Judá, no está en las márgenes fértiles del Jordán, donde el Bautista estaba administrando el bautismo y en donde lo recibió Jesucristo, sino en la parte más alta del mismo.

El lugar adonde es conducido es «al desierto» (Mt). Esta forma «el desierto», precedida del artículo en los tres evangelistas, determina el lugar. Si no, debería poner «a un (lugar) desierto». Esto lo vincula e identifica literariamente con el «desierto de Judea» (Mt 3,1b; cf. Mc 1,4; Lc 3,2), antes descrito. Y la indicación de Mt *(anéjthe)* hace suponer que el Espíritu lo lleva a la parte más abrupta y desértica de él, que precisamente es la parte superior del mismo.

Una tradición lo localiza en el Djebel-Qarantal, a cuatro kilómetros al noroeste de la actual Jericó y enfrente mismo de la Jericó del tiempo de Cristo. En el siglo IV, S. Caritón, en 340, fundó allí una laura. Desde 1874 está en poder de los ortodoxos [1].

Mc, en la brevísima descripción que hace de esta escena, añade un dato de gran colorido. Jesucristo va al desierto «y moraba entre las fieras». Algunos autores querían deducir de este dato que era para indicar que Cristo estaba allí en un estado de privilegio, como lo estaba Adán en el paraíso. Pero es claro que no es esto lo que intenta decir el evangelista. Y la prueba es que Cristo allí mismo tiene «hambre». La finalidad que le asigna el evangelista a este ir al «desierto» es para ser allí «tentado por el diablo».

El desierto aparece en la literatura judía y oriental como lugar donde moran los malos espíritus (Mt 12,43; Lc 11,24; cf. Is 13,21; 24,14; Tob 8,3; Bar 4,35). Debiendo ser tentado por el diablo, el Espíritu lo conduce al lugar donde, en la creencia judía, era la morada por excelencia de los demonios. Pero el desierto también tenía otro sentido mesiánico, que se considerará luego. Los desiertos como lugar de penitencia, aislamiento y refugio, fueron utilizados en la antigüedad bíblica. Ya en la persecución de Antíoco I, las gentes macabeas habían ido «a esconderse al desierto» (1 Mac 2,31),

[1] PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.112-116.

sin duda en los lugares abruptos de los mismos, y las comunidades de los esenios y Qumrán son una buena prueba del valor religioso del desierto.

El «diablo» *(diábolos)* significa, conforme a su etimología, «arrojador», en sentido de acusador, calumniador o tentador. Mc, en lugar de «diablo», pone «Satanás». Satán, y en arameo *satana'*, significa lo mismo que la traducción griega de Mt. Es nombre calificativo del oficio.

En un principio, *satana'* fue nombre común de acusador. Pero después de la cautividad se hace nombre propio (1 Cor 21,1). En el Talmud ordinariamente aparece también como nombre propio. En cambio, los *targumin* aramaicos lo mantienen como nombre común.

En la literatura judía rabínica, el oficio del diablo o Satanás es triple: *a)* solicitar al hombre al pecado (cf. Zac 3,1; Job 2,6.7ss); *b)* acusarlo luego ante el tribunal de Dios; *c)* aplicar también la muerte en castigo al pecado; de ahí llamarle «el ángel de la muerte» [2].

La cifra que los sinópticos establecen para esta «tentación» de Cristo en el desierto es la de cuarenta «días» (Mc-Lc) y cuarenta «noches» (Mt). La cifra 40 es de gran ambiente bíblico. El diluvio dura «cuarenta días y cuarenta noches» (Gén 7,12), Moisés está con Dios en el Sinaí «cuarenta días y cuarenta noches» (Ex 24,18), Israel estará en el desierto cuarenta años en castigo, «tantos como fueron los días de la exploración de la tierra, cuarenta..., año por día» (Núm 14,33-34). Y cuarenta años es la cifra que en la Biblia se usa como término de una generación.

Además, es interesante notar que esta cifra de 40 tiene frecuentemente un carácter penal [3].

Vosté cree que el explicitar Mt que el ayuno de Cristo duró «cuarenta días y *cuarenta noches*» es a causa de los ayunos de los judíos, los cuales en los días de ayuno comían por las noches [4]. Es la costumbre de los musulmanes en el mes del Ramadán: ayunan durante el día, pero lo compensan con varias comidas en la noche. ¿Alude a excluir algo de esto la frase de Mt? La dependencia literaria de los pasajes antes citados del A.T. explica directamente la formulación del continuo ayuno de Cristo.

La construcción gramatical, tanto de Mc, «siendo tentado cuarenta días», como la idéntica de Lc, no permiten concluir si el intento de los evangelistas es indicar que fue un período de tentaciones que se sucedieron durante los cuarenta días o si se «anticipan» en este participio las tres tentaciones siguientes. En cambio, Mt lo formula de una manera que más bien sugiere lo contrario. Jesús fue «al desierto para ser *tentado* por el diablo. Ayunó *cuarenta* días... y *después* sintió hambre». No parece haya de urgirse demasiado esta construcción; puede ser un modo literario y redondo de hablar,

[2] STRACK-B., *Kommentar*... I p.136-149.
[3] PLUMMER, *Apcritical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (1910) h.l.
[4] VOSTÉ, *De baptismo, tentatione*... (1934) p.52.

para decir que en el período de cuarenta días Cristo experimentó tentaciones.

Los evangelistas Mateo-Lucas recogen tres tentaciones con las que se caracteriza bien el intento propuesto, ya que con ellas se pretende demostrar una finalidad, que expondremos después del estudio exegético de las mismas.

Primera tentación.—La primera tentación está perfectamente situada; tanto Mt como Lc, antes de proceder al relato de la misma, destacan como introducción y justificación a ella que, en esos cuarenta días, Cristo «no comió nada» (Lc) o que «*ayunó* cuarenta días... y *después sintió hambre*» (Mt). Este es el momento elegido por el tentador.

Lc inicia, sin más, el diálogo; Mt, con su procedimiento literario, lo introduce en escena lógicamente: «Acercándosele,» lo que no supone una presencia corporal, sino un simple contacto imaginativo o ideal, como en otros casos (Jn 14,30), y menos en Mt, en quien es frecuente este uso literario introductorio.

La «tentación» es hecha en forma condicional: «Si eres Hijo de Dios». Pero tanto Mt como Lc ponen la fórmula «Hijo de Dios» sin artículo. ¿Por qué esto?

Literariamente podía haber conexión entre este título de «Hijo de Dios» y la proclamación de Cristo en el bautismo como «el Hijo de Dios» (Mt, Mc, Lc), donde el artículo determina perfectamente que Cristo es el Hijo verdadero y unigénito de Dios, lo que implica en ese contexto ser el Mesías y su filiación divina. Pero aquí, al omitirse ahora el artículo determinante de este «Hijo de Dios», podría suponerse con ello que el diablo actúa solamente para explorar, ante la conducta excepcional de este personaje, y ante aquel expectante ambiente mesiánico, si no será este personaje el mismo y esperado Mesías. De ahí sería la fórmula literaria que lo expresa: «Si eres Hijo de Dios», es decir, si verdaderamente eres por tu conducta extraordinaria un privilegiado hijo de Dios... De su respuesta y de su propuesta, él podría sacar en consecuencia si se hallaba en presencia del Mesías.

Sin embargo, dada la vinculación literaria en la perspectiva de Mt y Lc de esta locución entre el bautismo de Cristo y la «tentación» del diablo, ha de suponerse que esta expresión, aun sin artículo, se refiere directamente a determinar al Mesías. De igual manera que en otros pasajes se trata ciertamente del Mesías y se lo califica con esta expresión, pero sin artículo (Mt 8,29; 27,40.43; Mc 1,1), lo mismo que en otras equivalentes; v.gr., «Hijo de David», sin artículo, como sinónimo de Mesías (Mt 9,25) [5].

La propuesta que le hace es, ante el hambre que experimenta por aquel gran ayuno, que transforme «estas piedras» (Mt)—abundantes en el desierto, o con fórmula más realista de Lc, que transforme «esta piedra», señalando una—en pan. El hambre de Cristo era muy fuerte, y el remedio propuesto aún se la avivaba más. La

[5] A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz- zum griechischen neuen Testament* (1953) p.492-493.

sugerencia diabólica es presentada con capa de piedad: que no sufra un privilegiado hijo de Dios. Los Salmos cantaban la predilecta protección de Dios en los justos, hasta poner a su servicio los ángeles (Sal 91). Mas él era el Mesías. Precisamente se esperaba de él que, al modo de Moisés, primer legislador, «redentor», hiciese descender otra vez lluvia de «maná», de la que se comería en aquellos años [6].

Cristo responde con un argumento de la Escritura: «Está escrito» (Mt-Lc). Era la palabra de Dios, y ella cierra toda discusión posible. La palabra de Dios es inapelable. Los rabinos tenían diversos procedimientos exegéticos que les permitían establecer nuevas deducciones y sondeos del texto sagrado. Uno de ellos era la «analogía» o «asimilación» entre diversos casos, permitiendo concluir uno de otro [7]. «El hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt). El pasaje está tomado del Deuteronomio. Se lee en él: «Dios te afligió, te hizo pasar hambre y te alimentó con el maná, que no conocieron tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé» (Deut 8,3). El Deuteronomio insiste en la gratitud a los beneficios que Dios dispensó a Israel en su historia, y cita el caso del desierto, donde la sustentó prodigiosamente, no con la comida ordinaria, sino con el manjar prodigioso del maná. La omnipotencia de la palabra de Dios se manifiesta en el Deuteronomio con el caso concreto del maná, pero queda abierto, en la misma frase, un amplio margen a otras muchas posibilidades.

¿Cuál es el sentido de esta respuesta de Cristo? Naturalmente, no se refiere a un sentido material de otro alimento, sino al sentido espiritual de confiar en la omnipotencia de Dios, en función de otra vida superior, a la que hay preferentemente que atender. Si la vida corporal se sustentaba así con el «maná» por el mandato de Dios, había otra vida espiritual, que también había que vivirla, y ésta se la vivía obedeciendo sus órdenes y mandatos. Así, cuando los apóstoles dicen a Cristo junto al pozo de Siquem que «coma», El les responde: «Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me envió» (Jn 4,34). Por eso les decía: «Yo tengo una comida que vosotros no sabéis» (Jn 4,32).

Como Dios-Mesías, podía hacer un milagro. Es lo mismo que como a Mesías le reconoce el diablo. Pero el milagro está sujeto a una economía divina, cuya norma primera es no realizarlo inútilmente. Y, aparte de esto, Jesucristo fue conducido por el Espíritu Santo al desierto, y, realizado aquel ayuno impulsado por el Espíritu, a él se había de abandonar. Obedecía al Espíritu, y el Espíritu había de disponer lo conveniente, pues se estaba en un plan mesiánico excepcional. La tentación diabólica fue rechazada con el abandono a la providencia de Dios.

Segunda tentación.—La segunda tentación es de tipo espiritual. El diablo interviene para que Cristo esté en la «Ciudad Santa».

[6] *Midrash Qohelet* 1,9 (9b); STRACK-B., *Kommentar*... II p.481; *Apocalipsis de Baruc* 29,8.
[7] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*... (1934) I p.296ss.

La formulación que presenta esta intervención diabólica de Lc y Mt podría prestarse, en una primera lectura, a una interpretación materialista. Según ellos, el diablo «condujo» *(égagen)* (Lc) o «toma» *(paralambánei)* (Mt) a Cristo para llevarlo a Jerusalén como forzado o como compañero de camino.

Pero el verbo «tomar» *(paralambáno)*, como el arameo *debar*, aquí tomar alguno consigo, implica solamente que la persona con la que se va tiene la iniciativa de movimiento, pero de ninguna manera exige que la tome físicamente; por ejemplo, de la mano [8]. Así Mt usa este verbo para decir que Cristo «tomó» consigo a los tres apóstoles para la transfiguración (Mt 17,1; 20,17). El verbo «llevar» *(ago)*, que usa Lc, puede también indicar sólo incitar a algo o tener el sentido de «llevar», pero en una representación imaginativa [9].

Esta acción diabólica es para que Cristo se encuentre así en la «Ciudad Santa» (Mt), y que Lc, escribiendo para lectores étnico-cristianos, explicita que es Jerusalén. El llamar Mt a Jerusalén la «Ciudad Santa» es fórmula usual en los escritores judíos bíblicos y extrabíblicos.

El diablo interviene para que Cristo esté sobre el «pináculo» del templo. La forma que usa: y «lo *puso* sobre el pináculo», no exige una interpretación objetiva. El verbo que usa Mt, «lo puso» *(éstesen)*, aparece literariamente usado con un sentido muy amplio. También aquí, como antes, el verbo puede tener el simple sentido de tomar la iniciativa (Mt 18,2; Act 1,23; 6,13).

El «pináculo» del templo (en griego *pterígion)* es un diminutivo y significa ala, reborde, almena, y, en sentido derivado, la extremidad de cualquier cosa; v.gr., de la oreja, rama de un árbol [10].

No se trata del «pináculo» del santuario propiamente dicho *(naós)*, pues no se lograría tan bien la finalidad espectacular que se proponía, y que luego se expondrá, sino de todo el recinto sagrado que incluía las dependencias del templo *(ierón)*. «Es probablemente la techumbre de uno de los pórticos dentados (almenados) que bordean la explanada de la casa de Dios» [11]. El templo tenía dos pórticos magníficos: uno a lo largo del este, el «pórtico de Salomón», y otro a lo largo del sur, el «pórtico real». Josefo, describiendo el «pórtico real», dice que, si alguien desde lo alto de dicho pórtico miraba al valle, se exponía al vértigo [12]. El «pórtico real» se alzaba sobre el torrente Cedrón unos 180 metros. En el siglo II, Hegesipo llama «ala *(pterígion)* del templo» al lugar desde donde precipitaron a Santiago el Menor el año 62 [13]. Este debe de ser un punto de la muralla oriental que miraba al torrente Cedrón [14].

Una vez «situado» en el pináculo del templo, el diablo le propo-

[8] JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.15.
[9] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.21.
[10] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1163.
[11] ABEL, *La Sépulture de saint Jacques le Mineur:* Rev. Bib. (1919) p.481.
[12] JOSEFO, *Antiq.* XV 11,5.
[13] EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* II 23,12: MG 20,200.
[14] VINCENT-ABEL, *Jérusalem Nouvelle* (1926) p.841-845; STRACK-B., *Kommentar...* IV p.873; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.116-118.

ne—«si eres Hijo de Dios»—que se tire abajo, pues Dios tiene encomendada a los ángeles la protección de los justos: ellos le «tomarán en sus manos para que no tropiece en una piedra». La cita está tomada de los Salmos (Sal 91,11ss). En su sentido literal expone el salmo el solícito cuidado de Dios por los justos, que «a fortiori» había de tenerlo por su Mesías.

Aunque parecería que esta cita podría hacer pensar en que se tirase al torrente Cedrón desde aquella altura—180 metros—, la proposición es tan descabellada que por sí misma se excluye, aparte que todas estas tentaciones tienen una marcada orientación mesiánica. Por eso, la proposición es otra.

La propuesta del diablo es que se tire desde el «pináculo», no al abismo del torrente Cedrón, sino a la gran explanada del templo. Esto era un escenario y cuadro único para la manifestación del Mesías. El templo había de ser el lugar ideal para la consagración del Mesías. Cuando Jesucristo multiplicó los panes en la región de Cafarnaúm, las turbas, próxima la Pascua, quieren «arrebatarle para hacerle rey» (Jn 6,15); sueñan, sin duda, con llevarle a Jerusalén. Pero, además, entre las concepciones rabínicas sobre la manifestación del Mesías, se contaba en una de ellas que el Mesías se revelaría estando de pie, sobre el techo del templo, para anunciar a Israel que su redención había llegado [15]. En aquel ambiente de exacerbada expectación mesiánica, y en aquel cuadro único, con gran número de personas dentro, máxime a las horas de los sacrificios, un hombre que bajase desde el «pináculo» a la explanada, lenta y majestuosamente, por los aires, era un prodigio tal, que acusaba ser él el Mesías. Esto es, seguramente, el intento de esta propuesta diabólica.

Pero Cristo rechaza esta proposición con la Escritura. Cita un pasaje del Deuteronomio, en el que se alude a otro pasaje del Exodo, cuando, faltos de agua en el desierto, exigían de Moisés agua milagrosa. El milagro se hizo. Pero Moisés decía: «¿Por qué *tentáis* a Yahvé?» (Ex 17,2; Deut 6,16). Le faltó al pueblo plena confianza en la providencia de Dios, que los conducía milagrosamente por el desierto. Cristo rechaza esta propuesta del diablo diciéndole que no se puede nunca *tentar* a Dios. Dios ayuda con su providencia y, dentro de ésta, hasta con el milagro, cuando los medios posibles se han puesto para lograr algo necesario, si éstos no bastan para el plan de Dios. Pero el milagro no está al servicio de la comodidad, y menos aún de la temeridad. Arrojarse desde una altura esperando, caprichosamente, que Dios haga el milagro de evitar el destrozo o la muerte, esto no es confiar en la providencia de Dios, sino salirse de ella, por lo que es «tentarle».

La proposición de ostentación que Satanás le proponía para cerciorarse de si era el Mesías, y si no desembarazarse de un personaje tan peligroso, quedó desbaratada.

[15] *Leví rabba* 9,6; *Cant. rabba* IV 16,31; *Deut. rabba* 1,17; *Targ. Jer.* Gén 35,21; *Pesiq. rabba* 162a; cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.406-407.

Tercera tentación.—En la tercera tentación, orden de Mt, el diablo interviene para que Cristo esté en el siguiente escenario: un monte muy elevado, y desde allí hace que contemple «todos los reinos del mundo», pero no sólo de una manera esquemática o alusiva, como hoy pueden verse desde un avión, sino que los viese todos, «y la gloria de ellos», es decir, su brillo, sus ventajas, su atracción. Lo que Lc formula, destacando la proyección universalista, diciendo que se le mostró «todos los reinos del orbe de la tierra», es decir, del *ecumenismo* que Roma dominaba.

Naturalmente, esto habría de ser por un medio fantasmagórico o preternatural. Los autores habían pensado qué monte podría haber sido éste, localizándose la escena especialmente en el Tabor (500 m.) o en el Hermón (2.739 m.). Pero, naturalmente, esto no es posible desde ningún punto de la tierra. De un fenómeno análogo, y que se dice explícitamente que fue en «visión», se lee en el profeta Ezequiel: «Me condujeron... (y) me puso sobre un monte muy alto» (Ez 40,2; 41,1ss; 42,1ss; 43,1). Y el mismo Lc hace ver el aspecto especial de esta tentación, al decir que se realizó «en un instante».

Y ante esta visión fantasmagórica y deslumbradora, le dice que «todo el poder y gloria de estos reinos» le «ha sido dado, y yo lo doy a quien quiero» (Lc). En Mt queda implícitamente expresado este dominio que al diablo se atribuye. El demonio no tiene dominio en el mundo. En el mundo sólo tiene un poder permisivo tentador y de ser instrumento de Dios para infligir castigo. No tiene potestad verdadera sobre nada ni sobre nadie. Pero no en vano se presenta como es: «como padre de la mentira» (Jn 8,44). Sólo en el sentido que él influye en sembrar el mal en el mundo y en ser el mentor de los hombres que siguen, con el pecado, su funesta dirección, Cristo mismo le llamó «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30), y San Pablo le llega a llamar, en este mismo sentido, «dios de este mundo» (2 Cor 4,4).

Y presentándose el «dios de este mundo» como dueño de él, le pide a Cristo que, para entregarle el dominio sobre todo el mundo, «postrándose» en tierra, al modo oriental, le «adore» *(proskynéses)*. El oriental tenía diversos modos de expresar corporalmente el respeto y acatamiento a una persona: de rodillas y con las manos extendidas hacia adelante y también tocando la tierra con la cabeza o tirándose con el cuerpo extendido y el rostro vuelto a tierra [16]. El diablo le pedía que, con este gesto—acaso el segundo indicado: de rodillas tocando con la cabeza en tierra—, no que le reconozca como Dios, pues él mismo se presenta como un ser que ha recibido el poder de otro (Lc v.6), sino que le reconozca como dominador del mundo y que reciba de él el poderío para gobernarlo. El demonio buscaba con ello desbaratar la auténtica obra mesiánica, al constituir así un Mesías, como alguien dijo, por «gracia del diablo».

Pero Cristo destruye la propuesta de Satanás con palabras de la Escritura, acusando su dominio sobre Satanás, al imponerle la orden de apartarse, y desenmascarándole la falta de sus poderes.

[16] STRACK-B., *Kommentar...* I p.78.

Las palabras citadas están tomadas del Deuteronomio (6,13), pero acopladas a su propósito. Se dice en el Deuteronomio: «Teme a Yahvé, tu Dios, y sírvele a él». En la cita evangélica, al sustituir el «teme» por «adorarás», se resalta que sólo a Dios se puede adorar. El pensamiento de Cristo es el siguiente: Todo poder viene de Dios. El diablo no puede darle lo que no tiene. Sólo a Dios se puede acatar—«adorar» y «temer»—como fuente y dador de todo poder, y concretamente de este poder sobre el mundo.

Al llegar aquí, ante esta orden de Cristo (Mt), el diablo se retiró. Lc lo expresa así: «agotada toda tentación», es decir, todo el cuadro de tentaciones a que fue sometido, o sólo de las del cuadro evangélico presentado, el diablo «se retiró».

Pero el mismo Lc resalta que «se retiró *temporalmente*». No se sabe que Satanás haya tentado *directamente* a Cristo en su vida. Pero indirectamente sí. Lo hizo por los que vinieron a ser sus instrumentos y ministros: fariseos, saduceos, queriendo intimidarle con amenazas y asechanzas en el desarrollo de su mesianismo; por las turbas, queriendo aclamarle rey político (Jn 6,15); por Judas, en el que había «entrado Satanás» (Jn 13,2.27); por todos los que intervinieron en la pasión como ministros de su muerte. Todos colaboraron a aquel momento, del que dijo el mismo Cristo: «*Viene* el príncipe de este mundo» (Jn 12,31) contra mí.

Y al desaparecer el diablo, los «ángeles» vinieron y le «servían» (Mt). El verbo empleado *(diakonéo)* puede significar lo mismo servir a la mesa (Mt 8,15; 25,44; 27,55; Mc 1,13-31; Lc 4,39, etc.), que prestar otros servicios (Mt 25,44). Aquí está en situación que se refiere preferentemente, si no exclusivamente, a traer alimento.

La propuesta del diablo de hacer el milagro de convertir las piedras en pan, tuvo por respuesta de Cristo el abandono a la providencia divina. Y así el Padre le responde con el milagro que él no quiso realizar.

Finalidad y sentido de las «tentaciones» de Cristo

Una vez hecha la exégesis de los diversos elementos que aparecen en estos relatos evangélicos, lo que interesa primordialmente es saber cuál fue la finalidad de estas tentaciones, es decir, el sentido preciso de estas tentaciones. ¿Qué intentan los evangelistas mostrar o demostrar al hacer este relato de las «tentaciones» de Cristo?

En la antigüedad se han propuesto diversas finalidades a estas tentaciones de Cristo, sea como finalidad primaria o secundaria. Así, v.gr.:

1. Se pensó que esta victoria de Cristo en sus «tentaciones» era una victoria «ejemplar» y «eficiente» de Cristo sobre las tentaciones y pecados *genéricos* de los hombres. Cristo fue tentado y venció la triple tentación de *gula*, *vanagloria* y *soberbia*. Sería una victoria ejemplar fundamental contra el mundo, porque, como dice San Juan, «todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne,

concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida» (1 Jn 2,16). Con ello Cristo podría hacer especialmente dos cosas: *a)* habiendo sido tentado en todo, compadecerse de nosotros, puesto que conoció todas nuestras flaquezas, excepto el pecado (Heb 2,18; 4,15); *b)* animarnos a la victoria con el vigor de la suya, conforme a lo que dijo él mismo: «Confiad: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

2. Para otros, con este relato se mostraría *la absoluta impecabilidad* de Cristo, al vencer esta triple y *genérica* tantación. Se tendería con ello a mostrar a Cristo como el ejemplar perfecto a los fieles, conforme a lo que él mismo dijo: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8,46).

3. La interpretación hoy casi universal es que estas tentaciones de Cristo tienen un *valor mesiánico:* es tentado en cuanto Mesías.

En efecto, el elemento fundamental que permite valorar el intento de estas tentaciones de Cristo son las palabras del diablo con las que le tienta: «Si eres Hijo de Dios». Estas palabras, como antes se ha visto, se refieren al Mesías. Por tanto, esta forma dubitativa y condicional con que se las formula se refieren al Mesías, acusando una duda: o para producirle en él la duda de que sea el Mesías, o para, si es el Mesías, ejercer en él algún influjo boicoteador.

La primera hipótesis no parece probable. A una persona que se la reconoce por tal, y que se la reconoce por tal a causa de su vida extraordinaria y prodigiosa, no se puede intentar convencerla de que no es lo que aparece. El segundo sentido es el lógico: si es el Mesías, que actúe como tal. Pero, en este caso, ¿por qué intentar mostrar al Mesías como tal? Ya actuaría él.

Jesús, el Mesías, aparece en un medio ambiente judío en el que el mesianismo era concebido de una manera muy distinta de la que él se conduce. Los judíos contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías *político* y *nacional*. Debería aparecer con pompa, ser rodeado de victorias, y, subyugando a las gentes, dar el supremo dominio a Israel. Y también que Dios realizaría por él numerosos prodigios (Mt 12,22.23; Jn 4,29). En este plan se presentaron una serie de impostores seudomesías, como se ve por los evangelios (Mc 10, 35ss; Lc 24,21; Jn 6,15), Josefo [17] y los apócrifos [18]. Pero Jesús se presenta, en aquel ambiente de expectación mesiánica, tan aumentado por la presencia y acción del Bautista (Jn 1,19.20.24), con una vida especial. De ahí la «tentación» para apartarle, si fuera preciso, de ese mesianismo que desbarataría el imperio satánico del mundo: «ahora el príncipe de este mundo es arrojado fuera» (Jn 12,31). Por eso, la triple tentación sintetizada en Mt-Lc es una triple tentación antimesiánica: contra el mesianismo del sufrimiento, se le propone el mesianismo fácil de remediar el hambre apelando al milagro; contra el mesianismo oculto y humillado, se le propone, en la segunda tentación (Mt), el mesianismo exhibicionista y la aclamación; y contra el mesianismo de dominio universal espiritual, se le propone el mesianismo temporal y político sobre el mundo. Todo lo

[17] *De bello iud.* II 13,4.
[18] *Sal. Salom.* 17,21ss; *Or. Sybill.* 3,652-656.

cual no esra otra cosa que boicotear, desorientar y hacer fracasar, si fuera posible, el plan mesiánico del Padre, y con ello al mismo Mesías. Esto es el intento didacto-evangélico de esta escena. Es, en otra forma, expresar que Cristo es el Mesías doliente que Isaías describe en su poema sobre el «Siervo de Yavé».

A idéntico concepto de tentación *mesiánica* lleva el mismo hecho de producirse las tentaciones en el «desierto». Ya que Jesús «fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo» (Mt). En la perspectiva topográfica evangélica, el «desierto» es el escenario y lugar de estas tentaciones. Y si esto mismo excluye el plantear el problema «objetivo» de las mismas, ya que, si son en el «desierto», queda excluida la objetividad de las tentaciones en el templo y en un «monte muy alto», la situación de las mismas en el «desierto» aclara, por un nuevo capítulo, el valor y finalidad de las tentaciones en el aspecto *mesiánico*.

El «desierto» no sólo es símbolo bíblico de *desolación* (Jer 50,23; 46,19; 49,13; Ez 29,9; Jl 3,19; Sal 2,4), de *felicidad* y premio divino (Is 32,14-16; 35,1-10, etc.), o de *morada del mal espíritu* (Lc 11,24, par., etc.), sino que, además, es también *símbolo y escenario de la edad mesiánica*.

«Ya en tiempos de los profetas existía la tradición según la cual el tiempo de la restauración de Israel, los tiempos mesiánicos, se verán precedidos de un período más o menos largo en el que se repitan las experiencias del pueblo de Dios en su peregrinación por el desierto antes de entrar en la tierra prometida... Pero, sobre todo, esta corriente de ideas penetraba íntimamente la conciencia del judaísmo contemporáneo de Jesús. Estaban convencidos de que el Mesías había de venir del desierto y que inauguraría la era mesiánica repitiendo la fenomenología del desierto» [19].

Una confirmación de este ambiente se ve en un doble hecho: *a)* Los relatos que Flavio Josefo hace de diversos impostores seudomesías, que llevaban a las gentes al «desierto», prometiéndoles allí signos prodigiosos, y desde allí conquistar prodigiosa y mesiánicamente Jerusalén [20], y de lo que se hace eco el mismo Nuevo Testamento (Act 21,38). «Todos estos testimonios de los que se hace eco el N. T., arguyen en el judaísmo contemporáneo de Jesús una corriente ideológica, según la cual los tiempos mesiánicos, mejor dicho, escatológicos, estaban próximos y habrían de inaugurarse los ideales tiempos del desierto [21]. *b)* Los recientes descubrimientos de Qumrân hablan también de esta expectación mesiánica que ha de realizarse en el «desierto». Así se lee en la *Regla de la comunidad:* «Cuando estas cosas sucedan en la comunidad en Israel..., que se alejen de la ciudad de los hombres de iniquidad *para ir al desierto*, a fin de preparar allí el camino de El (Dios), según está escrito: En el *desierto* preparad el camino de Yahvé» [22]. «Cuando se consi-

[19] A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrân* (1956) p.137-138.
[20] JOSEFO, *Antiq.* XX 5,1; 8,10; *De bello iud.* II 13,4.5.
[21] LAMADRID, o.c., p.141.
[22] *Regla de la Comunidad* VIII 12,13; IX 20; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.149-150-152.

dera la comunidad de Qumrân a la luz de lo que llevamos dicho sobre el desierto, uno parece caer en la cuenta de la razón última por la cual estos monjes dejaron el mundo para asentar su monasterio a orillas del mar Muerto, en pleno desierto de Judá.

Es bien probable que los hombres de Qumrân... también se fueron al desierto con el fin de repetir las experiencias de los cuarenta años, los mismos que peregrinó el pueblo antes de entrar en la tierra prometida» [23].

En este marco ideal del desierto es donde se comprende bien todo el sentido profundo del mesianismo que en esta escena se contiene. No sólo el ambiente de estas primicias neotestamentarias pedirían proyectarse sobre estas tentaciones de Cristo en el desierto sino que la misma narración de esta estancia de Cristo en él está aludiendo a este propósito y contenido mesiánico.

En efecto, ya la cifra de cuarenta días es evocadora de los cuarenta años de Israel en el desierto. Y esto parece confirmarse aún más al ver las respuestas de Cristo a las diversas propuestas de Satanás.

En las tres, Cristo cita pasajes del Deuteronomio que son alusivas las tres a la estancia de Israel en el desierto.

En la primera responde con las palabras que se refieren al «maná» (Deut 8,3).

En la segunda responde con unas palabras que aluden a la desconfianza de Israel en el desierto. «No tentéis a Yahvé, vuestro Dios, como le tentasteis en Massah» (Deut 6,16; cf. Ex 17,1-7).

En la tercera respuesta utiliza las palabras del Deuteronomio con las que se condena y previene la idolatría, y con las que se alude de preferentemente al acto idolátrico de Israel en el desierto con el «becerro de oro» (Deut 6,13; Ex c.32).

Esto hace ver, en aquel ambiente, que Cristo, en sus «tentaciones», no sólo busca el desierto como lugar de penitencia y retiro, ni sólo sale de él para comenzar su vida de público mesianismo, sino que, con esta cifra simbólica de cuarenta días, y con sus respuestas alusivas a los días de Israel en el desierto parece que «Jesucristo quiere repetir las experiencias de los cuarenta años de desierto y oponer a las tres principales caídas del pueblo las tres rotundas victorias» [24]. Y, con esta actitud, proclamar también su obra de Mesías. Es esto un elemento más, de gran importancia, para interpretar estas tentaciones en su verdadero sentido de tentaciones *mesiánicas* [25].

Sobre la historicidad de las tentaciones de Cristo se adoptan, en síntesis, cuatro posiciones.

a) Se *niega* la historicidad de las mismas. Sólo tienen un valor parabólico-didáctico.

b) *Historicidad* de las mismas tal como están narradas.

[23] LAMADRID, o.c., p.141-142.
[24] LAMADRID, o.c., p.139.
[25] VOSTÉ, *De baptismo, tentatione*, etc. (1934) p.51-114, donde se da abundante bibliografía; A. KADIE, *Momentum messianum tentationum Christi:* VD (1938) p.93ss.126ss.151ss.

c) Son una «dramatización» de las luchas—«tentaciones»—de Cristo con el diablo en su obra mesiánica.

d) Se admite la historicidad de su *núcleo*, aunque más o menos ornamentado en su redacción literaria. La razón principal sería que, de no ser históricas, la primera generación cristiana no habría sometido, ficticiamente, a Cristo a semejante humillación, cuando se estaba destacando cada vez más su divinidad, aunque fuese para presentarlo así en su victoria sobre el diablo [26].

b) *Vuelta de Jesucristo a Galilea. 4,12-17* (Mc 1,14-15; Lc 4,14-15)

El cuadro que a continuación relata Mt pertenece a una cronología muy posterior, como él mismo indica: después que el Bautista había sido preso (v.12), y lo cual relata Mt muy posteriormente (Mt 14,1-12.13.34). El propósito de este cuadro es destacar, por un nuevo motivo de contigüidad con el valor mesiánico de las tentaciones y el bautismo, que Cristo es el Mesías. Mt lo ve en una conjunción geográfica de Cristo en Galilea y una profecía de Isaías; Mc (1,14.15) y Lc (4,14.15) refieren esta venida de Jesús a Galilea, pero no destacan en ella, como Mt, el valor mesiánico de la misma.

12 Habiendo oído que Juan había sido preso, se retiró a Galilea. 13 Dejando a Nazaret, se fue a morar en Cafarnaúm, ciudad situada a orillas del mar, en los términos de Zabulón y Neftalí, 14 para que se cumpliese lo que anunció el profeta Isaías, que dice:
15 «¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los Gentiles!
16 El pueblo que habitaba en tinieblas vio una gran luz, y para los que habitaban en la región de mortales sombras, una luz se levantó».
17 Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: Arrepentíos, porque se acerca el reino de Dios.

La predicación del Bautista, creando una fuerte reacción mesiánica, hizo temer a Herodes Antipas un movimiento revolucionario [27], lo mismo que, por la censura que hacía de su incesto, el Bautista fue encarcelado en Maqueronte y degollado (Mt 14,1-12 y par.). Cuando Cristo «oyó» la prisión del Bautista, comprendiendo la actitud de Antipas frente a él, «se retiró a Galilea». Esto supone seguramente diversas estancias e idas a Jerusalén. Al retirarse a Galilea, se retira de la zona cercana del escenario del Bautista, en el desierto de Judá y la próxima Transjordania (Betania), y con ello se aleja de los recelos e intrigas de las autoridades de Jerusalén sobre aquel movimiento mesiánico (Jn 1,19-28).

Y no solamente se aleja de Judea y se reintegra a Galilea, sino que también abandona la misma Nazaret, «donde se había criado» (Lc 4,

[26] VOSTÉ, o.c., p.77-98.
[27] *Antiq.* XVIII 5,2.

16), para establecerse en Cafarnaúm, cuya precisión topográfica indica Mt, pues por razón de su localización verá él su vinculación con la profecía mesiánica de Isaías.

Cafarnaúm estaba situada al borde del lago de Genesaret, enclavada en la tribu de Neftalí (Jos 19,32ss), no lejos de la de Zabulón, junto al lago de Tiberíades y en los límites de la tetrarquía de Filipo [28]. Se la suele identificar en Tell Hum, el Talhum de los árabes [29].

Mt ve en esta venida de Cristo a establecerse en Cafarnaúm como centro de su actividad misional por Galilea el cumplimiento de una profecía de Isaías. Dice así el texto masorético (Is 8,23b; 9,1).

8,23b. Como al principio cubrió de oprobio a la tierra de Zabulón y de Neftalí,
a lo último llenará de gloria el camino del mar
y la otra ribera del Jordán,
la Galilea de las Gentes.
9,1. El pueblo que andaba en tinieblas, vio una gran luz;
sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz [30].

El pasaje de Isaías alude, en su primera parte, a las invasiones asirias de Teglatfalasar III (2 Re 15,29; 1 Crón 5,26). A estas invasiones y deportaciones de estas gentes a Asiria, con lo que sufrió especialmente «todo el territorio de Neftalí», con lo que Yahvé así los castigó y humilló, va a seguir «a lo último» un premio especial, pues Dios «llenará de gloria» todas estas regiones, que Isaías describe en forma triple: «el camino del mar», que para Isaías era la ruta que nacía en la ribera occidental del lago, y, pasando por las regiones de Zabulón y Neftalí y saliendo al mar Mediterráneo, se comunicaba con Egipto y con Siria, mientras que para Mt, que intenta destacar especialmente Galilea, es la ruta que, bordeando la parte occidental del lago, comunicaba con la Galilea superior; y «la otra ribera del Jordán», es decir, la Transjordania; y la «Galilea de las Gentes», puesto que, desde Teglatfalasar III (734-733 a.C.), Galilea, además de las deportaciones, sufrió infiltraciones paulatinas de colonos gentiles: arameos, itureos, fenicios y griegos. En tiempo de Cristo vivían numerosos gentiles juntamente con los judíos de raza y judíos mixtificados (1 Mac 5,15), atraídos por el comercio, sobre todo en las ciudades de Galilea superior.

Estas tribus antes así humilladas y castigadas, y esta región de Galilea mixtificada de gentiles, con la repercusión de mixtificación religiosa y merma de las creencias y prácticas de la religión judía, lo que hacía que los judíos de Judea considerasen a los galileos como judíos inferiores, vino a suceder que los que estaban «en tinieblas» iban a recibir un gran privilegio: el privilegio de recibir allí, entre ellos, al Emmanuel (Is 9,5.6), para realizar su obra mesiánica [31].

[28] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.292-293.
[29] ABEL, o.c., II p.292-293; ID., en *Dict. Bibl. Suppl.* I 1045-1064; ORFALI, *Capharnaüm et ses ruines* (1922).
[30] NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia* h.l.
[31] CEUPPENS, *De prophetiis messianicis* (1936) p.226-246.

Por eso, aquí mismo presenta sucintamente, en este cuadro que está trazando del Mesías, lo que será tema genérico de su predicación *mesiánica*, y que lo describe con las palabras de la predicación del Bautista (Mt 3,2), conectándole así a su *Precursor*, con lo que destaca con otro elemento confirmativo que Cristo es el Mesías: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: Arrepentíos, porque se acerca el reino de los cielos».

c) *Llamamiento de los primeros discípulos. 4,18-22* (Mc 1,16-20; Lc 5,1-11)

Mt y Mc relatan paralelamente esta escena de la vocación de los cuatro primeros discípulos. Ya conocían a Cristo, pues unos por indicación del Bautista, y otros por medio de los primeros, se le habían unido a su persona y habían convivido algún tiempo con él (Jn 1,35-51); pero ahora se narra su vocación definitiva. Los autores discuten si esta escena es la misma que relata Lc (5,1-11) con algunas variantes y precedidas de una simbólica pesca milagrosa, o si se trata de una escena distinta o literalmente combinada. Lo que parece es que no solamente no hay elementos irreductibles, sino que hay manifiestas afinidades de contenido, y Mt-Mc sólo omiten la escena de la pesca milagrosa.

18 Caminando, pues, junto al mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón, que se llamaba Pedro, y Andrés, su hermano, los cuales echaban la red en el mar, pues eran pescadores; 19 y les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. 20 Ellos dejaron al instante las redes y le siguieron. 21 Pasando más adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano, que en la barca, con Zebedeo, su padre, componían las redes, y los llamó. 22 Ellos, dejando luego la barca y a su padre, le siguieron.

Jesús pasa junto al mar de Galilea, forma semitizante, por el lago de Genesaret. El lago tiene 21 kilómetros y medio de norte a sur y 12 de este a oeste. Su profundidad oscila entre 20 y 45 metros, y su perímetro es de 60 kilómetros y una superficie de 170 kilómetros cuadrados [32]. Allí ve a Simón, abreviatura del ordinario nombre hebreo de Simeón, al que Mt le añade el nuevo nombre, usual y honorífico a la hora de la composición de los evangelios, y a su hermano Andrés, nombre de origen griego. Ambos eran «pescadores». La vida de los moradores del lago había de ser normalmente, como lo es hoy, la pesca. De sólo una de las ciudades del lago, Tariquea, cuenta Josefo que tenía en la época de Cristo una flota pesquera de 230 pequeñas barcas [33].

El encuentro de Cristo con Simón-Pedro y Andrés tiene lugar probablemente en Cafarnaúm (Mc 1,21.29), cuando éstos estaban «arrojando la red al mar». La palabra griega con que se expresa la

[32] A. F. TRUYOLS, *Geografía bíblica* (1951) p.126.
[33] JOSEFO, *De bello iud.* II 21,8.

«red» *(amphiblestron)* debe de referirse, por su composición filológica, al procedimiento que aún hoy se usa allí. «Los pescadores de Galilea se sirven algunas veces de una gran red circular llamada *shabakah*, que enrollan en torno al brazo. Tomando luego la parte que lleva los plomos, y que queda pendiente, ellos desenrollan rápidamente la red y la lanzan en *círculo*» [34]. Esto es lo que debe de querer indicar también Marcos, en la escena paralela, con el término que usa: «arrojar en círculo» *(amphibállontas)* (Mc 1,16) [35]. Simón y Andrés debían de estar realizando esta operación desde su barca, lo que es más natural, y lo que parece sugerir la partícula con que Mc dice que «también» Juan y Santiago estaban en la barca, lo que supone que debían también de estarlo los anteriores.

Al verles, les mandó seguirle, y «os haré pescadores de hombres». Es su *vocación* definitiva al apostolado. Y ellos, dejando «al instante» las «redes» (Mt-Mc), le siguieron.

Acaso con esta frase (Mt 13,47-49) se evoque el sentido escatológico. Los discípulos van a congregar a los hombres para el ingreso en el reino.

El «ir detrás de él»—seguirle—es el término rabínico para expresar el discipulado.

Pasando luego un «poco más adelante» (Mc), vio a otros dos «hermanos», Juan y Santiago, hijos de Zebedeo. Estaban cerca de la ribera, pero «en la barca con... su padre». Estaban «arreglando» sus redes.

Al igual que a Simón y Andrés, los «llamó». La formulación literaria es muy semejante, teniendo algo de clisé redaccional. Mt-Mc sólo ponen esta palabra, pero literariamente está en situación con la anterior «vocación», para que tenga la misma interpretación.

Ellos «en seguida» dejaron «la barca y a su padre» y le «siguieron». Pero Mc aún matiza más: dejaron a su padre «*en la barca* con los jornaleros» *(misthotón)*, es decir, gentes que están a sueldo.

En cambio, estos dos grupos de hermanos parece que no eran simplemente «compañeros» *(koinonoí)* (Lc 5,10), en sus labores de pesca, sino que debían de formar una cierta sociedad en estas faenas, pues Juan y Santiago eran «participantes» *(metójoi)* (Lc 5,7), «socios», de Simón-Pedro, acaso en el sentido que hacen aún hoy día los pescadores del lago al comprar entre varios las costosas redes y participar luego en el provecho común de la pesca [36]. Y por los papiros consta que existían estas pequeñas asociaciones de artesanos y pescadores. Y hasta se usa el mismo término griego para indicar los «socios» [37].

Cristo Mesías ha incorporado ya a su apostolado mesiánico a sus cuatro primeros discípulos.

34 LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.18.
35 DUNKEL, *Die Fischerei am See Genesareth:* Biblica (1924) p.375-390
36 BIEVER, *Au bord du lac de Tibériade:* Conférences de Saint Étienne (1910-1911) p.304.
37 WILLAM, *La vida de Jesús en el país y...* ver. del alem. (1940) p.169-170.

d) *Jesucristo predica y cura en Galilea. 4,23-25* (Mc 1,39)

Los versículos que a continuación inserta Mt están colocados dentro del gran cuadro que va dibujando de Cristo Mesías. Esta forma global de decir, adelantando y sintetizando los hechos, que grandes muchedumbres le seguían precisamente cuando él aparecía «predicando el evangelio del reino», y que él curaba a los enfermos de todo tipo que le traían, es un modo de rubricar con los hechos el poder taumatúrgico de Cristo, y con ellos el sello del cielo a su obra, al tiempo que evoca las profecías mesiánicas sobre la obra benéfica del Mesías. Este cuadro se entronca lógicamente con el v.17, en el que se pone a Cristo predicando en Galilea. Es la obra mesiánica de Cristo, interrumpido el relato para relatar la vocación de sus cuatro primeros colaboradores a la misma.

23 Recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia. 24 Extendióse su fama por toda la Siria, y le traían a todos los que padecían algún mal, los atacados de diferentes enfermedades y dolores y los endemoniados, lunáticos, paralíticos, y los curaba. 25 Grandes muchedumbres le seguían de Galilea y de la Decápolis, y de Jerusalén y de Judea, y del otro lado del Jordán.

A Cristo se lo describe en toda su obra mesiánica, pues aparece «predicando el evangelio del reino». Fue una obra minuciosa y apostólica. Recorría, «circulaba» *(periégen)* por toda Galilea: pueblos, villas, villorrios; y les predicaba la Buena Nueva en los comentarios que se hacen en los oficios religiosos de las sinagogas.

Pero, además, Mt, en forma redonda y global, dice que curaba «toda enfermedad y toda dolencia».

El significado de esta enseñanza aquí de Mt es acusar y probar, una vez más, que Cristo, que actúa como Mesías, es el Mesías. Precisamente la cita evoca la profecía de Isaías sobre el Siervo de Yahvé (Is 53,4), y que precisamente cita luego Mt en el c.8, para conectar esta obra benéfica de Cristo con la profecía mesiánica de Isaías y hacer ver, por este procedimiento, que Cristo está realizando la obra mesiánica.

El mismo Mt hace ver en otros pasajes la vinculación que hay entre el reino de Dios que «se acerca» y el poder de los milagros (Mt 10,7.8). Y cuando el Bautista envía a sus discípulos a preguntar a Cristo si él es el Mesías, él responderá afirmativamente, no con palabras, sino remitiéndoles al significado que tienen sus milagros (Mt 11,2-6). Y precisamente el mismo Cristo, ante la acusación de los fariseos, que le acusaban de expulsar demonios en virtud diabólica, les dijo: «Mas, si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28), es decir, la instauración del reino mesiánico.

La fama de la obra mesiánica y taumatúrgica de Cristo cobró

un gran volumen. Le seguían grandes muchedumbres, no sólo de Galilea, sino también había gentes de Jerusalén, Judea, la Decápolis, la confederación de diez ciudades situadas en la Transjordania, excepto Beisán (Escitópolis) [38], y de otras regiones de Transjordania. Por eso, habiéndose extendido su fama por «toda Siria», que aquí debe de referirse globalmente a Galilea y sus alrededores (Mc 1, 28), le traían de todas estas regiones enfermos para que los curase. Y él «los curaba».

La importancia, pues, de este relato de Mt es la de incrustar un nuevo cuadro, sintético y adelantado, que contiene pruebas mesiánicas de Cristo, para demostrar con un elemento más, en la estructura sistematizada de su evangelio de tesis mesiánica, que Cristo es el Mesías prometido de Israel.

CAPITULO 5

El capítulo 5 de Mt no tiene una división en diversas escenas, como en otros capítulos, por la razón que todo él, lo mismo que el 6 y el 7, forman un todo homogéneo. Es llamado sermón de la Montaña. No tiene, pues, división de escenas distintas, aunque sí de capítulos de doctrina. Su división doctrinal es: *a)* introducción y escenario (v.1-2); *b)* las bienaventuranzas (v.3-12); *c)* oficio de los discípulos (v.13-16); *d)* Jesús y la Ley Antigua (v.17-20); *e)* valoración cristiana del quinto precepto del Decálogo (v.21-26); *f)* valoración cristiana del sexto precepto del Decálogo (v.27-30); *g)* condenación del divorcio (v.31-32); *h)* valoración cristiana del segundo precepto del Decálogo (v.33-37); *i)* la «ley del talión» ante la moral cristiana (v.38-42); *j)* el amor cristiano a los enemigos (v.43-48).

a) *Introducción y escenario. 5,1-2*

El sermón de la Montaña está encuadrado con un fuerte proceso lógico por Mt en el esquema de su evangelio. Una vez que presentó la línea genealógica de Cristo y su concepción virginal, la preparación a su venida por el Bautista y la «consagración» pública del Mesías doliente del «Siervo de Yahvé» en el bautismo y la declaración de su mesianismo espiritual en las «tentaciones» ahora que va a comenzar su obra mesiánica, expone, en una agrupación no tanto cronológica como *sistemática*, la gran promulgación de su doctrina. Sintetiza y da un avance de su gran mensaje. Literariamente está redactado con grandes hipérboles, tan del gusto oriental, pero que, de no ser valoradas en su justa medida, llevarían a grandes errores de interpretación.

La *sistematización* se ve, porque partes del mismo aparecen situadas por otros evangelistas en otros contextos, a veces históricos. En Mt es un caso de *contexto lógico*. Es una sistematización previa de una parte de la doctrina moral de Cristo.

[38] SZCZEPANSKI, *Geographia historica palaestinae antiquae* (1928) p.261-267.

Los Padres han notado el paralelismo entre este discurso, que puede considerarse como la «carta magna» del cristianismo y como una promulgación de su ley, pronunciado o agrupado por Mt en la predicación que Cristo hace en el monte, y la montaña del Sinaí, en la cual se promulgó la antigua ley. Aparte del hecho histórico, Mt ha sabido agrupar aquí este programa más completo, sugiriendo así, probablemente, la analogía sustitutiva de aquella promulgación.

[1] Viendo a la muchedumbre, subió a un monte, y cuando se hubo sentado, se le acercaron los discípulos; [2] y abriendo El su boca, los enseñaba, diciendo...

Mt sitúa el escenario de este discurso de Cristo así: Ve una gran muchedumbre de aquellas que le seguían frecuentemente, después que se extendió su fama por toda la región—lo que hace ver que este discurso no fue pronunciado en los mismos comienzos de su vida pública—, y *subiendo* a un monte, después de sentarse, se le acercaron sus discípulos. El hecho de sentarse para hablar supone intimidad y un círculo reducido; sería improcedente sentarse y «acercársele» sus discípulos, lo que era casi rodearle, para dirigirse a hablar a una turba distante y numerosa. Supone esto que, en alguna fase del discurso, Jesucristo habló al círculo de sus discípulos, aunque en otras partes se dirigió a la muchedumbre.

Esta introducción de *situación* no presentaría especial dificultad si no apareciese en abierta divergencia con el pasaje paralelo de Lc. La divergencia es que, en un relato, Jesús, para este discurso, «subió» (Mt; cf. Mc) a un monte, mientras que en Lucas, para este discurso, «bajó» de un monte. Pero esta divergencia puede explicarse por una diversa perspectiva en sus procedimientos redaccionales. Lc sitúa a Cristo en la noche, en la montaña, y, luego de elegir los apóstoles, «bajó» para predicar a las turbas. Mt, en cambio, que no introduce la escena como Lc, y que sólo trazó un cuadro de Cristo recorriendo y evangelizando Galilea, para introducir y situar la escena, tiene que decir explícitamente en su perspectiva literaria lo que Lc, por otra parte, supone: que para tener una parte de esta oración con los discípulos, en la montaña, «subió» a ella.

Jesucristo pronunció parte de este sermón sólo a los discípulos. A las turbas seguramente les predica en la llanura. Pero en el procedimiento redaccional, como es ordinario en los evangelios, no se distingue *literariamente* la situación geográfica de las diversas partes del discurso. Y así yuxtapuestas, máxime agrupados e incrustados temas pronunciados en otras ocasiones—contexto lógico—, quedan ahora *literariamente* en un mismo plano de redacción.

La montaña escenario del sermón de la Montaña, de lo que se desprende de los relatos evangélicos, debe de hallarse situada cercana a Cafarnaúm (Mt 8,1.5; Lc 7,1). La tradición, que se remonta al siglo IV, sitúa esta escena en las laderas de la colina junto al Tabgha, de 250 metros de altura, con superficie aproximada de un kilómetro, y a tres de Cafarnaúm [1].

[1] PERRELLA, *I Luoghi santi* (1937) p.151-156.

Rodeado de discípulos y sus apóstoles recién elegidos como tales (Lc), y «abriendo su boca, les enseñaba diciendo...» Esta fórmula, de estructura marcadamente semita, no quiere indicar, de suyo, una especial solemnidad (Job 33,1; 33,2; Act 8,35), pero puede querer indicarse con ello un discurso de cierta extensión y, sobre todo, de importancia (Sal 78,1.2).

b) *Las bienaventuranzas. 5,3-12* (Lc 6,20-23)

Las bienaventuranzas aparecen, aunque no con el mismo número, relatadas por Mt y Lc. El relato de Mt tiene un número mayor. No se trata aquí de estudiar el número posiblemente más reducido del evangelio aramaico de Mt [2], sino el mismo número de bienaventuranzas en su redacción actual. Desde el punto de vista «oratorio», es creíble que Cristo hubiese utilizado más veces, pronunciado más bienaventuranzas que las transmitidas por Lc y Mt, ya que se prestaban como un recurso pedagógico excelente de predicación popular. En cuanto al número actual que éstas tienen en el evangelio de Mt, ¿cuántas son?

El tipo literario de bienaventuranzas es un producto semita. En la Escritura aparece usado varias veces (Sal 1,1-3; 31,1; 41,2; Prov 3,13; 8,34; Ecli 14,1; 28,23, etc.), lo mismo que en los escritos rabínicos [3].

Las bienaventuranzas evangélicas aparecen rimadas al modo hebreo de hemistiquios. En el primero se señala una virtud, y en el segundo el premio correspondiente.

Pero, como recurso pedagógico de grafismo oriental, las bienaventuranzas no tienen una diferencia conceptual rigurosa. En el segundo hemistiquio, la recompensa es, en varias, la misma, aunque formulada con variación literaria; en otras se destaca el premio en relación conceptual-literaria con la virtud que se beatifica.

Por eso, teniendo en cuenta la afinidad conceptual de este procedimiento literario, no se puede pensar, para valorar su número, en una formulación diferencial específica. Ordinariamente se admiten ocho en Mt (v.3-10), ya que las que van en los versículos 11-12 se las considera como una prolongación o «duplicado» de la octava (v.10). Sin embargo, teniendo en cuenta, conforme a lo anteriormente indicado, que no se puede exigir para su valoración numérica una diferenciación conceptual estricta, parece que el número de éstas es de nueve.

Lo que también se acusa fuertemente en la confrontación de las bienaventuranzas entre Mt y Lc es que, en éste, la redacción de las mismas tiene una formulación más *material*, mientras que en Mt se destaca más el aspecto *espiritualista* de las mismas; lo mismo que en Mt se las formula en tercera persona, v.gr., «Bienaventurados *los pobres* de espíritu, porque *de ellos*...», dándoseles así una mayor uni-

[2] J. DUPONT, *Les Béatitudes* (1954) p.123.
[3] STRACK-B., *Kommentar*... I p.189; L. HEIDEL, *Béatitudes évangéliques*: Dict. Bib. Suppl. I 940-950; F. ASENSIO, *Las bienaventuranzas en el A.T.*: Est. Bíb. (1945) 241-258.

versalidad, en Lc están referidas en segunda persona, v.gr., «Bienaventurados (vosotros) los pobres, porque *vuestro* es el reino de los cielos».

La formulación de Lc, en segunda persona, parece ser la forma primitiva. Ya que las bienaventuranzas debieron de ser dirigidas, en el «sermón del monte», a los apóstoles y discípulos, como se ve por Mt (5,1) y Lc (6,20). Por situación, Cristo está «sentado» y rodeado de los discípulos cuando pronuncia las bienaventuranzas, lo que excluye una gran multitud. Además, Lc resalta que para pronunciarlas «levanta los ojos sobre los discípulos». Pero la razón más decisiva es la bienaventuranza novena de Mt (v.11) y cuarta de Lc (v.23), en las cuales Jesucristo, después de beatificar las persecuciones, dice que se alegren, pues «así persiguieron a los profetas que hubo antes de *vosotros*» (Mt). Pero, manifiestamente, aquí al decir los profetas perseguidos que «hubo antes de vosotros», y que se ponen como término de comparación, se refiere a los apóstoles y discípulos, que en su misión de «apóstoles» son los continuadores del anuncio profético del reino (Mt 10,41; 13,17; 23,34), y no a las turbas y pueblo que le oyen. Y hasta incluso Mt tiene un índice de esta formulación primitiva en el cambio de estilo en el v.11; «Bienaventurados *seréis* (*vosotros*) cuando os insulten... *Alegraos* (*vosotros*) y regocijaos...» Es, pues, la versión del Mt griego la que les da una formulación más impersonal, más universalista.

También Lc parece conservar la forma primitiva aramaica en la formulación aparentemente más *materialista* de lo que beatifican las bienaventuranzas. Se diría que Lc beatifica, sin más, la «pobreza» material, y el «hambre», y el «llanto», etc. Es que Lc conserva las bienaventuranzas que transmite en su forma primitiva, escueta, oriental. En cambio, la versión griega de Mt tendrá un cuidado especial en matizar, explicar y destacar el sentido exacto y *espiritualista* con que han de proyectarse, para evitar, con esta mentalidad distinta, una posible interpretación *materialista*.

Pero que la forma primitiva debe de ser la de Lc, se ve por la siguiente observación: «Si colocamos las bienaventuranzas una a una en versículos de dos dísticos, la construcción aparece uniforme; solamente parecen desarticular el *paralelismo* las palabras (de Mt) «de espíritu» (v.3), «a la justicia» (v.6), «por la justicia» (v.10)» [4]. Y sabido es el valor decisivo que tiene la estructura del ritmo en la estilística semita.

3 Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos. 4 Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. 5 Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. 6 Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos. 7 Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. 8 Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán

[4] DESCAMPS, *Bienhereux les pauvres* p.59: RDT (1952) 53-61; R. EJARQUE, *Beati pauperes spiritu*: VD (1928) 129-133.234-237.334-341; DANIÉLOU, *Bienhereux les pauvres*: Et (1956) 321-338.

a Dios. [9] Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. [10] Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos. [11] Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí. [12] Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros.

PRIMERA BIENAVENTURANZA (Lc 6,20b)

La primera bienaventuranza de Mt tiene su correspondiente en el pasaje de Lc, ocupando en ambos evangelistas el primer lugar. Pero la formulación es distinta. Pues está redactada así: «Bienaventurados los pobres *de espíritu*, porque *de ellos* es el reino *de los cielos*» (Mt).

¿Cuál es la forma original? ¿La de Lc o la de Mt? Seguramente la de Lc. Dos razones llevan a ello: *a)* la estructura hebrea hace ver que los elementos que se encuentren en Mt «en espíritu» (v.3), «a la justicia» (v.6), «por la justicia» (v.10), son adiciones del Mt griego, puesto que rompen el «paralelismo» de la estructura en relación con las demás bienaventuranzas, en las que, sin estas «adiciones», el ritmo aparece uniforme; *b)* y también que, si Lc hubiese encontrado en el original las palabras de Jesús que tan acusadamente destacaban el sentido espiritual, él no lo hubiese omitido deliberadamente, dejándolas expuestas a una posible interpretación de tipo más material en sus lectores étnico-cristianos.

Por otra parte, la redacción de Lc tiene una formulación totalmente semita, por su formulación tan escueta como realista, y en perfecto ritmo de uniformidad con las otras que refiere.

Si Mt griego «espiritualiza» estas expresiones primitivas, es para hacer ver a una mentalidad distinta que la beatificación, v.gr., la «pobreza», ha de ser llevada con verdadero espíritu; o lo que es lo mismo, bien valorada en el ambiente bíblico.

Tanto Mt como Lc utilizan la misma palabra griega para expresar el sujeto de esta bienaventuranza: «pobre» *(ptojós)*.

Pero esta palabra no evoca lo mismo a un griego que a un hombre familiarizado con las nociones bíblicas [5].

¿Cuál es el concepto bíblico que responde a esta traducción griega de «pobre»?

Esta palabra griega traduce al término hebreo *'aní* y *'aniy-yim*. La palabra designa, primeramente, en la legislación mosaica, a los que no poseían tierras (Ex 22,24; Lev 19,10; 23,22). Naturalmente, eran las gentes pobres en el sentido material. Y, como consecuencia aneja a ello, gentes sin influencia social y desprovistas de apoyo, y frecuentemente gentes explotadas y humilladas. Aunque no sea este exclusivo aspecto el que exprese aquí esta palabra, como proponen

[5] MACCHIORO, *The Meaning of the First Beatitude:* The Journal of Religion (1932) 40-49; SALVONI, *Il significato della prima beatitudine:* ScCatt (1930) III 426-442; IV 18-35.

algunos autores [6]. Pero de esta afinidad de conceptos sucedió el que sean tratados como sinónimos en el paralelismo poético y que los LXX traduzcan la palabra «pobre» o «humillado» indistintamente por las correspondientes griegas [7]. De aquí la solicitud que por ellos muestran los profetas (Am 8,4; Is 3,14.15; 10,2; 14,32). Pero después del destierro babilónico, a la noción de «pobre» se le junta la de persona que confía en Yahvé. Y así vienen a aproximarse primero y a asimilarse después los conceptos de «pobre» y «piadoso», hasta venir a ser términos casi equivalentes. Así se lee: «Este pobre *('aní)* clama a Yahvé, y le escucha y le salva de todas sus angustias. Acampa el Angel de Yahvé en derredor de los que le temen, y los salva del peligro» (Sal 34,7.8). «Yave, ¿quién es como tú, que libras al pobre *('aní)* de aquel que es más fuerte que él, al pobre *('aní)* y al miserable que le despoja?» (Sal 35,10).

El concepto de «pobre», en este sentido bíblico, responde al término *'aní* e incluye un pobre material, y, por lo mismo, frecuentemente un desvalido de apoyos sociales; pero en este concepto es fundamental el aspecto religioso que tiene: es un pobre miserable, pero que confía en Dios y a él se vuelve pidiendo auxilio. Se diría: es un pobre, pero religioso.

Cristo, al beatificar así la pobreza, no hace propiamente una innovación. Ya en el A.T. se había visto «beatificar» la pobreza, unas veces con hechos, v.gr., Saúl, David, etc., y también con promesas. En varios pasajes del A.T. se habla del agrado con que ve Dios la pobreza, hasta el punto de venir a tener una intervención a su favor, que cambia su suerte. No que se trate de una revolución social, sino de premios divinos al pobre confiado y piadoso.

Pero lo que aquí aparece como inusitada novedad es que Cristo beatifica al que libremente acepta su estado de pobreza, lo mismo que el premio que promete no son bienes temporales, sino el *ingreso* en su reino. Los rabinos alabaron a veces la simplicidad, la humildad. Pero no la pobreza voluntaria. Expresando el pensamiento de ellos sobre esto, se ha escrito por especialistas: «Según sentencia suya, ninguno de los males se puede equiparar al mal de la pobreza» [8]. Pero el pobre despegado de bienes y que confía en Dios, está moralmente preparado para su ingreso en el reino. Pues éste no será patrimonio exclusivo, como se pensaba, del rico, al valorar con mentalidad primitiva de la Vieja Ley los bienes y las riquezas como premio a la virtud, y la pobreza como castigo, sino que la pobreza entra en el plan de Dios, y la religiosidad que acompaña al pobre lo pone a las puertas del reino.

Y con esta «bienaventuranza» se destaca también a Cristo como Mesías, al evocar el anuncio del reino—la «evangelización»—precisamente a los pobres y abatidos, conforme al anuncio de Isaías (61,1ss). Este pensamiento es destacado explícitamente por el mismo

[6] STRACK-B., *Kommentar...* I h.1; WEISS, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes* (1900) p.130; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.271.
[7] PRAT, o.c., p.272 nt.1.
[8] STRACK-B., *Kommentar...* I p.816-826.

Mt en otro pasaje (Mt 11,2-6), lo mismo que lo hace Lc (7,18-23) cuando Cristo alude a sus milagros, que realizan la profecía de Isaías, como prueba de que él es el Mesías. Y también presenta su nueva misión de Mesías. Que no piensan, conforme a las ideas del medio ambiente, en un Mesías que venga repartiendo a todos bienes y riquezas materiales. En su reino, la pobreza va a existir. Pero hay que aceptarla libremente.

El premio que tendrán estos «pobres» es que de ellos «es» el reino. Esa pobreza, llevada con esa actitud religiosa, les lleva al premio del reino. ¿Cuándo? Si las bienaventuranzas se dirigen a los apóstoles y discípulos, que ya han ingresado en el reino, se diría que se refiere este premio al reino en su fase definitiva y celeste. Pero los verbos que se usan para indicar el premio de las bienaventuranzas, puestos unos en presente—«porque suyo *es* el reino de los cielos»—, y otros en futuro—«porque ellos *verán* a Dios»—, no pueden utilizarse como argumento decisivo, ya que las bienaventuranzas pertenecen literariamente al estilo «sapiencial» o gnómico, y estos verbos han de ser valorados en este estilo sapiencial, en donde los tiempos cuentan menos que el contenido atemporal que encierran, y donde la permuta de tiempos no afecta al concepto.

Para la valoración de este punto en todas las bienaventuranzas hay que tener presentes tres elementos:

a) El doble concepto que se usa en los evangelios sobre el «ingreso» en el reino. Unas veces ya aparece como presente y realizado; otras, en cambio, aparece como futuro, por pensarse en su plena realización meritoria posterior.

b) El sentido «moral» de adaptación universal que les da Mt.

c) Que en algunas bienaventuranzas manifiestamente tienen un sentido «escatológico».

El contexto y estos principios podrán ser los que permitan valorarlas en cada caso.

Segunda bienaventuranza

Esta bienaventuranza aparece en muchos códices griegos (cód. sinaítico, B, C,) y versiones—Itala, syr.-sin., Peschitta—en tercer lugar; ponen antes la bienaventuranza de los que «lloran». Por ser el orden de la Vulgata, se la considera aquí. Esta bienaventuranza es propia de Mt. Si originariamente estas bienaventuranzas estaban unidas, no es fácil que fuesen luego desglosadas. Ni tampoco parece razón suficiente pensar en un «desdoblamiento» de la primera por su semejanza con la misma. Pues es manifiesto que Mt intenta con ella expresar algo distinto de la primera. El porqué de esta oscilación de lugar en la tradición manuscrita acaso puede ser debido a un cierto ensayo de «aproximación». La formula así: «Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra».

¿Cuál es el significado de esta bienaventuranza? El texto griego pone para su traducción una palabra *(praeis)* cuya raíz significa dulzura, mansedumbre. Si esta bienaventuranza perteneció, como

parece por su estructura, al texto original, entonces es una traducción del aramaico. Pero el griego de los LXX traduce por esta misma palabra lo mismo ser «pobre», «ser miserable», etc. *('aní)*, que ser «manso» o «mansedumbre» *('anah)*. Por pura vía filológica no sería fácil venir a una conclusión precisa. Pero lo que puede orientar algo el significado de su contenido es, además del término griego usado, el que, indudablemente, Mt trata de expresar algo distinto de la bienaventuranza anterior de los «pobres», que traduce al griego por otro término.

Por otra parte, esta bienaventuranza, en su forma literaria, es una citación textual del salmo 37,11. Este puede ser ya un elemento que más directamente oriente a la interpretación de la misma, por el encuadramiento de este pasaje en el contexto del salmo.

El término hebreo que usa el salmo *('anawim)*, lo mismo puede significar «pobre», «miserable», que «manso». Y del contexto de este salmo (v.6a.7b.8a.b.14.32) se ve que no se trata de establecer solamente una contraposición de la providencia de Dios sobre el pobre y el rico, es decir, sobre la resignación del pobre frente a la prosperidad genérica de los ricos, sobre todo en sentido peyorativo, sino sobre el rico opresor y el pobre que lleva su suerte con resignación y paz: con «mansedumbre».

Pero otro elemento que permite comprender el sentido de la palabra griega usada aquí es el contexto total del evangelio de Mt. Sólo Mt es el único de los evangelistas que habla de la «mansedumbre». Dos son los pasajes de su evangelio en los que usa esta misma palabra.

Al describir la entrada mesiánica de Jesucristo en Jerusalén el día de Ramos evoca sobre este acontecimiento la profecía de Zacarías (9,9), que dice así: «Decid a la hija de Sión: He aquí que tu rey viene a ti, *manso* y montado sobre un asno... (Mt 21,5).

En el otro pasaje, Jesucristo destaca que sus preceptos no son una carga como lo son los preceptos insoportables de los fariseos. Y concluye: «Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy *manso* y humilde de corazón (Mt 11,29).

En los pasajes evangélicos citados, el sentido de esta palabra es, en el primero, la carencia de violencia—resignación—, y en el segundo, el de benevolencia y compasión.

¿Cuál sentido ha de prevalecer? Seguramente que estos pasajes evangélicos son los que han de interpretar mejor el sentido de la cita del salmo, ya que es la misma palabra, de un mismo autor, la que ha de valorar esa misma palabra en otro pasaje del mismo evangelio.

Pero, además, «la *prâytes* es esencialmente mansedumbre y modestia, teniendo una afinidad particular con la humildad, de una parte, y con la benignidad o la compasión, de otra. Es paciente y buena, tan enemiga de la cólera vengadora como del orgullo extremoso. Tenemos razón al decir que la distancia no parece grande entre la bienaventuranza de los «mansos», al menos en la redacción griega de Mt, y la bienaventuranza de los «misericordiosos». Una

y otra expresan una misma actitud de alma, fundamental, característica del espíritu de la nueva ley» [9].

Posiblemente la diferencia esté en que en la primera se beatifica la pobreza llevada libremente, y en ésta se beatifica ese pobre humillado, que no sólo lleva libremente su pobreza, sino que hay en él incluso una actitud de benevolencia hacia los demás, en lugar de una actitud de vida agria con los mismos, como reflejo de su estado interno.

El premio que se le asigna a esta bienaventuranza es que los que la practiquen «poseerán la tierra». Palabras tomadas del mismo salmo y que es el que allí mismo se asigna a estos «pobres» (Sal 37,11; 9,22). Es un salmo en el que se plantea el problema de la «retribución». Con una repetición insistente se dice lo que es la brevedad de la vida y cómo el rico malvado pasa y es castigado, mientras que el «pobre» justo es premiado. Como término expresivo se le promete que «poseerá la tierra». Esta es Palestina. Lo que fue «promesa» de los patriarcas, fue el eterno ideal del judío piadoso. La Tierra Prometida vino a ser el «tipo» ideal del premio del reino de los cielos.

La palabra usada por Mt *(kleronomésousen)*, «heredarán», no tiene de suyo el sentido de herencia por un legado de muerte. Puede también tener el simple significado de recibir algo por voluntad de alguno. Es sinónimo de poseer [10]. En el salmo corresponde al verbo *yarash*, que significa igualmente ambas cosas. Por eso sólo se dice el *hecho:* «poseer». No el *modo*. Este lo descubre la revelación. Se poseerá precisamente por «herencia». Jesucristo es el «heredero» del reino, por ser Hijo de Dios; y los que posean el reino lo obtendrán por ser «coherederos» con él de ese reino (Rom 8,17).

Como en la bienaventuranza anterior, dirigida ésta a los apóstoles y discípulos, que ya han ingresado en la fase terrena del reino, este premio se refiere a la fase escatológica y celeste del mismo. Sin olvidarse el valor de universalidad «moral» con que se «adapta» en Mt.

Tercera bienaventuranza (Lc 6,21)

La tercera bienaventuranza de Mt, en la Vulgata, es conceptualmente común con Lc.

Mt: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados».

El término de Mt *(penthaúntes)* indica, conforme a la ley oriental de los fuertes «contrastes», una angustia muy profunda del alma [11].

Este dolor, sin matizar su naturaleza ni extensión, conforme al género sapiencial, es un dolor real. Es el dolor en la vida, como se ve por estar encuadrado en las demás bienaventuranzas, que tienen el sentido realista de su proceso en la vida de aquí.

Conceptualmente no está muy lejos de la primera bienaventuranza de los «pobres». Si acaso esta última se diferencia de la otra como una especie o matiz dentro del género.

[9] Dupont, *Les Béatitudes* (1954) p.296.
[10] Zorell, *Lexicon* 712.
[11] Zorell, *Lexicon* 1029.

Sin embargo, no se beatifica el «llanto» o «gran dolor» sin más. Si no tiene, en Mt, la «adición» de «en espíritu», se ha de suponer como encuadrada en un mismo contexto literario, y, por tanto, en una misma intención del autor. Es el «llanto», como recta actitud moral ante Dios y valorado ante Cristo desde el punto de vista del reino, el tomar la cruz y negarse a sí mismo en vista de Cristo y de su reino, que es el tema general del sermón del Monte, y más especialmente del contexto literario.

La perspectiva que Cristo abre ahora al «dolor» es nueva. En el A.T. se hablaba de la providencia de Dios que cambia el dolor en contento. Los judíos creían todavía en la época neotestamentaria que el dolor era efecto de pecados (Jn 9,2). Los paganos lo veían como efecto de una «fatalidad». El libro de Job ya había mostrado que el dolor tenía una visión de purificación y mérito. Pero ahora se eleva la mira del dolor como actitud ante el reino. Así enfocado, el «dolor» de la vida tiene un valor de premio en él.

Posiblemente Mt griego le da este aspecto general «moral». Acaso primitivamente se refiriese a esos *'anawim* de la primera bienaventuranza, como desecho de las gentes, castigo del pecado, y casi como indignos de ser partícipes del reino mesiánico.

El premio que se asigna a los que llevan el «dolor» de su vida, así valorado, es que «serán consolados» (Mt). ¿Cuándo? Este premio se anuncia para «el cielo» (Mt v.12). Sin embargo, estas contraposiciones, con su valor «extremista», no son exclusivas. Si se presenta el premio en su fase final y definitiva, por razón del contraste, esto no excluye otro tipo, parcial y temporal—en esperanza—, de premios, como da a suponer aquí mismo Mt (5,12).

Con esta bienaventuranza, en la que beatifica el «dolor» en función del reino (Mt 3,11; Lc v.20.28), aparece Cristo proclamándose Mesías, al cumplir así la profecía de Isaías. Del Mesías profetizó Isaías que tendría, entre otras misiones, *consolar a los tristes* (Is 61,3ss). Precisamente el Mesías era llamado «la *Consolación* de Israel» (Lc 2,25), y también «el Consolador» *(Menahém)* [12]. Esta coincidencia *literal* del texto de Mt con la versión griega de los LXX de este pasaje de Isaías seguramente no es fortuita, ya que Mt evoca varias veces a Isaías en su evangelio como prueba de que Cristo *cumple* los vaticinios mesiánicos de aquél.

Cuarta bienaventuranza (Lc 6,21a)

Mt: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados».

Mt, siguiendo un procedimiento bien acusado en su cuadro de las bienaventuranzas, «adiciona» algo, no tanto para modificar el sentido original cuanto para evitar posibles desviaciones en su recta interpretación.

[12] Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.365.

La frase más completa de Mt, que añade al «hambre» el complemento de «sed», con relación a Lc, en nada modifica el sentido. Es un complemento semita de la primera expresión (Is 49,10; Am 8,11).

En su original aramaico, probablemente era la formulación de esta bienaventuranza muy semejante a la de Lc, como se ve porque en la redacción actual, con las «adiciones» indicadas, se rompe el ritmo semita de su estructura. Pero en la redacción actual del Mt griego la redacción literaria de la misma parece que cambia, aunque conservando su contenido original, al tiempo que es profundizado, al pasarse de la beatificación del «hambre» material al sentido metafórico del hambre y sed.

El cambio literario queda modificado a causa de la adición intencionada de Mt griego, de «a la justicia» *(tèn dikaiosynen)*. Esta construcción es, gramaticalmente, el acusativo, complemento directo del sujeto, que es participio verbal de presente, de los que tienen «hambre y sed». Traduciendo materialmente estos participios es como se acusa mejor el valor de complemento que tiene «a la justicia». Bienaventurados son, o serán, «los *hambreantes* y los *sedientes* de la justicia».

Esta construcción gramatical postula dar a esta «hambre y sed» un sentido metafórico, el cual es, ambientalmente, posible (Sal 42,3; 63,21; Ecli 24,29, etc.).

Así, su sentido metafórico es el siguiente: Bienaventurados los que *ansían grandemente* la justicia de Dios en orden al reino. No se beatifica aquí el que se desee que Dios intervenga realizando su obra de «justicia», de Dios justiciero, en la tierra, sino que lo que se beatifica es la actitud moral del alma que desea ansiosamente incorporarse a los planes de Dios: a su «justicia». Es éste el concepto que se desprende de todo el sermón de la Montaña. Nada está tan cerca del pensamiento de esta bienaventuranza como lo que el mismo Jesucristo dice aquí mismo: «Buscad el reino y su *justicia*» (Mt 6,33). Esta «justicia» incluida en el concepto de reino es todo lo que hace al hombre justo, porque es el cumplimiento de la voluntad divina.

Pero «buscar el reino y su *justicia*» es equivalente a «tener hambre y sed de (esta) justicia». Y «buscar» o «tener hambre» de ella es desearla y buscarla por medio de una conducta, que es: de unas disposiciones morales convenientes para lograr esto. Por eso, el concepto de «justicia», en esta bienaventuranza, orienta más al ansia de tener estas disposiciones morales convenientes en función del reino que a una interpretación de una intervención justiciera de Dios. «El tema evocado por la expresión y el contexto del sermón no nos orienta hacia la idea de una justicia que Dios hace, sino más bien hacia aquella justicia que se esfuerza en adquirir a los ojos de Dios cumpliendo su voluntad» [13]. Y es así como esta «justicia» viene a ser aquella de la que, en este mismo discurso, dice Cristo:

[13] DUPONT, o.c., p.259.

que «si *vuestra justicia* no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20). «La *justicia* en la cual piensa el evangelista es una justicia moral hecha del conjunto de obras cristianas» [14].

Mas no porque Mt griego dé esta interpretación *moral* a la formulación original de la bienaventuranza desvirtúa su contenido, sino que la precisa e interpreta al proyectarla en un plano más densamente espiritual.

Si la bienaventuranza aramaica de Mt era equivalente a la actual de Lc, no era una beatificación de los «hambrientos» al margen de un enfoque religioso y mesiánico, ya que ante esta perspectiva es donde tendrá justificación ese cambio de situaciones. Por eso, al transformar Mt griego la formulación material de la bienaventuranza en metafórica, la transforma en espiritual. Y con ello destaca que, si la simple «hambre y sed», valoradas en función mesiánica, habían de tener un día por premio el de bienes mesiánicos, «ser saciados» no hace otra cosa que, conservando el valor fundamental de la bienaventuranza aramaica, potencializar ahora el espíritu y el contenido virtual de la misma. Y con ello presentar a un tiempo el profundo contenido espiritual y el sentido *moral* y mesiánico que va en el propósito de su evangelio.

El premio asignado a estos «hambrientos» es que, en contraposición de esa «hambre y sed» de *ahora* (Lc), luego, en su fase celeste, como término de la contraposición establecida, serán «saciados». El término griego es originariamente de un fuerte grafismo: No es sólo el quitar el hambre, sino henchir y saturar con algo: «saciar» *(jortasthésontai)*.

QUINTA BIENAVENTURANZA

Esta bienaventuranza es propia de Mt; no tiene paralelo en Lc. Está formulada así: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos encontrarán misericordia».

Con la misma estructura que las otras, Mt transmite esta bienaventuranza sobre la «misericordia». Los que sean «misericordiosos» obtendrán, a su vez, como premio el que se los recibirá «misericordiosamente». Pero lo que interesa precisar es *cómo* ha de ser esta misericordia y *cuándo* se recibirá el premio prometido.

La formulación de esta bienaventuranza aparece con un valor absoluto y universal. Sin embargo, no bastaría esto, ya que es una formulación «sapiencial», que podría tener restricciones y matices.

Lo primero que se ve en la beatificación de estos «misericordiosos» es que no se trata de beatificar, sin más, un temperamento sensible y sólo humanamente compasivo, ni de beatificar una sola misericordia afectiva y no efectiva en la medida de lo posible, como se ve encuadrándole en el contexto literario de todo el sermón del Monte. Es una misericordia que está en función del «mesianismo»

[14] DUPONT, o.c., 261; BAUER, *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam:* EstEcl (1942) 9-26.

y de la conquista del reino, como lo exige su encuadramiento en el contexto.

Tratando de valorar el término de «misericordia» que aquí se beatifica, lo mejor es contrastarlo con otros pasajes neotestamentarios, sobre todo del mismo Mt. Y de éstos se deducen dos sentidos: *a)* Perdonar ofensas (Mt 9,13; 12,17; 18,33; 23,23). *b)* Pero también la «misericordia» en Mt reviste una amplitud mayor. Así, dos ciegos piden al Señor que les cure, y el término que para ello usa Mt es precisamente éste: *eleémones* (Mt 9,27; 20,30.31), lo mismo que la mujer cananea, para pedir que cure a su hija, le pide que tenga «misericordia» (Mt 15,22).

Este segundo concepto, que amplía el primero, hace ver que Mt no reduce el concepto de misericordia, sino que tiene en él el valor ordinario de hacer el bien a todo necesitado.

Formulada esta bienaventuranza en tono «sapiencial», evita decir la medida en que se ha de practicar la «misericordia» para obtener el premio a ella prometido. Se leía en los Proverbios (17,5): «El que tiene compasión encontrará misericordia».

El pensamiento, pues, de esta bienaventuranza es sólo afirmar la excelencia y necesidad de la misericordia para que Dios tenga misericordia. Pero ésta, por parte de Dios, siempre será un secreto y un exceso sobre lo que el hombre ejecuta. Si algo puede sugerir sobre esta amplia proporción, o desproporción, entre la misericordia del hombre y la de Dios, son aquellas palabras del mismo Cristo: «Con la medida con que midiereis se os medirá» (Mt 7,1.2).

Esta «misericordia» que Cristo promete a los misericordiosos, ¿para qué momento se promete? En el contexto literario de Mt, esta promesa tiene un valor escatológico. Algunas bienaventuranzas de Mt tienen un sentido «escatológico». Acaso, originariamente, éste fuera el sentido preferente de todas, lo que incluía el ingreso de la fase temporal del mismo. En varias de ellas (v.3.8.10.12) se promete explícitamente el premio para el cielo. Es, pues, la promesa de obtener la gran «misericordia» del ingreso definitivo en el reino.

La gran novedad de esta bienaventuranza de Cristo está en prometer la gran misericordia del reino en su ingreso final—fase celeste—a los que aquí han practicado la misericordia. Pero para los que la han practicado con todos los hombres. Los rabinos sólo defendían la beneficencia con el «prójimo», que era el judío. Los rabinos defendían, como norma general, que la misericordia no era debida ni al «pueblo de la tierra» ni a los gentiles [15]. Pero ahora se beatifica la misericordia en su sentido ancho y pleno, a toda persona, pero hecha en función del reino y como precepto de la misma ley.

«La bienaventuranza de los *misericordiosos* aparece así como la expresión de una exigencia moral. Mateo se para especialmente a considerar el aspecto *moral* de la enseñanza de Jesús; es él quien parece haber introducido este aspecto en las bienaventuranzas. Las bienaventuranzas del primer evangelio no se contentan con anunciar la buena nueva de la venida del reino; presentan el reino como la recompensa prometida a aquellos que practicasen en su vida las exigencias de la Ley nueva, más profundas que las de la Ley judía» [16].

[15] STRACK-B., *Kommentar...* I p.204-205.

SEXTA BIENAVENTURANZA

También esta sexta bienaventuranza es exclusiva de Mt. La formula así: «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios».

La formulación literaria de esta bienaventuranza está hecha con un vocabulario «legal», «ritual» del culto. Literariamente, los «puros» evocan aquellos que tienen en su culto la «pureza» cultual. Algún pasaje del A.T. sitúa bien este vocabulario. «¿Quién subirá al monte de Yahvé (para verle así) y se estará en su lugar santo? El de limpias manos y *puro corazón*» (Sal 24,3.4).

La psicología hebrea usa indistintamente las palabras *corazón* y *espíritu*. Así, con puros «de corazón» se indica la voluntad—la persona—como principio responsable de la actividad moral.

Sin embargo, estas expresiones en el A.T. no tienen un simple valor «legal», como si esta «pureza» no fuese más que el cumplimiento «jurídico» y materialista de lo cultualmente preceptuado, sino que, al poner «de corazón» u otras formas equivalentes, hacen ver que se resalta la autenticidad moral.

Esto mismo se incluye «a fortiori» en el propósito evangélico de Mt, que destaca el valor especialmente *moral* de las bienaventuranzas y de su evangelio «antifarisaico».

En este destacar, en este caso de la «pureza», el valor moral de la conducta de los «puros de corazón», se ve un contraste y un marcado intento de hacer ver cómo la conducta cristiana tiene que superar la moral «farisaica», la cual, a fuerza de prescripciones legales y purificaciones, vino a degenerar en un ritualismo infértil y materialista. Aquí mismo, en el sermón del Monte, recoge el mismo Mt estas palabras de Jesucristo: «Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos». El gran comentario a esta bienaventuranza se lee en el mismo evangelio de Mt. Las palabras de Cristo al censurar la hipocresía farisaica, son sobre su porte exterior de «justos» y su interior de pecado (Mt 23,25-28).

El premio que se les asigna es que estos «puros de corazón», que tienen la verdadera rectitud moral en su conducta, «verán a Dios».

En el A.T., ver a Dios, «ver la faz de Yahvé», significa: *a)* Estar presente en el templo, donde él mora, asistir a las solemnidades litúrgicas. Así se dice: «Mi alma deseó al Dios fuerte, vivo. ¿Cuándo vendré y me presentaré *ante tu faz?*» (el templo) (Sal 42,3; 36,9.10). *b)* Otras veces, «ver la faz de Dios» es experimentar la benevolencia divina, ser sacado de una situación difícil (Sal 31,17; 13,1; 31,13).

[16] DUPONT, *Les Béatitudes* (1954) p.288.

La formulación de la promesa de esta bienaventuranza se encuentra en el vocabulario del A.T. «Los rectos verán su benigna faz» (de Dios) (Sal 11,7.b).

Si, por fórmula, la expresión de la bienaventuranza está más próxima al primer tipo de ver la «faz de Dios»—templo del cielo [17]—, por contenido rebasa el concepto del A.T., pues las bienaventuranzas tienen en Mt un sentido de premio escatológico en el cielo. El mismo Mt habla de los ángeles tutelares de los niños, los cuales «en el cielo ven siempre la faz de (mi) Padre» (Mt 18,10).

Un pasaje del Apocalipsis evoca bien, con la fórmula del elemento *cultual*, el contenido profundo de ella: «El trono de Dios y del Cordero será erigido en la ciudad, y sus servidores le rendirán *culto, y verán su faz*» (Apoc 22,3.4; cf. 4,2-11).

Es claro que, en el contexto de las bienaventuranzas, «ver a Dios» no significa simplemente presentarse ante Dios en el templo de Jerusalén. Se trata ahora de la felicidad del reino, evocada bajo la forma de una participación en el culto que en el cielo se rinde ante Dios [18]. En el templo del A.T., para ingresar en él había que estar legalmente «puros»; de igual modo, para ingresar en el santuario del N.T., en el cielo, y gozar de la «faz de Dios», hay que estar espiritual y moralmente puros [19].

Teniendo en cuenta que, en la perspectiva de Mt, el premio de las bienaventuranzas es escatológico, en el cielo, este premio es el gozo de Dios. Es lo que San Pablo enseña al decir que se verá a Dios «facie ad faciem» (1 Cor 13,12).

Séptima bienaventuranza

También esta séptima bienaventuranza es propia de Mt: «Bienaventurados los hacedores de la paz *(eirenopoioi)*, porque serán llamados hijos de Dios».

No se beatifica, como se ve por el texto, a los que tienen paz, y no se habla de una simple paz temperamental, sino de una paz, fruto religioso, en función del reino, sino que se beatifica a los «hacedores de paz». Supone, pues, esta bienaventuranza un sentido dinámico. Son los que actúan, los que se mueven en orden a establecer entre otros la paz. Así valorada esta bienaventuranza, habría que pensar que en su contenido se incluía a todo el que buscase difundir y exhortar la «justicia» del reino para que se obtuviese así, como fruto de ella, la «paz», lo mismo que el que por «oficio» lucha y debela la injusticia en función de obtenerse la paz del reino.

Lemonnyer y otros, basándose en el salmo 82, creen que estos «obradores de la paz» son las autoridades y magistrados, que por «oficio» tienen la obligación de hacer respetar al derecho de los débiles [20].

[17] ZORELL, *Psalt. ex hebraeo latinum* (1939) 26.
[18] DUPONT, o.c., 208.
[19] A. JONES, *The Expository Times* (1919-1920) p.522ss; KOCH, *Beati mundi corde:* VD (1940) 9-18.
[20] LEMONNYER, *Le Messianisme des «Béatitudes»* p.385-386.

Pero esta hipótesis no es suficiente. Pues la «adaptación» de Mt le da un sentido de universalidad, lo mismo que en las otras bienaventuranzas, al usar la tercera persona. Es el premio de estos «pacificadores» en función del reino. En los pasajes bíblicos en que sale este término tiene el sentido de *reconciliación* con los enemigos (Col 1,20; Ef 2,15.16; cf. Act 7,26). Lo mismo se ve en la literatura rabínica. Así interpretada esta bienaventuranza, vendría a estar próxima a la de Mt sobre los «misericordiosos»: sería especie de un género.

Aunque la portada es universal, se pensaría que estos «hacedores de la paz» son preferentemente, al menos en su sentido primitivo, si no exclusivamente, los «apóstoles», que tienen la misión de divulgar la «justicia» del reino, lo que traería consigo la paz del reino.

El premio que se les asigna es que «serán llamados hijos de Dios».

«Serán llamados» no significa solamente que se los llamará, en cierto sentido metafórico o conveniente, «hijos de Dios», sino que «ser llamado» significa ser *reconocido* por tal, ser *en verdad*, conforme al uso bíblico usual.

¿Cuándo «serán llamados» estos «pacificadores» «hijos de Dios»? Encuadrada esta bienaventuranza en un contexto escatológico, el premio que aquí se indica es en el cielo. «Serán llamados» es además, en este contexto, equivalente a las expresiones escatológicas del mismo «serán consolados» (v.5), «serán saciados» (v.6), «recibirán misericordia» (v.7). Es, pues, el premio en el cielo. ¿Qué relación hay entre esta beatificación y su premio?

Dios aparece en la Escritura muchas veces descrito como Dios de paz. Esta especial relación de estos «pacificadores» con el Dios de paz hace que se formule literariamente esta relación o dependencia, al modo semita, con la palabra «hijo» *(ben* = hebreo; *bar* = arameo), por lo que se les llama como «hijos de Dios». Así se lee en Lc: «Los que fueron juzgados dignos de tener parte en aquel siglo (otro mundo) y en la resurrección de los muertos... son semejantes a los ángeles, *e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección*» (Lc 20,35.36).

En boca de Cristo, esta bienaventuranza promete la filiación divina participada a los hombres que así hayan trabajado en difundir entre los hombres la paz de su reino.

También se percibe en esta bienaventuranza una enseñanza sobre el *modo* de establecer el reino. No con armas ni ruido de conquistas, sino actuando espiritualmente y difundiendo la paz del reino entre los hombres.

Octava bienaventuranza

La bienaventuranza octava de Mt suele considerarse unida a la siguiente. Pero, por las razones antes alegadas, se la considera independiente de la bienaventuranza que Mt considera la última. Y hasta pudiera ser un índice de esta duplicidad de bienaventuranzas

el que Lc trae la última de Mt, y no ésta. Y, por este motivo, resulta ser esta bienaventuranza octava propia de Mt: «Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos».

La comparación de esta bienaventuranza con la siguiente de Mt parece indicar la diversidad, *literaria* al menos, de las mismas. Conceptualmente, aunque coinciden fundamentalmente, tiene, sin embargo, su diferencia de matiz. Esta es más genérica que la siguiente. Pero la proximidad conceptual no es motivo de identificación. Otras se hallan también conceptualmente próximas. Pero, literalmente al menos, están diferenciadas. Condamin pensó incluso si el premio asignado a ésta, que coincide con el premio asignado a la primera—«el reino de los cielos»—, no será un caso del procedimiento literario, hábilmente utilizado por Mt, de «inclusio semitica» [21]. De ser así, sería una contraprueba del valor diferencial de esta bienaventuranza de la última. A esto mismo lleva la formulación que tiene esta octava en tercera persona, y la novena en segunda persona. Son contextos distintos.

Pero pensar que la expresión «por la justicia» sea una adición de Mt griego en orden a destacar el valor y actitud *moral* de ésta, como pretenden algunos autores, no es definitiva. Bien acusado queda también el valor *moral* de la siguiente, al beatificarse la persecución de Jesucristo «por mi causa» (Mt). Se ve bien que en otras bienaventuranzas, que transmite Mt, se destaque el valor *moral* que ellas tienen (v.3.4.6.7.8). En éstas se destaca el valor moral por razón de la *actitud moral que ha de tener el sujeto* que las practica. Pero en ésta el valor moral que como actitud ha de tener el que la practica, no se acusa por la expresión «por la justicia». Con esta expresión sólo se indica el motivo *objetivo* por el que se beatifica al sujeto que padece persecución por ella. Y, en este sentido, esta bienaventuranza en nada se distingue de la siguiente, en la que se beatifica a los que padecen persecución «por mí» o por «el Hijo del hombre».

La «justicia» es la doctrina del reino. Cristo mandará en este mismo sermón del Monte buscar ante todo «el reino y su *justicia*». Se beatifica aquí a los que sufran «persecución»; dicho genéricamente, no excluiría ningún tipo de persecución. Pero el objetivo directo es la «justicia», el reino.

Ante el dolor en la vida, ante los obstáculos de todo tipo que los seguidores de Cristo van a encontrar (y Cristo les *profetiza* persecuciones), de antemano les beatifica el dolor de la persecución por su causa.

El dolor, que era considerado en la mentalidad de Israel como castigo, aparece sublimado al ser por causa de Cristo y de su justicia.

El premio que les asigna es que «de ellos es el reino de los cielos». En la perspectiva escatológica de las bienaventuranzas, estos que

[21] CONDAMIN, RB (1910) 213.

así son beatificados, lo son porque, estando ya en el reino, sufren a causa de él. Pero les aguarda el premio definitivo, escatológico, del cielo.

NOVENA BIENAVENTURANZA (5,11.12) (Lc 6,22.23)

Esta novena bienaventuranza es común a Mt y a Lc. Literariamente tienen sus coincidencias y diferencias: mientras Mt las pone en tercera persona, ésta, coincidiendo con Lc, la formula en segunda persona: «Bienaventurados *seréis* (vosotros)...» También tienen una notable coincidencia en el modo de formular la segunda parte de esta bienaventuranza en segunda persona, al exhortarlos al gozo por la persecución. Pero también tienen sus diferencias verbales.

Mt: «Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y digan toda clase de mal contra vosotros, siendo calumniados a causa de mí.

Alegraos y exultad, porque grande es vuestro premio en los cielos.

Pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros».

El cuadro profético de esta bienaventuranza está trazado con elementos suficientemente descriptivos, con la diferencia que en Mt se traza un cuadro de tipo más genérico.

El motivo por el que son beatificados estos perseguidos es, no la injusticia humana bajo cualquier forma, sino precisamente «por causa de mí».

Pero esto hace prorrumpir a Cristo en una invitación a éstos a la alegría y júbilo. En «aquel día» (Lc), que es el día en que reciban estas persecuciones e injurias por él, deben alegrarse, porque en el cielo les aguarda un premio «grande» en su hora escatológica.

Este «premio» *(misthós)* es una deuda que se les ha de pagar en justicia [22]. Las obras buenas tienen un premio correspondiente, en justicia, a un mérito proporcionado.

Y, al obrar así los judíos contra los apóstoles y discípulos, no hacen otra cosa que obrar como obraron «sus padres» (Lc) contra los «profetas que hubo antes de vosotros» (Mt). En el evangelio, los discípulos son los sucesores de los profetas (Mt 23,34; 10,41; 13,17); ambos eran los transmisores de la palabra de Dios y los preparadores del reinado de Dios.

c) *Oficio de los discípulos. 5,13-16*

Esta sección de Mt es una enseñanza, hecha con diversas imágenes, sobre el oficio de sus discípulos. Esta perícopa es propia de Mt. Sin embargo, también Mc y Lc utilizan estas imágenes. La imagen de la «sal» la traen Mc (9,50) y Lc (14,34.35), pero ambos las traen en contextos distintos. La comparación de la «luz» también la traen Mc (4,21) y Lc (8,16; 11,33); pero, al igual que con la imagen anterior, en contextos y a propósitos distintos.

[22] ZORELL, *Lexicon* 847.

Sería muy difícil precisar de una manera cierta si estas imágenes que traen los tres sinópticos han sido repetidas por Cristo en varias ocasiones, lo que sería muy probable por el valor pedagógico de las mismas, o si responden al mismo *lógion* de Cristo, algún tanto modificado en su forma literaria y acoplado por los evangelistas en contextos distintos, en orden a la finalidad de sus secciones evangélicas.

> **[13] Vosotros sois la sal de la tierra; pero, si la sal se desazona, ¿con qué se salará? Para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres. [14] Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad asentada sobre un monte. [15] Ni se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a cuantos hay en la casa. [16] Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.**

La misión, el oficio de los discípulos de Cristo, en su obra de apostolado, queda enseñada con dos comparaciones, y la segunda de ellas doblemente reforzada. «Vosotros—les dice—sois la sal de la tierra... Vosotros sois la luz del mundo».

Los discípulos de Cristo, en su misión de predicar el reino en todas partes, han de ser la «sal de la tierra». Esta «tierra» no se refiere solamente a la «tierra» por excelencia, Palestina, sino que tiene un valor universal, como se ve por su «paralelismo» con la comparación de la obra de los discípulos, que son la «luz del mundo». Esta es la orden que Cristo les da posteriormente de predicar el Evangelio «a todas las *gentes*» (Mt 28,19.20).

Los discípulos serán para la «tierra» lo que es la sal en los usos de la vida. En el medio ambiente judío se le reconocen a la sal varias propiedades: da sabor y gusto a la comida, libra a las carnes y pescados de la corrupción, y los rabinos también destacan en la sal el valor purificador [23].

La sal evita la corrupción. A la masa moralmente viciada del mundo y del fariseísmo hay que salarla con la doctrina de Cristo para evitar su putrefacción; a las creencias tanto judías como gentiles hay que salarlas: hay que llevarles la verdad de Cristo, que condimente ese mundo y le dé el gusto y sabor de la verdad, que es Cristo.

La misión de los discípulos de Cristo está así claramente definida. Y esta misma misión y oficios hace ver que el auditorio al que se dirige Cristo en esta parte del sermón de la Montaña son precisamente discípulos y apóstoles, y no al pueblo masa, que tenía que ser salada por discípulos y apóstoles. Pero Cristo expone a continuación la responsabilidad de su conducta en orden a su oficio.

Pero «si la sal se desazona, ¿con qué se la salará?» Esta expresión es un proverbio usado en la literatura rabínica [24]. Si la sal se desvirtúa y desazona, no vale para nada. «No hay sal de la sal». Y, así estropeada, en aquellas costumbres de Oriente, no valía sino para

[23] STRACK-B., I p.235.
[24] BONSIRVEN, *Textes* n.2186.

tirarla (Mt); «ni para la tierra es útil, ni aun para el estercolero» (Lc); por eso se la «tira fuera» (Lc). En el primitivo Oriente, todo lo que sobra se lo solía tirar a las callejuelas. Y así tirada esta sal inútil, sólo vale «para que la pisen los hombres» (Mt) que por allí transitan. «Yo he visto—escribe un autor—grandes cantidades de sal arrojadas literalmente a la calle, para ser holladas por los pies de las gentes y de los animales» [25]. La enseñanza de Cristo está dada en una imagen que es casi una pequeña parábola alegorizante.

El apóstol de Cristo tiene que tener la «sazón» *(sal)* de Cristo, para así saber dar al mundo el sabor de la verdad de Cristo y preservarlo de la putrefacción moral. Pero, si el apóstol se «desazona» de Cristo, si no es lo que debe ser—por preparación y vida—, no se lo puede suplir con nada. La obra que Cristo le encomendó queda, por su parte, estéril. Pero él aparece con la gran responsabilidad: sólo vale, como la sal desvirtuada, para «tirarlo fuera» —¿de dónde? ¿Del apostolado, de seguir a Cristo, del cielo?— y para que «lo pisen los hombres». Estos rasgos cobran seguramente aquí un valor alegórico. Precisamente de esto último dice Lagrange: «Imagen de desprecio en que caen los discípulos caídos de su fervor, incluso ante los hombres» [26].

Pero esta enseñanza sobre la responsabilidad del oficio de sus discípulos es ilustrada con otras dos imágenes. Los discípulos son la «luz del mundo».

Siendo ellos la «luz del mundo», ha de lucir. La luz luce por sí misma. El discípulo ha de lucir la luz de Cristo.

Por eso, si la luz se enciende para lucir, una vez encendida una lucerna, la pequeña y antigua lucerna de barro cocido, se la pone sobre el candelero para que, puesta en lugar más alto, pueda así iluminar «a todos los que están en casa», ya que en las primitivas casas pobres palestinas prácticamente no había más que una sola habitación, y no se pone, una vez encendida, bajo un «modio» —medida de áridos de capacidad de algo más de ocho litros—, pues se evitaría que iluminase la casa, que era precisamente para lo que se la encendía.

Y como los discípulos son «luz del mundo», no han de ocultar esta luz que Cristo encendió en ellos. Han de lucir la verdad del reino para que, al cumplir su misión de apostolado, la «vean los hombres» que están en tinieblas, y, al iluminarles la luz del reino por sus apóstoles, ellos pueden incorporarse a esta luz salvadora.

La forma redaccional griega *(hópos)*, «*para* que vean» vuestras obras, podría desorientar un poco, pues parecerá decirse que habían de hacerse estas obras precisamente *para* que las viesen los hombres. Pero no es más que efectos de la traducción material del texto original, en que la partícula original *(le)* lo mismo puede significar *finalidad* que una *consecuencia* a *seguirse*, como aquí.

De obrar así, se va a seguir como una *consecuencia:* el que las

[25] THOMSON, *The Land and The Book* 381; J. BAUER, *Quod si sal infatuatum fuerit:* VD (1951) 228-230.
[26] LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.89.

gentes vean que estas obras son don de Dios, y así «glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos». Estaba muy calado en el pueblo judío el que Dios fuese alabado por todos a causa de sus obras [27].

No hay contradicción entre este precepto y lo que se lee en el mismo Mt (6,1.5.16), en donde se dice que no se hagan las obras buenas delante de los «hombres para que os vean» (6,1). Son puntos de vista diversos. Uno es la actitud del *apóstol* como tal, que tiene que publicar las obras del reino, y otro es la actitud personal de cada uno, es decir, el *espíritu* con que han de hacerse éstas, el cual prohíbe poner por finalidad de las mismas la vanidad o la ostentación, como era la conducta de los fariseos.

Tenía que resultar sorprendente que en aquel ambiente judío, donde los rabinos pasaban por las más profundas lumbreras morales y «legales» de la Ley de Yahvé, se proclame que son los rabinos y todo el pueblo judío el que tiene que recibir la luz de la verdad —del reino— de unos pobres galileos, iletrados y rústicos, pero que, por ser discípulos de Cristo y mensajeros de la doctrina del reino, quedan constituidos en «sal de la tierra» y «luz del mundo».

Por un paralelismo evocador, junto a la comparación de la «luz» se le adjunta la imagen de la ciudad situada en lo alto de un monte, la cual, por lo mismo, no se puede ocultar: es visible a todos.

En Palestina era frecuente emplazar los pueblos en los altos. Desde el lugar donde tradicionalmente se sitúa el sermón de la Montaña se veían tres pueblos colocados en las partes elevadas de las montañas: Safet, Séfforis e Hippos. Acaso Cristo señaló alguna de ellas y la tomó por símil de su enseñanza.

El valor doctrinal que de esta comparación se seguía, era claro. El apóstol, que tiene que iluminar, no ha de esconderse, ha de actuar—enseñar y practicar—la doctrina del reino, con lo cual iluminarán al mundo sobre el valor de la doctrina de Cristo.

Estas dos comparaciones sobre el oficio de los apóstoles de Cristo—«sal» y «luz»—tienen finalidades distintas. La primera, haciendo ver que el mundo va a ser evangelizado por apóstoles, llama la atención de éstos sobre su preparación y santidad. La segunda mira preferentemente a que no oculten estos valores necesarios del apostolado, ni por falsa humildad, ni por cobardía, ni por pereza. Pues la tierra espera su luz.

d) *Jesús y la Ley Antigua. 5,17-20*

Este pasaje es exclusivo de Mt, excepto un pensamiento de él que también lo trae Lc (16,17) en un contexto completamente distinto. El tema de este pasaje venía sugerido por la necesidad que Cristo tenía de fijar, en esta «carta magna» del cristianismo, su actitud frente a la Ley judía, que para ellos era eterna. Pero Cristo aparecía «violando» el sábado y haciendo en él milagros, lo mismo

[27] BONSIRVEN, *Textes* n.87.88.1707.

que censuraba la actitud de tantas prácticas y el «materialismo» del leguleyismo fariseo. En el Evangelio, la lucha que aparece entablada entre los fariseos y Cristo es a causa de la Ley, o mejor, de la interpretación, monopolizada y errónea, que daban los fariseos. Y buena prueba del peso que tenía la Ley y el mosaísmo aun dentro de ciertos grupos cristianos en la Iglesia primitiva, son las cuestiones «judaizantes», que exigían, como soporte del cristianismo, las prácticas de la Ley mosaica. A esto miran las palabras de Cristo. Va a fijar aquí su posición frente a la Ley de Moisés. Las polémicas cristianas primitivas frente al judaísmo aparecen aquí reflejadas.

[17] No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. [18] Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla. [19] Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos; pero el que practicare y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos. [20] Porque os digo que, si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

El tema de esta perícopa es tan interesante como importante. Pero no deja de tener en su precisión serias dificultades, sobre todo por causa del encadenamiento *semita* de cada uno de estos versículos. Cristo fija abiertamente así su posición frente a la Ley judía:

V.17. «No penséis que vine a abrogar la Ley y los Profetas, no vine a abrogarla, sino a perfeccionarla».

Cristo no vino a destruir la Ley y los Profetas, las dos secciones principales de los libros judíos. La Ley era la primera. Se la consideraba en la época neotestamentaria como revelación soberana, divina, irrevocable, eterna. Y hasta se llegó en esta época a tener la *Thoráh*, la Ley, como hija de Dios, al identificar ésta con la Sabiduría, y, en consecuencia, se la vino a tener como un ser trascendente y preexistente. En cambio, los demás libros, entre ellos los «proféticos», que son explicadores de la Ley, no tienen tal carácter. Se le dieron a Israel a causa de sus pecados, y cuando llegasen los días mesiánicos, aquéllos no tendrán razón de ser [28].

Cristo proclama que El no vino a «abrogar» ni la Ley ni los Profetas. El sentido del verbo *katalyo* es claro: destruir, anular, abrogar. Corresponde a la forma aramaica *battêl*, que significa desatar, declarar inválido, abrogar. Cristo, pues, no vino a abrogar la Ley judía. Por el contrario, dice que viene a «llenarla» *(plerósai)*, a «perfeccionarla». Responde al hebreo *qayyêm* = cumplir, realizar, perfeccionar; cumplir la ley con obras; llevar lo imperfecto a lo perfecto [29].

¿En qué sentido Cristo «perfecciona» la antigua Ley? Para unos toma aquí la Ley en un sentido amplísimo, partiendo de la base que la expresión «la Ley y los Profetas» está por toda la ley del A. T.;

[28] STRACK-B., *Kommentar...* I p.244-246; II p.353-355.
[29] STRACK-B., *Kommentar...* I p.241.

abarcando la ley dogmática, moral, profética, ritual. Así se explicaría el que Cristo aludiese aquí a que El mismo se había sometido a la práctica de la Ley, mientras ésta estaba vigente; y que en El y, por tanto, que El cumplió las profecías; añadiéndole además el complemento de su dogmática y su más perfecta moral. Pero se observa que, en el contexto, sólo se habla de cuestiones *morales*. Por lo que otra posición sólo admite que Cristo aquí sólo se refiere a cuestiones morales. Pero la afirmación tajante que dice que no vino a «abrogar la Ley y los Profetas» no da pie para pensar en una reducción de su afirmación al exclusivo aspecto moral de la misma, aunque esto sea considerado literariamente aquí en Mt. Esto parece más probable, ya que esta expresión es casi técnica para expresar *toda* la Ley. Mas lo que interesa precisar aquí son dos puntos: *a)* cuál sea el sentido que conviene aquí al verbo griego usado *(plerósai)*, ¿«cumplir» o «perfeccionar»?, ya que filológicamente puede tener los dos sentidos, como antes se ha visto; *b)* ¿cómo «perfecciona» Cristo la Ley antigua?

a) El sentido que corresponde aquí al verbo usado es el de «perfeccionar». Se ve esto porque Cristo «cumple» con su práctica muchas cosas de la Ley del A. T., pero «perfecciona» ésta, con su doctrina, al *interpretar* el sentido recto de muchas cosas del A. T. deformadas por el leguleyismo farisaico, y *añade* otras muchas —nueva revelación—, lo mismo que por el *espíritu* evangélico que ha de informarla, y cuyo *espíritu permanece* en la nueva Ley. A lo que era un espíritu y moral rudimentaria, que muy frecuentemente sólo regía los actos externos, Cristo hace ver el espíritu que, profundizándolos, ha de informar y regir esta moral, que toma incluso por modelo a Dios (5,21-48).

b) ¿Cómo «perfecciona» Cristo la Ley del A. T., cuando ésta queda *abrogada* en muchos de sus puntos en la nueva Ley?

Como Cristo «perfecciona» la Ley, y como, al perfeccionarla, ésta queda *abrogada* en muchas prescripciones en el aspecto material de las mismas, se sigue que Cristo «perfecciona» la Ley antigua en este caso de ley *moral*, pero proporcionalmente en todo el resto del A. T., de la siguiente manera:

Al *interpretar* el verdadero sentido de prescripciones deformadas del A. T.

Al *añadir* nuevas enseñanzas y revelaciones.

Al *anular*, por cumplir, la fase *temporal* de muchas cosas del A. T. Así dice San Pablo al declarar inútil la vieja Ley: « ¿Anulamos, pues, la Ley con la fe? No, ciertamente, antes la confirmamos» (Rom 3,31). Se la «perfecciona» por superación (Gál 3,24-25).

Pero del A. T. se *conserva* el *espíritu* moral, mesiánico y cristiano, que existía en las prescripciones del A. T., y, al presentar y destacar éste en toda su autenticidad, se lo *conserva* porque se lo «perfecciona» [30].

«Según feliz comparación de un antiguo intérprete griego (Teofilacto), procedió Jesús respecto de la Ley judía como un pintor

[30] S. TH., *Summa Theol.* 1-2 q.107 a.2.

que, aplicando los colores sobre un croquis hecho al carbón, no sólo no lo destruye, sino que lo completa, lo embellece y le da su verdadero aspecto.

De las prescripciones de la antigua Ley, Jesús realizó lo que allí era figura: sustituyó la sombra con la realidad, rejuveneció lo que había envejecido. En sus manos, la legislación mosaica recibió las modificaciones requeridas por el espíritu cristiano, pero no se puede decir que la destruyese; a lo sumo se podrá decir que la destruyó como queda destruida la semilla por el desarrollo de la planta, la flor por el desarrollo del fruto» [31].

V.18. El siguiente versículo de Mt, conceptualmente el mismo, es puesto por Lc en otro contexto (16,17). No debió de ser la única vez que Cristo haya hablado de su actitud frente a la Ley, y de la permanencia de ésta. El caso de Lc puede ser un índice del desplazamiento de esta sentencia. Pero en la perspectiva literaria de Mt no sólo encuentra un encuadramiento pleonástico lógico, sino que, por lo mismo, puede ser su encuadramiento cronológico propio.

Jesucristo introduce su enseñanza con la fórmula «amén». El significado de la misma es unirse, mediante ella, con sentido de deseo y aprobación a lo dicho por otros; v.gr., oraciones (Jer 28,2; Deut 27, 15ss). Pero en boca de Cristo cobra un sentido único, desconocido su uso por los rabinos, y con el que garantiza enfáticamente la verdad de lo que se dice [32].

Los elementos expresivos de esta afirmación son los siguientes: «Hasta que pasen los cielos y la tierra...» (Mt 24,35; Sal 71,57; 88,38; Jn 32,20.21), término con que se expresa el fin de los tiempos y, por tanto, se expresa también con ello la *duración* de una cosa o la *firmeza* de la misma [33].

El otro elemento que integra esta enseñanza son la «yota» y el «trazo» de lo que está escrito en la Ley y los Profetas.

La «yota» es la palabra aramea que corresponde al «yod» hebreo, y que expresa la letra más pequeña del alfabeto hebreo cuadrado. El «trazo» *(keraía)*, literalmente «cuernecito», es un trazo o grafía mínima de las cosas que están escritas en la Ley. Se refiere a uno cualquiera de los trazos gráficos mínimos, inferiores al «yod», que se usasen en el alfabeto de entonces.

La enseñanza de Cristo que se expresa en esta comparación hiperbólica oriental es ésta: La Ley judía, que él no abroga, sino que lleva a su cumplimiento, que «perfecciona», exige su cumplimiento perfecto. Dios la trazó y hasta lo último de ella ha de cumplirse. Lc (16,17), que cita esta sentencia en otro contexto, da una versión más clara de su pensamiento: «Es más fácil que pasen el cielo y la tierra que no el que no se cumpla un solo rasgo de la Ley».

Este perfecto cumplimiento de la Ley puede ser doble: *a)* uno es el cumplimiento *material* de todo lo en ella prescrito hasta el tiempo prefijado: hasta la ley mesiánica; *b)* otro es el «espíritu» y

[31] FILLION, *Vida de N. S. Jesucristo*, ver. esp. (1942) III p.55.
[32] STR.-B., I p.242ss.
[33] FILÓN, *Vita Mos.* II 14.15.

lo que hay de valor *permanente* que en ella existe como en germen, y cuya permanencia es definitiva en la nueva Ley [34]. «Jesús no habla de ejecutar materialmente toda la Ley antigua, sino más bien de darle su forma nueva y definitiva al sublimarla por el espíritu del Evangelio: los v.21-48 darán de ello ejemplos concretos. Es, en este sentido, en el que el menor detalle de la Ley no podrá ser desatendido (v.18-19): tiene su papel a jugar en la economía divina» [35].

V.19. Este versículo es propio de Mt. Discuten los autores sobre su contexto propio. Sobre todo en las palabras que dice: «Si alguno descuidase uno de *esos preceptos menores...*», no se les ve su inmediata unión con los «preceptos» a que alude, pues no se dijeron. Haría esto pensar que este versículo está desplazado de su contexto histórico y situado por Mt en su perspectiva literaria por razón de una vinculación lógica, basado, además, en un «encadenamiento» al modo semita por «llamamiento» de palabras. Resulta así yuxtapuesto—parátasis—al anterior.

De hecho, en este contexto de Mt, estos «preceptos menores» quedan evocados y vinculados a la necesidad del cumplimiento de la Ley judía hasta en sus menores detalles. Mt no podía ignorar que la Ley de Cristo anulaba la *materialidad* de muchas prácticas y preceptos de la Vieja Ley, y, por tanto, no puede intentar decir, al transmitir estas palabras de Cristo, que la Ley Vieja haya de ser mantenida en su estricta *materialidad.*

El que «quebrantase», o, acaso mejor, por razón del contexto —«preceptos *menores*»—, el que «descuidase» cumplir uno de los «preceptos mínimos» y que, además, «enseñase así a los hombres», este que tal hiciese «será menor en el reino de los cielos». El texto pone literalmente «será llamado», que en el sentido semita significa ser reconocido por tal, ser en verdad «menores en el reino de los cielos», sin duda en su fase final, escatológica (v.20). El encadenamiento de palabras trae el encadenamiento semita de las comparaciones hiperbólicas. Así, un precepto «menor» que se desprecia y quebranta trae por pena el tener un puesto «menor» en el reino de los cielos, no exclusión de él. Lo que iría, además, contra la enseñanza del verso siguiente (v.20). Y, en contraposición, el que «practicase y enseñase» estos preceptos «menores», que son los únicos que están aquí en consideración, lo que supone el cumplimiento de toda la Ley, ésos tendrán por premio ser «grandes» en el reino de los cielos. «Grande» y «pequeño» son los términos usados frecuentemente en la literatura rabínica para significar la diversa suerte de las personas en el futuro reino mesiánico [36]. ¿A quiénes se dirige esta advertencia? Se dice de «cualquiera» que «practicase y *enseñase*» estos preceptos menores, sea transgrediéndolos y enseñando a no cumplirlos, o, al revés, quien practica esto y enseñara a observarlos. Si bien este «cualquiera» pudiera referirse a una simple persona

[34] S. TH., *Summa Theol.* 1-2 q.107 a.3.
[35] BENOIT, *Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.53 n.b.
[36] STRACK-B., *Kommentar...* I p.429ss; IV p.2.1131ss.

que hiciese esto, parece que aquí debe de referirse especialmente al grupo de sus apóstoles y discípulos.

Algunos autores han pensado que «alguno de estos preceptos mínimos» se refiere a la doctrina que se va a establecer a partir del v.21. Pero esta posición va contra el mismo texto y doctrina citada en esos pasajes. Así, v.gr., nadie podrá decir que es un precepto «menor», cuya transgresión, además, *no excluye* del reino de los cielos, el que repudia a su mujer y se divorcia de ella con divorcio perfecto (Mt 5,32) o el que «desea a una mujer» adulterando de pensamiento (Mt 5,27), que es la doctrina a que se referirían esos «preceptos menores».

Este referirse literariamente al cumplimiento de los preceptos «mayores» y «menores» de la Ley judía está, para su valoración, en función de lo que se dijo al comentar el v.17, que no ha venido a «abrogar la Ley, sino a perfeccionarla». Allí se expone el sentido de esta expresión, lo mismo que en el v.18.

V.20. Este versículo es, al igual que los otros, discutido por los autores sobre su propio contexto histórico. En todo caso, lo que interesa es valorarlo en la situación actual en que lo pone Mt, pues todo él obedece a un propósito claro.

En efecto, si la «perfección» es el «mantenimiento» de la Ley, urgida en su cumplimiento—espíritu—hasta en los «preceptos menores», traía por evocación—«encadenamiento semita»—el contraste de esta forma preceptiva de Cristo con la práctica farisea de la Ley. Éstos llegaban a la práctica matemática de todas sus menores indicaciones, al tiempo que eran los doctores por excelencia de las minuciosidades materiales de la práctica de la Ley.

Pero a esto Cristo responde que, si su «justicia» no es «superior» a la de los escribas y fariseos, «no entraréis en el reino de los cielos», que es, por el contexto, en su fase escatológica.

Esta «superioridad» de los discípulos de Cristo en la práctica y de su «espíritu» en su incorporación perfectiva en la nueva Ley, no podía referirse a la escrupulosa *materialidad* de su práctica, ya que en esto los fariseos eran *insuperables*, sino al *espíritu* que debía informar la práctica de la nueva Ley.

La práctica farisaica de la Ley resultaba una verdadera farsa religiosa. Ya los profetas habían urgido al espíritu y el corazón en los sacrificios. Los fariseos vinieron a ser idólatras de la letra del texto sagrado, pero sin poner el corazón ni el alma en su práctica. Y hasta creían que, cumplido el expediente ritual, Dios amortizaba su rito. Esto es lo que Cristo censura, y enseña cuál ha de ser la «justicia» mesiánica: más que el rito, está el *corazón*, en que debe ir envuelto el rito; más que la práctica, es el *espíritu*, religioso y sumiso, el que ha de informarla. La «justicia» del reino mesiánico de Cristo es, sencillamente, la «justicia» de la autenticidad religiosa en los espíritus.

Este v.20 es un término completivo de la doctrina que se expone sobre la relación de Cristo sobre la Ley Vieja, pero, al mismo tiempo, es un versículo *puente* para todo lo que va a seguir: el «per-

feccionamiento» dogmático-moral de la Vieja Ley y el «perfeccionamiento» del espíritu con que ha de ser practicada. Esto va a ser precisamente el resto del sermón de la Montaña.

e) *Valoración cristiana del quinto precepto del Decálogo. 5,21-26*

El primer caso de interpretación cristiana que Mt recoge de Cristo se refiere al quinto precepto del Decálogo: «No matarás». La interpretación que de él va a dar Cristo afecta al contenido mismo del precepto del Decálogo en la intención de Dios legislador.

21 Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio. 22 Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere «raca» será reo ante el sanedrín, y el que le dijere «loco» será reo de la gehenna de fuego. 23 Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar y allí te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, 24 deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda. 25 Muéstrate, cuanto antes, conciliador con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas puesto en prisión. 26 Que en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante.

Jesucristo, refiriéndose a su auditorio, les dice: «Habéis oído que fue dicho a los antiguos...» Estos «antiguos» son las generaciones judías anteriores y contrapuestas a la generación a que habla Cristo. Y no, como supusieron algunos, traduciendo el dativo griego por un equivalente de ablativo instrumental a causa de la expresión «habéis *oído* que fue dicho *por los antiguos...*» (rabinos, doctores), ya que las palabras que luego se relatan son la cita textual de los textos bíblicos. En la literatura rabínica se dice frecuentemente: «sabéis por la tradición» [37]. Lo habían «oído» en la enseñanza tradicional, que en la época neotestamentaria se hacía, sobre todo, en las lecturas y explicaciones sinagogales.

Jesucristo cita el texto del Decálogo en el que se condena el homicidio. Y es citado en la parte correspondiente al Decálogo, conforme al original. La segunda parte de la cita de Cristo, «pues el que matare será reo de juicio», creen algunos que pudiera ser una glosa posterior al Mt original, ya que no se encuentra citada así en la Ley. Sin embargo, no se ve motivo serio para dudar de su valor original en labios de Cristo, puesto que la contraposición que a continuación va a hacer, aparte que es una cita «quoad sensum», puede derivar perfectamente de la sanción con la que en la Ley se castiga el homicidio. Dice así: «El que hiere mortalmente a otro será castigado con la muerte» (Ex 21,12; Lev 24,17). Este «juicio», al que alude Jesucristo, y del que se hace reo el homicida, puede ser el

[37] STRACK-B., o.c., I p.253.

juicio jurídico del tribunal (Deut 16,18; Dan 7,26 en los LXX) que le juzgará y condenará a muerte, o la misma «condena» de muerte.

Esta legislación del Decálogo había sido interpretada por los rabinos en la estricta materialidad de su formulación. Según la valoración ambiental, sólo se condenaría la realización física del homicidio. Pero Jesucristo, al citar el texto de la Ley y contraponer a la interpretación rabínica *su* doctrina *sobre el mismo mandamiento*, da a entender que está haciendo la *interpretación* del contenido primitivo, original, del mismo.

También se destaca en esta conducta de Cristo otro valor. La contraposición que hace es: «Habéis oído que se dijo (*por Moisés*) a los antiguos... *Pero yo os digo...*» Al contraponer la simple formulación *material* del quinto precepto, hecha por Moisés, a *su interpretación* personal del mismo precepto del Decálogo, está, implícitamente, declarándose *superior* a Moisés. Es un procedimiento pedagógico de Cristo con el que, suave y veladamente, va descubriendo su persona. ¿Quién se podía considerar *superior* a Moisés? Gradualmente irá declarándose *superior* a los profetas, al sábado y al mismo templo (Mt 12,6). Aquí se presenta como el supremo Legislador de Israel.

Estas culpas condenadas en este precepto del Decálogo afectan a todo el que ofendiese a «su *hermano*». El «hermano», en el uso corriente, era el equivalente al «prójimo» del judío. Y para éste «su prójimo» era sólo otro israelita.

En el quinto precepto del Decálogo dice que está condenado lo siguiente:

1. «Airarse contra el hermano», contra el prójimo. Naturalmente, se trata de un movimiento injusto de ira. También Cristo se airó (Mc 3,5). Es por lo que, innecesariamente, algún copista añadió en algunos códices: «Si alguno se aíra» a la ligera, sin motivo.

2. Llamar al hermano «raca». El significado de esta palabra es discutido. Ciertamente es palabra aramaica. Pero se proponen dos etimologías distintas a la misma.

Se propone que procede de *reqah* o *reqa'*, que significa vacuo, estulto. Es usado frecuentemente como desprecio. Otros, en cambio, la quieren hacer derivar de la forma apocopada aramaica *rahaqa'*, que significa rechazar, reprobar. Por lo que *raqá* podría significar (hombre) «abominable» [38].

3. Llamar al hermano «loco» *(moré)*. Corresponde al hebreo *nabal*. Pero esta palabra hebrea no sólo significa *loco*, sino también *impío*, rebelde contra Dios, ateo. ¿Cuál sentido es preferible? Parece que el segundo. Porque no se vendría a diferenciar en nada de la segunda condena que Cristo hace, sobre todo si *raca* se interpreta de hombre fatuo o loco, no avanzando así el pensamiento en una estructura que exige desarrollo; porque, en el uso práctico judío, la palabra *raca* derivó de su significado inicial de loco al de impío contra Dios, y porque en la literatura rabínica se encuentran ejem-

[38] ZORELL, *Lexicon* 1174.

plos estructurados a este modo y en los que el tercer grupo encuentra un paralelo claro. Así se lee: «El que llama a su prójimo siervo, será castigado con anatema; el que espúreo, con 40 azotes; el que *impío*, ha de ser acusado de crimen capital» [39].

Estas tres culpas, que se condenan en el quinto precepto del Decálogo, se amenazan con tres penas correspondientes y según gradación de gravedad.

a) A la primera—«airarse»—se la amenaza con que «será reo de juicio», es decir, del tribunal local, que, según Moisés, deberá existir en todos los pueblos (Deut 16,18).

b) La segunda culpa contra el hermano—«raca»—tiene por pena ser «reo ante el sanedrín». Se alude con ello al Gran Sanedrín de Jerusalén, que era el que tenía competencia en los crímenes mayores.

c) A la tercera culpa—«impío»—se la amenaza con «la gehena de fuego», es decir, el infierno [40].

La gehenna deriva de *Gè (bene) Hinnon*, «Valle de los hijos de Hinnón». Estaba enclavada en el Tiropeón, en el actual Wadi er-Rabâby. Allí, antiguamente, los judíos inmolaron a sus hijos al ídolo Moloc (4 Re 23,10; Jer 7,31; 19,5, etc.). Para profanar este lugar, el piadoso rey Josías hizo de la gehenna el muladar en donde se arrojasen los cadáveres de los animales y toda clase de inmundicias para ser quemados por el fuego. Este ardía de continuo en este estercolero. Y así, este lugar vino a ser para los judíos símbolo del infierno. Isaías (66,24) alude precisamente a los castigos del infierno por analogía con el fuego de este valle impuro y lugar de toda desolación y horror. En tiempo de Cristo, lo mismo que en la literatura rabínica, al *she'ol* de castigo se lo llama ordinariamente «la gehenna».

Naturalmente, Jesucristo no pretende decir que tales culpas van a ser juzgadas por el sanedrín local ni por el Gran Sanedrín de Jerusalén. Toma los términos de la jurisprudencia judía como medio de expresión, pero no para darles un valor jurídico, pues se trata sólo desde un punto de vista *moral*, e incluso la primera culpa puede ser sólo *interna*. Además, el tribunal *moral* al que Jesucristo remite no es más que uno, que es el mismo tribunal de Dios.

Tampoco con los tres casos de culpas considerados por Jesucristo se pretende dar una clasificación exhaustiva de las prohibiciones incluidas en el quinto precepto del Decálogo. Sólo pretenden sugerir la condena por el procedimiento semita de «acumulación» de tres casos representativos y con un «crescendo» en su valoración.

La enseñanza de Jesucristo es ésta: ante la moral divina no sólo está condenado el homicidio como hecho real consumado, sino el simple deseo de homicidio, pues lo está toda injuria externa o simplemente interna (v.22; cf. v.28) contra el prójimo. Y esto, que está incluido en la letra del quinto precepto del Decálogo, y que fue mal interpretado y olvidado, es puesto de manifiesto y exigido su estricto cumplimiento por la perfección de caridad que tiene la ley

[39] STRACK-B., o.c., I p.280ss.
[40] FELTEN, *Storia dei Tempi del N.T.*, ver. del al. (1932) vol 2 p.11-14 y 15-28.

del Evangelio. El gran comentario a esta enseñanza de Jesucristo es lo que se lee en la primera epístola de San Juan. «El que no ama permanece en la muerte. Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna» (1 Jn 3, 14-15).

Jesucristo expone luego en dos pequeñas parábolas o comparaciones la necesidad de la reconciliación con el prójimo, mediante una doble exhortación a la misma.

a) La primera comparación está tomada del tema religioso. La imagen está tomada del ritual judío y hecha con fuerte grafismo.

El oferente viene con la víctima y la va a ofrecer ante el altar. Pero, sin más, se «acuerda» que no está en paz con su prójimo. Entonces ha de dejar allí la víctima sin ofrecer e ir primero a reconciliarse con el «hermano». Es una enseñanza «sapiencial», sin especiales matices, con la que se encarece la necesidad de la caridad, al ponerla junto con la comparación del sacrificio. Máxime cuando, siendo éste representación vicaria del oferente, no puede ser acepto a Dios si en él no era la representación también de la caridad al prójimo (Os 6,6).

b) La segunda comparación está tomada de la vida social. Es la conveniencia de arreglar por las buenas un pleito con el adversario antes de que venga el pleito a manos del juez, y ya no quepa más que atenerse a la sentencia, que aquí, por hipótesis, es de perder el pleito, las costas y la cárcel. Esta comparación va a ser trasladada al orden del tribunal de Dios a causa de la falta de la caridad al prójimo.

La escena está tomada de la vida real y está minuciosamente descrita. El «cuadrante» *(quadrans)*, moneda romana, era la sexta parte de un as, y éste constaba de dieciséis denarios [41], y éste era prácticamente el jornal de un trabajador.

Algunos autores, suponiendo que esta comparación fuese una alegoría, trataron de identificar sus elementos. Pero manifiestamente se trata de una comparación o pequeña parábola. La estructura y el tema general lo exigen. Aunque, luego de expuesta la parábola, la comparación haga fácilmente alegorizar algunos elementos.

Así, el «adversario» es el hermano al que se le hizo una injuria; el que ha de mostrarse «conciliador» es el que injurió; el tiempo que están «en camino», probablemente alegoriza el tiempo que se está «in via»; el juez y su sentencia es el tribunal de Dios; y el castigo «en prisión», de la que no se saldrá «hasta que se pague el último cuadrante», es decir, hasta que se cumpla hasta lo último la justicia, ¿cuál es su sentido preciso? Algunos dijeron que no se podía referir al infierno, porque de él no se sale, mientras que aquí se pone el castigo «hasta que» se pague la última sanción. Sin duda que esto es verdad, pero no es éste el enfoque de este pasaje. En primer lugar, la expresión «hasta que» corresponde al *substractum* hebraico *'ad-ki*, con el que sólo se señala un límite, pero prescindiendo de lo

[41] KALT, *Archaeol. bib.* (1943) 63ss.

que sucede después de él (Deut 34,6; 2 Sam 6,23, etc.); ya por este motivo cabría incluso que pudiera tratarse del infierno. Pero las razones decisivas son: *a)* que puede tratarse de una falta *venial* contra la caridad, y *b)* que el tono en que está redactada esta comparación parabólica no permite ver en ello otra cosa que el anuncio de un castigo, cuya naturaleza no se precisa, y que ha de ser deducido conforme a la gravedad de la culpa que se suponga.

Jesucristo, con esta comparación parabólica, trata de inculcar la necesidad y conveniencia de la caridad al prójimo, en función de evitar el castigo que corresponde a toda culpa contra la caridad. Pero las precisiones sobre la gravedad de las posibles culpas contra la caridad, lo mismo que las sanciones correspondientes, no se explicitan.

Se pone esta comparación en otro contexto y con una finalidad algo distinta (Lc 12,58-59).

f) *Valoración cristiana del sexto precepto del Decálogo. 5,27-30* (Mc 9,42-48)

Otro precepto del Decálogo que Cristo interpreta aquí es el relativo al pecado de fornicación, enseñando que éste se comete también por solo deseo interno.

> [27] **Habéis oído que fue dicho: No adulterarás.** [28] **Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón.** [29] **Si, pues, tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti, porque mejor te es que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna.** [30] **Y si tu mano derecha te escandaliza, córtatela y arrójala de ti, porque mejor te es que uno de tus miembros perezca que no que todo el cuerpo sea arrojado a la gehenna.**

La Ley antigua condenaba en el Decálogo el adulterio. Se lo formulaba así: «No adulterarás». Pero explícitamente no se legislaba de la simple fornicación. Esto será tema de los profetas y de los libros sapienciales. Y este precepto del Decálogo era, en su interpretación superficial, pero usual, entendido sólo del acto *externo*. El Decálogo mosaico, considerando solamente el punto de vista de la *justicia*, sólo condena el adulterio. Es verdad que también se condenan otros pecados externos de lujuria, como la seducción, etc. (Ex 22,15ss; 22,18; Lev 18,23.24; 19,29), como también se encuentran algunos pasajes del A. T. en los que se hace ver el peligro del pecado interno (Job 31,1; Ecli 9,5). El décimo precepto del Decálogo, en el que prohíbe «desear la mujer de tu prójimo», se refiere, como se ve por el contexto, no a prohibir el deseo por concupiscencia, sino que se prohíbe desear la mujer bajo la razón de ser *propiedad* del marido (Ex 20.17; Deut 5,21).

Pero, frente a esta legislación así restringidamente interpretada, Jesucristo da su interpretación auténtica de este sexto precepto del Decálogo.

Lo mismo que en el pasaje anterior, así aquí dice que a los que han «oído» que fue dicho por sus recitaciones y explicaciones sinagogales: «No adulterarás», El, interpretando esto, hace saber que no sólo se peca de adulterio por el acto externo, sino que también «todo el que mira a una mujer, deseándola, ya adulteró con ella en su corazón». Asimismo, dijo Jesucristo: «Porque lo que *sale* de la boca, *procede* del corazón, y eso hace impuro al hombre» (Mt 15, 17-20). El corazón es el verdadero responsable ante la moral. En la psicología y moral judías, el corazón aparece con diversas funciones según el contexto; aquí representa el hombre en el ejercicio de su libertad.

Sin embargo, en la literatura rabínica se encuentran «textos de todas las épocas expresando un sentimiento constante», que condena la impureza que se comete con sólo los ojos o el pensamiento [42].

Pero la práctica debía de ser muy distinta, cuando Jesucristo tiene que interpretar el Decálogo y condenar también el adulterio por deseo y urgir así el cumplimiento auténtico del sexto precepto del Decálogo.

Y, una vez declarado el sentido de este precepto, y haciendo ver la peligrosidad del mismo, expone la necesidad de evitar la ocasión del pecado. La exposición es hecha con el grafismo oriental hiperbólico y paradójico.

Mt utiliza sólo la comparación del ojo y de la mano. Si el ojo «derecho», por especialmente estimado (1 Sam 11,2), te escandaliza, «sácatelo y arrójalo de ti», lo mismo que si tu mano «derecha» te escandaliza, es decir, si te es—ojo y mano—motivo de tropiezo —«escándalo» en su sentido etimológico—, de ruina moral, «córtatela y arrójala de ti».

Y la conclusión que saca Cristo de aquí es que más vale perder un miembro que no hacer que vaya a la gehenna (infierno) todo el cuerpo. Es decir, más vale rechazar con la violencia y el heroísmo de una amputación ese «escándalo» temporal que no, por caer en su tropiezo, hacer que todo el cuerpo—la persona—sea reo del infierno.

Naturalmente, Cristo no quiere decir que se ampute realmente un ojo o una mano si ellos fuesen ocasión de tropiezo y ruina espiritual. Bien se ve la inutilidad de ello, pues siempre queda otro ojo y otra mano para recibir el mismo escándalo. Es el grafismo hiperbólico y paradójico oriental, que expresa la enseñanza con estos fuertes contrastes.

g) *Condenación del divorcio. 5,31-32* (Mt 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16-18)

También aquí, en este sermón de la Montaña, se condena algo que era esencial en la Ley evangélica, ley de perfección sobre el A. T., y que era algo que había que precisar por sus graves reper-

[42] BONSIRVEN, *Le Judaïsme* II 271; STR.-B., I 299ss.

cusiones sociales. Jesucristo, restituyendo el matrimonio a la perfección de su indisolubilidad primitiva, condena el divorcio.

> [31] **También se ha dicho: El que repudiare a su mujer, déle libelo de repudio.** [32] **Pero yo os digo que quien repudia a su mujer—excepto el caso de fornicación—la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada, comete adulterio.**

En la Ley mosaica se permitía el divorcio. Pero se ponía para legitimarlo una expresión que era entonces mismo muy discutida. Se leía en el Deuteronomio: «Si un hombre toma una mujer y es su marido, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo indecoroso *('erwath dabar)*, le escribirá el libelo de repudio», y ambos se podrán casar de nuevo (Deut 24,1-4).

Legitimado, pues, el divorcio en Israel por una «condescendencia» de Moisés con la dureza de sus corazones (Mt 19,8), y sentado el principio de su legitimación en el caso de que el marido encontrase en su mujer «cosa indecorosa» *('erwath dabar)*, quedaba por precisar en qué consistiese esta «cosa indecorosa». Y esto fue tarea de la interpretación rabínica y de sus escuelas.

«También se ha dicho» a los antiguos en las lecturas y comentarios sinagogales: «El que repudiare a su mujer, déle libelo de repudio». Es la alusión abreviada al pasaje del Deuteronomio. Y, frente a ella, Jesucristo, interpretando el verdadero sentido de la institución matrimonial, restituye ésta a la pureza primitiva de su indisolubilidad.

Son muchas las hipótesis hechas para justificar ese paréntesis desorientador. Pero los estudios sobre la literatura rabínica hicieron ver una razón que explica satisfactoriamente este punto difícil. El estudio se hace en el comentario a Mt 19,3-9.

Existían ya en la época de Cristo, en Israel, una serie de matrimonios llamados *zanuth (fornicación)*, cuya validez era discutida entre las escuelas rabínicas. Ante las normas de la moral natural, manifiestamente algunos de ellos eran nulos. No eran, pues, matrimonio, sino concubinato; unos contraídos de buena fe y otros de mala fe. De hecho, como eran algunos casos de ellos discutidos en su validez por los rabinos, en la práctica cada uno lo realizaba conforme a su conveniencia, ya que no tenía una interpretación auténtica de su invalidez. Pero algunos matrimonios de tipo *zanuth* eran, ante la misma moral natural, inválidos. Y ante este tipo de desórdenes morales, de «matrimonios *zanuth*», es decir, «matrimonios de fornicación», se proclama esto: No se puede repudiar jamás a la mujer—se pone en el punto de vista judío, en el que la mujer no tenía la iniciativa—, *excepto en el caso de* (matrimonio) *zanuth*, en el cual hay que repudiar a la mujer, porque no es verdadero matrimonio.

Es así como se justifica el sentido *exceptivo* de la expresión, y se salva la *indisolubilidad* del matrimonio, como se enseña en los pasajes de Mc, Lc, San Pablo y en estos mismos pasajes de Mt, y la enseñanza de la fe. Y esto mismo hace ver la omisión de este paréntesis en los lugares paralelos de Mc y Lc, ya que el evangelio de Mt fue destinado a gentes judías, las únicas a las que podía afectar esta prohibición de matrimonios *zanuth*, mientras que los evangelios de Mc y Lc, dirigidos a los fieles de la gentilidad, omiten un tema que era para ellos incomprensible e innecesario. Y esto mismo explica la forma compendiosa y casi técnica que usa Mt para decirlo. El traductor griego de Mt, no encontrando una palabra técnica para expresar este tipo de matrimonios, tradujo materialmente *zanuth*, es decir, «fornicación», por la simple forma de «fornicación». Se podría traducir así, eliminando todo punto difícil:

> «Quien repudia a su mujer—excepto el caso *de* [matrimonio] *zanuth*—la expone al adulterio; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio».

h) *Valoración cristiana del segundo precepto del Decálogo. 5,33-37*

Otro tema fundamental que Jesucristo aborda en el sermón de la Montaña es el relativo al juramento. Era algo que se imponía por necesidad de la perfección de la nueva Ley ante el abuso que el judaísmo había hecho de los juramentos.

> [33] **También habéis oído que se dijo a los antiguos: No perjurarás, antes cumplirás al Señor tus juramentos.** [34] **Pero yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios;** [35] **ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies; ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey.** [36] **Ni por tu cabeza jures tampoco, porque no está en ti volver uno de tus cabellos blanco o negro.** [37] **Sea vuestra palabra: Sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede.**

La primera parte de estas palabras de Cristo reproducen el sentido de las prohibiciones de perjurar que se leen en el Decálogo: «No tomarás en falso el nombre de Yahvé, tu Dios, porque no dejará Yahvé sin castigo al que tome en falso su nombre» (Ex 20,7; Deut 5,11). La segunda parte es una cita, en cuanto al sentido, tomada también de la Ley. «Si uno hace voto a Yahvé, o un *juramento* por el cual se obliga a sí mismo, no faltará a su palabra; cuanto salió de su boca, hágalo» (Núm 30,3).

La Ley prohibía expresamente el juramento *falso*, pero, salvado esto, la casuística rabínica vino a hacer un prodigio de sutilezas y distinciones para justificar los juramentos. No sólo se creyó lícito todo lo que no fuese contrario a la verdad, sino que también se consideró un mayor honor y mérito hacer todas las cosas por Dios, ligándose con juramento, para dar así cumplimiento, por una interpretación ultramaterialista de la lógica del texto, a lo preceptuado en el Decálogo: «No tomarás en falso el nombre de Yahvé, tu Dios». Por lo que dedujeron: luego tomarás el nombre de Dios siempre que se lo tome como garantía de algo que no sea falso.

De aquí que la casuística rabínica vino a inventar una serie increíble de fórmulas y de valoración de las mismas.

Así juraban por Dios *(ha'Elohîm)*, por el cielo, metonimia por Dios; por el Todopoderoso *(Ghebûrtá)*, por el templo, por «esta morada», sinónimo del templo; por el servicio del templo, por el altar, por la alianza, por la *Toráh* (la Ley), por Moisés, por el juramento, por la Consolación de Israel (el Mesías), por sus hijos. A veces la fórmula empleada era negativa; v.gr.: «Yo [juro] no querer ver la Consolación de Israel si...» (hago tal o sucede tal cosa); o en forma positiva: «Yo [juro] que quiero ver muertos a mis hijos si...» (sucede o hago tal cosa).

Más aún, el judío juraba también, v.gr., que comería o no comería, que comió o que no había comido, que daría o no daría tal cosa a otro, que ya lo había dado o que no lo había dado, que se entregaría o no al sueño, y mil cosas a este estilo [43]. Dos tratados de la *Mishna—Shebuoth* y *Nedarím*—están dedicados a reglamentar todo esto.

Mas, luego de haberlo establecido y de haber como metido la vida en un tejido de juramentos, necesitaban salir del atolladero logrando, mediante una casuística reglamentada, invalidar el cumplimiento de muchos de ellos. Concretamente declaraban inválidos aquellos en los que no estaba expreso el nombre de Dios, aunque todo juramento era hecho a Dios.

Ante este desbordado laxismo que se hacía a título de religiosidad, Jesucristo sale por el honor del nombre de Dios, que así se llevaba y traía por cosas inútiles, ya que, además de ser irreverente apelar al testimonio de Dios para cosas mínimas o ridículas, luego no venía a cumplirse el testimonio jurado, o por necesario olvido, o por no pretender ligarse formalmente con el juramento empleado, o por apelar luego a la casuística preparada de antemano para invalidar los juramentos y votos. Y, ante este abuso, Jesucristo prohíbe dos cosas:

a) Prohíbe, en general, jurar por Dios: «No juréis de ninguna manera». Algunos autores, siguiendo a San Jerónimo, creyeron que aquí no se hacía una prohibición general del juramento, sino sólo la prohibición de los juramentos que se explicitan a continuación (v.34b.35.36). Es una posición forzada para salvar la licitud del juramento en casos concretos y con las condiciones morales requeridas, de los que, según ellos, se hacía una prohibición total.

Sin embargo, esta restricción propuesta por San Jerónimo no está justificada. La prohibición que Jesucristo hace del juramento es una prohibición *literariamente* total. Se ve esto, porque la contraposición que hace es al dicho de los antiguos: «No perjurarás» (v.33), y en el cual lo que se prohibía era el perjurar de *cualquier* juramento que se hiciese; por tanto, la contraposición que se hace aquí al modo oriental es: a *todo* juramento, *ningún* juramento. Lo mismo se ve de la conclusión que Cristo, finalmente, establece en lugar de juramento, decir sí o no. Por tanto, *literariamente* es una

[3] STRACK-B., o.c. I p.321-336.

prohibición *total* del mismo [44]. Luego se verá el valor exacto de esta prohibición literariamente universal.

b) En segundo lugar, destaca algunos juramentos más frecuentes que se hacían por las criaturas, para hacer ver que en esos juramentos se entrañaba el juramento hecho a Dios, y que, al jurar por esas criaturas, se buscaba realizar el juramento, aunque a veces se evitase el nombre de Dios. Estos que aquí se destacan son:

«Ni por el cielo», pues se lo hace en cuanto es el lugar donde Dios mora; allí está «el trono de Dios» (Is 66,1).

«Ni por la tierra», pues si también se la pone por testigo, no siendo ella mala, también en ella está Dios, y ella es, como decía el profeta, «escabel de sus pies» (Is 66,1).

Se lee en el Talmud: «Si alguno dice [en juicio]: Yo os conjuro, o yo os obligo (por juramento), son culpables (si no cumplen el testimonio a que se les obliga). *Pero si dice solamente: «Por el cielo y por la tierra»*, quedan absueltos (de la obligación de responder al testimonio que se les pide). Si se los conjura por el nombre divino, sea por las letras *Ad* o *Yah*, o por los atributos divinos, etc..., son culpables» (si no responden a la conjuración que se les hace) [45].

Jesucristo censura aquí un juramento que, como se ve, era especialmente tratado en su valor por los mismos rabinos.

«Ni por Jerusalén, pues es la ciudad del Gran Rey»... Jerusalén es la ciudad donde por excelencia Dios puso su morada. Si se juraba por Jerusalén, no es porque fuese una ciudad cualquiera, sino porque era la «ciudad santa».

«Ni por tu cabeza jures tampoco». Pues aun en este juramento, en el fondo, se incluía a Dios. Se lo incluía ya al utilizar la palabra «jurar», cargada de un sentido usual específico, pero, en el fondo, el porqué se lo incluía es porque la cabeza es como la representación del hombre, y éste está bajo el poder de Dios. Por eso no puede el hombre hacer blanco o negro uno de sus cabellos.

Ante esta frívola actitud religiosa judía que, pretendiendo honrar a Dios, lo irreverenciaba, Cristo prohíbe ese abuso, y dirá cuál ha de ser la conducta de sus discípulos. «Sea vuestra palabra: Sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto» es malo. Pero de esta enseñanza de Cristo cabe una doble interpretación.

a) Que, en efecto, este «sí, sí» sea una mera repetición enfática aseverativa, como dirá tantas veces él con su «amén» o «amén, amén» (Jn).

Cristo trata de corregir aquí estos abusos; por eso con esta doble fórmula quedaría destacado el valor del honor de un hombre en su palabra, sin necesidad de recurrir ordinariamente al testimonio de Dios. Como fórmula *literaria* no tendría mayor valor esta repetición. Pero no se ve por qué haya de tener más valor un sí o un no repetido. El honor del hombre queda incluido en un sí o en un no. Cuatro siglos después de Cristo, se lee en el Talmud que un doble

[44] STRACK-B., o.c., I p.328; OLIVIERI, *Nolite iurare omnino (Mt 5,34)*: Biblica (1927) p.385-390.

[45] BONSIRVEN, *Textes* n.1958.

no o un doble *sí* equivalen a un juramento [46]. Si este dicho recogiese el espíritu rabínico de los días de Cristo, sería un motivo que interpretase en sentido negativo esta hipótesis de la sentencia de Cristo.

b) Que no sea el «sí, sí» una mera repetición enfática, sino que una partícula sea sujeto y otra predicado, como diciendo: que el sí sea sí plena y lealmente, y el no sea no sin restricciones ni falsas habilidades, es decir, conducta franca y honorable.

En este sentido se lee en la epístola de Santiago: «Ante todo, hermanos, *no juréis*, ni por el cielo, ni por la tierra, ni con otra especie de juramentos; que vuestro *sí* sea *sí*, y vuestro *no*, que sea *no*, para no incurrir en juicio» (Sant 5,12). Y en este mismo sentido se lee en la *Mishna:* «Decid al sí, sí, y al no, no» [47].

Tratando Jesucristo de revalorizar también la lealtad del hombre en la conducta con sus semejantes, parece que no pretende decir que una doble repetición del sí o del no tenga más valor que una sola expresión dicha una sola vez, pues lo que está destacando no es el formulismo, sino la *lealtad*. Por eso, la segunda interpretación de este pasaje, máxime con el paralelo tanto de Santiago como de la *Mishna* sobre el juramento, parece mucho más probable.

Por eso añade como conclusión: pues «todo lo que pasa de esto (de decir sí o no) procede *del mal*». Este «mal» admite, por comparación de textos, dos interpretaciones:

a) Del diablo, o *b)* del «mal», es decir, de la mala condición causada en los hombres por el pecado, y que siembra mentiras y desconfianzas.

Esta última interpretación es más probable. Pues no toda actuación de desconfianza en la vida es obra actual del diablo.

El ideal de conducta entre los hombres es la franqueza y lealtad como ley. Aparte que ha de evitarse toda irreverencia contra el nombre de Dios. Que no condene Cristo, en absoluto, el juramento, se ve primero por una valoración de su estilo *oratorio* y *oriental*, en donde las comparaciones se hacen por hipérboles y formas rotundas. A lo que era un abuso *total* le contrapone, en este estilo, una prohibición *total*. Pero no se excluye en este estilo la licitud de una práctica que no esté sometida a los *abusos*, que es lo que se condena. Contraprueba de ello es que Cristo respondió a la conjuración que se le hacía por Dios ante el sanedrín, al decir si era el Hijo de Dios; y está la práctica de San Pablo (Rom 1,9; 2 Cor 1,23; 11,31; Gál 1,20; Flp 1,8); lo mismo que el ángel del Apocalipsis, que «jura por el que vive por los siglos» (Apoc 10,6), lo mismo que por la práctica de la Iglesia.

[46] *Talmud: Shebuoth* 36a.
[47] BONSIRVEN, *Textes* n.131.

i) *La «ley del talión» ante la moral cristiana.* 5,38-42 (Lc 6,29-30)

[38] Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. [39] Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; [40] y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto; [41] y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos. [42] Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado.

La llamada «ley del talión» toma este nombre de su incorporación a la ley romana [48].

Jesucristo toma por tema la «ley del talión», que se hallaba formulada en la Ley judía: «Habéis oído—en las lecturas y explicaciones sinagogales— que se dijo [a los antiguos]: Ojo por ojo y diente por diente».

Estas eran las primeras frases de su formulación en la Ley. Se leía en la Ley: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida (Ex 21, 24.25ss; Lev 24,20ss; Deut 19,18.21ss). Era la ley vigente en el Oriente bíblico. Es la ley del código de Hammurabi y la ley incorporada en el derecho romano, como se ve en la Ley de las XII tablas.

Esta legislación, tan chocante con la mentalidad moderna, nacía precisamente de un espíritu de justicia y moderación. El crimen hecho contra un miembro del clan o tribu, en Oriente, exigía que de ella surgiese la venganza: el vengador, el *go'el* (Job 19,25). Si la injuria privada fácilmente degenera en reyerta, y ésta en abuso, a prevenir y evitar estas extralimitaciones tendía la «ley del talión». Era la justicia tasada gráfica y materialmente: «ojo por ojo». Pero no más de la equivalencia estricta. Mas ya en la antigüedad se admitía la supresión de esta adecuación material del castigo por una equivalencia en otras especies o en dinero (Ex 21,23-32).

Si en la época de Cristo se había suavizado la «ley del talión» normalmente por una sustitución pecuniaria, no es seguro. En la literatura rabínica aún hay indicios de existir la práctica de la «ley del talión», al menos en casos concretos [49]. Josefo dice que la «ley del talión» era aún practicada si el agredido no acepta la compensación pecuniaria [50]. El principio permanecía en vigor aunque se modificase su aplicación. Este principio que regía la justicia en el Oriente bíblico es el que toma Cristo en su primitiva formulación para preceptuar a sus discípulos el espíritu de su justicia.

Naturalmente, esta justicia que va a exponer Cristo no es la abolición de la justicia pública ni de las penas legales que la autoridad ha de ejercer para la existencia misma de la sociedad. No traía una doctrina que, negando la realidad tangible y deficiente de la vida

[48] «Si membrum rumpit... talio esto» (Tal. VIII). Cf. DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des Antiq. grec. et rom.* art.«Talio».
[49] STRACK-B., o.c., I p.337ss.
[50] JOSEFO, *Antiq.* IV 8,35.

humana, quisiera anular el ejercicio de la justicia, ya que sería anular la existencia misma de la sociedad. El mismo dijo: «Dad... al César lo que es del César». Ni tampoco obliga a sus discípulos y seguidores a que no puedan salvaguardar sus derechos ante la justicia pública. El cristiano ha de vivir en la sociedad, y ésta, sin el recurso a la justicia, haría tantas veces la vida «humana» imposible. El mismo hará ver esto con su ejemplo (Jn 18,22).

Lo que Cristo enseña, en una forma concreta, extremista y paradójica, es cuál ha de ser el espíritu generoso de caridad que han de tener sus discípulos en la práctica misma de la justicia, en lo que, por hipótesis, se puede reclamar un derecho.

Por eso, frente al espíritu estrecho y exigente del individuo ante su prójimo, pone ahora Cristo la anchura y generosidad de su caridad.

Y así, ante la exigencia del «ojo por ojo», proclama, como tema general que luego va a matizar en cuatro casos concretos, el «Yo os digo: No resistáis al mal».

Puede ser interpretado aquí, o del *mal*, en neutro, o, suponiendo una elisión, del *(hombre) malo.*

Aunque esta elisión es, de suyo, menos natural que la interpretación abstracta del «mal», es, sin embargo, aquí lo que fundamentalmente pide el contexto. Pues no se trata de un mal cualquiera, sino del mal perpetrado contra los discípulos *por otros hombres.*

¿Cuál ha de ser, pues, la actitud del cristiano ante el hombre-enemigo? «No resistirle», no por abulia, sino para «vencer al mal con el bien» (Rom 12,21).

Y, sin embargo, esta afirmación tan terminante no es clara. ¿Es que el cristiano ha de permitir todo mal contra él, todo abuso de los demás hombres contra su persona o sus bienes? Ciertamente no. Pero la doctrina que Cristo enseña va a deducirse y precisarse con cuatro ejemplos tomados de la vida popular y cotidiana y expresados en forma de fuertes contrastes paradójicos, por lo que no se pueden tomar al pie de la letra. Estos casos son los cuatro siguientes:

a) *Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, muéstrale también la otra.*

La paradoja es clara, pero revela bien lo que debe ser la disposición de ánimo en el discípulo de Cristo para saber perdonar.

La escena está tomada de la vida popular. El citar concretamente una «mejilla» es debido a que «el detalle agrada al pueblo y fija la atención» [51]. Pero ¿tiene algún valor especial el citar la «mejilla *derecha*»? Algunos autores así lo pensaron, basándose en sutilezas. Lucas, en cambio, en el lugar paralelo sólo dice: «al que te hiera en una mejilla ofrécele la otra» (6,29). O Lc o la tradición de que procede su evangelio no dieron ninguna importancia a un detalle que, manifiestamente, no lo tiene. No tiene, pues, en Mt el intento, basado en sutilezas, de acusar más la generosidad del perdón ante esa especial ofensa. Se trata de una expresión hecha en lenguaje popular, y, como tal, se habla sin especiales intentos ni precisiones.

[51] BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.68.

En la literatura rabínica se lee: «Cuando alguno te abofetee en la mejilla izquierda, preséntale aún la derecha» [52].

b) *Al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto.*

La «túnica» (heb. *kuttonéth)* y el «manto» (heb. *simlâh)* eran las dos piezas del vestido palestino de la época. El texto, tal como lo presenta Mt, parecería evocar una escena de reclamación por robo ante un tribunal. Ante este pleito, Cristo mandaría darle no sólo la túnica, sino también el manto. La Ley exigía que el que tomase «en prenda» el «manto» del prójimo, se lo devolviese antes de la puesta del sol, pues tan necesario le era (Ex 22,25.26). Ante esto, se le propone por Cristo ceder también de buen grado su túnica. La crudeza a que llevaría esta realización hace ver el valor paradójico de la misma.

La enseñanza de Cristo es ésta: Si se te quisiera quitar una de las dos prendas únicas o necesarias de tu vestido (de lo necesario o casi necesario a la vida), que no se regatee; que haya también una actitud, en el alma, de generosidad, de perdón, que se manifestaría incluso, como actitud, hasta estar dispuesto a darle también todo lo que se pueda.

c) *Si alguno te requisa para una milla, vete con él dos.*

Esta sentencia de Cristo es propia de Mt. La expresión y contenido de «requisar» *(aggareúo)* es de origen persa. Los oficiales o servidores del rey, para que cumpliesen mejor su oficio de mensajeros, estaban autorizados a «requisar» a personas o medios de transporte que encontrasen a mano. Los romanos tomaron de los persas la palabra *angario* y la institución [53]. Naturalmente que este derecho delegado en personas oficiales se prestaba, en la práctica, a toda clase de abusos.

La palabra *requisar*, en labios de Cristo, supone una mayor amplitud de propósito, pues se refiere al espíritu que ha de informar la actitud de conducta en sus discípulos. El mismo término *cualquiera* que te requise acusa en su determinación el propósito indeterminado de la lección de Cristo.

Y se expresa esto con el grafismo del caso concreto. Si se requisa para «una milla»—que es el espacio que los romanos señalaban con la «piedra miliaria» = 1.800 m.—, habrá de responderse generosamente ofreciéndose para una prestación *doble*. La misma duplicidad en la fórmula hace ver que se trata de cifras convencionales.

Si la «requisa» sólo aparece hecha y legitimada en especiales momentos nacionales, hay otra perspectiva—la universal, la diaria—en que la caridad ha de mostrarse con generosidad. Es el favor y la ayuda que el prójimo pide. A esa universalidad de favor generoso por caridad mira la enseñanza de Cristo, formulada con un término técnico.

[52] STRACK-B., o.c., I p.342.
[53] ZORELL, *Lexicon* 8.

d) *Da a quien te pida y no rechaces a quien te pide prestado* (cf. Lc 6,30)

Este cuarto ejemplo con que Cristo expone su doctrina parecería a primera vista que se trataba del ejercicio de la limosna, en la primera parte, y en la segunda, de facilidades materiales en la vida del prójimo. Pero, teniéndose en cuenta el tono general de este contexto, en el que se acusan exigencias e insolencias por abuso—la bofetada, el despojo del manto, la «requisa»—, probablemente este último punto ha de ser situado también en el plano de lo exigente. Puede ser el caso de una petición de préstamo en condiciones de exigencia o insolencia. A este mismo lleva la sentencia «paralela» de Lc: «De a todo el que te pida y no reclames de quien *toma lo tuyo*» (6,30).

El discípulo de Cristo habrá de tener un espíritu de benevolencia y caridad tal, que no niegue su ayuda—limosna o préstamo—a aquel que se lo pide, incluso rebasando los modos de la digna súplica para llegar a los de la exigencia injusta e insolente. El discípulo de Cristo deberá estar tan henchido del espíritu de caridad, que no deberá regatear nada por el prójimo. Así cumplirá el precepto del Señor de «amar al prójimo como a sí mismo».

¿Cuál es la doctrina de Cristo que se desprende de estos cuatro casos concretos que utiliza para exponerla?

La forma oratorio-paradójica que utiliza hace ver que estas sentencias no pueden tomarse en su materialidad literal. Ya antes, al hablarse del escándalo (v.27-30), se vio la forma gráfico-hiperbólica que usó para indicar la solicitud por la pureza. Si te escandaliza el ojo o la mano derecha, dice que se los corte. Pero manifiestamente el escándalo seguirá con la otra mano o con el otro ojo.

Igualmente en estos cuatro casos hay que distinguir la hipérbole gráfica y oriental de su *formulación* y el *espíritu e intento* verdadero de su enseñanza.

Y para esto mismo vale la enseñanza *práctica* de Jesucristo. Así, cuando el sanedrín lo procesa y cuando un soldado le da una *bofetada*, no le presenta la «otra mejilla», sino que le dice: «Si he hablado mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me abofeteas?» (Jn 18,22.23). Y cuando Pablo está ante el sanedrín de Jerusalén, y el pontífice «mandó a los que estaban junto a él que le hiriesen en la boca», Pablo no presentó la «otra mejilla», sino que le dijo al pontífice: «Dios te herirá a ti, pared blanqueada» (Act 23,2.3; cf. 16,37).

La enseñanza de Cristo y de Pablo muestran bien a las claras que la enseñanza de Cristo no tiene un sentido material. Si en la hagiografía cristiana llegó el celo a practicar literalmente estos mandatos, fue ello efecto de un ardiente espíritu de caridad que se llegó a desbordar, incluso, en el gesto.

j) *El amor cristiano a los enemigos. 5,43-48*

Un nuevo perfeccionamiento que Cristo hace de la Ley es a propósito del amor a los enemigos.

> **43 Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. 44 Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, 45 para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. 46 Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos? 47 Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles? 48 Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial.**

Nuevamente Cristo cita lo que oyeron en las lecturas y explicaciones sinagogales: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo».

La primera parte se encuentra formulada de igual manera en la Ley (Lev 19,18), pero la segunda parte—«odiarás a tu enemigo»—no aparece formulada así ni en la Ley ni en ningún escrito bíblico.

En la Ley se preceptúa el amor al prójimo *(re'a)*; pero este prójimo no es el ser humano, sino el judío. En algunos pasajes se recomienda y manda también amar al extranjero «peregrino» *(ger)* (Lev 19,34); pero el contexto hace ver que este «peregrino» no es el simple transeúnte por su tierra, sino el advenedizo establecido habitualmente entre el pueblo judío e incorporado a él.

Por otra parte, la Ley preceptuaba positivamente el exterminio de diversos pueblos idólatras, v.gr., de los amalecitas, los amonitas y moabitas, madianitas, cananeos. Y se prescribe para éstos la venganza de sangre (Núm 35,31) y hasta la prohibición de aceptar compensación pecuniaria por rescate de estas gentes (Núm 31,31).

Del precepto *positivo* de amor al prójimo judío, por una parte; del *silencio* del amor universal al prójimo, y de la legislación positiva de *exterminio* de ciertas gentes, por otra, se vino a concluir, ilógica, pero prácticamente, la no obligación de amar a los no-judíos.

La literatura rabínica muestra bien el ambiente que reflejan las palabras de Cristo. Así se lee, comentando al Levítico (19,18): «Amarás al prójimo, no a otro [alienígenas]; amarás al «prójimo», pero no a los samaritanos, alienígenas, prosélitos [no conversos]». Por eso, del estudio de la literatura rabínica a este propósito, Strack-Billerbeck resumen así sus conclusiones: «La Sinagoga, en tiempo de Jesús, entendía la noción de prójimo en un sentido tan estrecho como en el A.T.; sólo el israelita era prójimo; los otros, es decir, los no israelitas, no caían bajo este concepto». Y así admiten que las palabras de Cristo «debían de ser en aquella época una máxima popular, a la cual conformaban los israelitas, en general, su actitud con respecto al amigo y al enemigo» [54]. En la *Mishna* se lee: «Estos

54 STRACK-B., o.c., I p.353-354.

dos mandamientos conciernen a los hijos de tu pueblo, pero tú *puedes ejercer la venganza y el rencor contra los otros»* (los extranjeros) [55].

Acaso esta segunda parte de la sentencia de Cristo pudiera entenderse en un sentido más matizado. «Esta expresión forzada de una lengua pobre en matices (en su original arameo) equivale a: «Tú no has de amar a tu enemigo» [56]. Así se lee para indicar que antes de nacer Dios *eligió* a Jacob y *no* a Esaú: «Amé a Jacob, pero *odié* a Esaú» (Rom 9,12). Pero en el contexto se ve que sólo se trata de un amor privilegiado por Jacob.

A toda esta parcial legislación o exagerada interpretación de la Ley, Cristo da su enseñanza propia: «Pero Yo os digo...» Y llega al colmo en la exigencia del amor al prójimo. Este ha de ser universal, pues se extiende a «vuestros enemigos», que, en contraposición al «prójimo», al judío, son todos los no-judíos, todos los hombres, como claramente acusa en el v.47, y, al mismo tiempo, se extiende a perdonar las ofensas personales dentro del círculo racial, ya que se manda también «orar» por «los que os persiguen»; lo que se refiere a las ordinarias persecuciones del medio en que se vive (v.46.47).

Nunca el judaísmo llegó a esta moral. Si se leen algunos pasajes en que se recomienda este amor al enemigo (Prov 25,21; Ex 23,4), de ayudarle en sus necesidades, no se sale del círculo «prójimo» judío. Nunca se llegó a la preceptiva tajante, clara y universal del amor al enemigo.

El *motivo* que Cristo alega para exigir este amor al enemigo es doble:

a) «Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos». La bondad es esencial a Dios, y se desborda, benéfica, sobre todos los hombres, buenos y malos. No priva a éstos ni del beneficio del sol ni de la lluvia; beneficio este último que es destacado por su valor incalculable en la seca tierra oriental.

Por eso, cuando los hombres, en lugar de odiar a sus enemigos, los aman por caridad, participan esta bondad indistinta y universal de Dios, ya que este amor universal no es producto del estrecho egoísmo humano; es una imitación de ese amor universal de Dios a los hombres. Y esta participación establece en ellos una especial semejanza y relación con él. Y esta relación se la expresa, al modo semita, por la expresión de filiación; v.gr., «hijo de la luz». Los hombres han de obrar así «para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos».

b) El segundo motivo que se alega es la necesidad de obtener *mérito*: «Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?»

El amor natural es practicado espontáneamente por todos. Y por eso les pondrá a la vista, para más acusar esto, cómo este amor natural es practicado por los «publicanos» y los «gentiles», a quienes los judíos abominaban.

[55] BONSIRVEN, *Textes* n.195; A. FERNÁNDEZ, *Diligite inimicos vestros:* VD (1921) 39-42.
[56] BENOIT, *L'Évang. s. St. Matth.* en la *Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.5-6 not.b; cf. Lc 14,26; Mt 10,36.37; Rom 9,12.

En esta conducta de amor cristiano a los enemigos se obtiene un «premio» *(misthós)*. La palabra griega usada se entiende directamente de un premio que ha de darse en justicia [57]. Es un mérito sobrenatural por imitar el amor sobrenatural de Dios.

Por último, se añade la siguiente sentencia de Cristo: «Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto». Discuten los autores si estas palabras de Cristo se refieren, como una síntesis programática, a todo el discurso que Mt recoge en el c.5, o si se refiere sólo al amor de los enemigos. Sobre todo porque Lc, en el lugar paralelo, lo vincula a este pasaje (Lc 6,36), aunque también aquí, y antes de esto, resume Lc parte de la doctrina transmitida por Mt (Lc 6,20-23.29-31).

La expresión de Mt ser «perfectos» es traducida al hebreo por Delitzsch por *temimim*, que significa, en diversas formas, perfección. Pero esta palabra de Mt puede significar, en un caso determinado, la perfección que pide el caso concreto. Y, como en este contexto de Lc la «perfección» que se pide es la benevolencia y amor a los enemigos, pudo ser traducida en estilo helenístico por el sentido amplio de la palabra «misericordia» de Lc. Tanto Mt como Lc han elegido la expresión que convenía más directamente a su composición.

Sea en el sentido de una «perfección» universal, sea en el sentido de una perfección concreta de tipo «misericordia» (Lc), la gran lección que Cristo enseña aquí es que el hombre, el cristiano, en su obrar ha de imitar el modo de conducirse el Padre celestial, norma cristiana de toda «perfección».

CAPITULO 6

El c.6 de Mateo no tiene un valor inorgánico con relación al anterior. Es la confirmación lógica del mismo, ya que se continúa la exposición de diversas enseñanzas desde el punto de vista de la «perfección» de la Ley.

El capítulo se divide así: *a)* doctrina general sobre la rectitud de intención (v.1); *b)* modo cristiano de practicar la limosna (v.2-4); *c)* modo cristiano de hacer oración: el *Pater noster* (v.5-15); *d)* modo cristiano de ayunar (v.16-18); *e)* la actitud cristiana ante las cosas temporales (v.19-24); confianza en la Providencia (v.25-34).

[57] ZORELL, *Lexicon* 847; PORPARATO, *Nonne et ethnici hoc faciunt? (Mt 5,47)*: VD (1931) 15-22.

a) *Doctrina general sobre la rectitud de intención. 6,1*

[1] Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos.

El primer versículo de este capítulo es el *leit-motiv* del mismo. Esta enseñanza es un alerta para que las obras—«vuestra justicia»—no se hagan por una finalidad puramente ostentosa, como era el caso del fariseísmo. El alerta era muy acusado: «Aplicaos», «estad atentos». ¿Qué significa aquí «vuestra justicia»? El término usado por justicia *(dikaiosyne)* es el correspondiente al hebreo *tsedaqah*, justicia, pero que, en la época de Cristo, aunque ya de antes (Ecli 3,32; 7,10; Tob 12,3), vino a significar corrientemente limosna. Sin embargo, aquí no puede significar «limosna», porque es un tema general que afecta, como se ve, a diversos casos concretos, entre los cuales se estudia uno a continuación (v.2-4) en que se dedica específicamente a la «limosna»; ni en este contexto la palabra «limosna» se la nombra por el término usado en este versículo introductorio, sino por otra más ordinaria *(eleemosyne)*. Aquí «vuestra justicia» significa la conducta moral de los discípulos de Cristo. Es aquella de la cual dijo él mismo en este sermón de la Montaña: «Si vuestra *justicia* no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20).

Esta, en oposición al «fariseísmo», no ha de practicar sus obras para ser vista por los hombres. La vida cristiana y la práctica de la virtud no pueden tener por móvil una finalidad que no sea el amor a Dios. La virtud se practica por amor a Dios. Sólo así se obtendrá la «recompensa» *(misthós)*, premio en justicia [1], ante «nuestro Padre, que está en los cielos». Dios sólo premia en justicia sobrenatural, lo que se hace sobrenaturalmente por él; así como repugna esta conducta censurada, que es la hipocresía farisaica. Pues «el que quiere hacer ostentación de su virtud, no trabaja por la virtud, sino por la fama» [2]. Por eso los que hacen las obras para ser vistos de los hombres y no por Dios, «ya recibieron su recompensa». Es lo que ya ridiculizaba el Talmud al hablar de los fariseos «de espaldas», que eran aquellos que sienten sobre sí el peso de sus buenas acciones [3]. Ni en nada va este espíritu que ha de tener el discípulo de Cristo con lo que él mismo dice en el capítulo anterior, al decir a sus discípulos y apóstoles: «así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras, glorifiquen así a vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5,16). Pues en este último contexto se dirige a los «apóstoles» para que no esterilicen sus valores y su labor de apostolado: han de llevar la «sal» y la «luz» cristiana al mundo. Aquí no habla del valor social o apostólico de

[1] ZORELL, *Lexicon* col.847.
[2] SÉNECA, *Epist.* 19,4.
[3] Talmud Jer.: *Berakot* IX 14b.

la virtud, sino del *espíritu* cristiano que ha de presidir e informar la conducta moral de los fieles de Cristo.

El auditorio al que se dirige debe rebasar el simple círculo de apóstoles y discípulos, para alcanzar a las «muchedumbres», que al final del sermón de la Montaña se «maravillaban de su doctrina» (Mt 7,28).

b) *Modo cristiano de practicar la limosna. 6,2-4*

Entre las obras de religiosidad especialmente estimables y santas para el judío, está la limosna. Jesucristo lo va a considerar desde el punto de vista cristiano.

[2] Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en sus sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa.
[3] Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, [4] para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará.

La limosna es una práctica religiosa especialmente recomendada en el A.T. (Prov 2,27; 19,17; 21,13; 28,27; Tob 4,7, etc.). Y hasta tal punto se la considera característica del hombre «justo», que se llega a llamar a la limosna «justicia» (Ecli 3,32; 7,10; Tob 12,3, etcétera). En la literatura talmúdica, la limosna ocupa un lugar preferente [4].

Pero no basta dar limosna para que ya sea un hombre «justo». Para hacer ver el *espíritu cristiano* que ha de informar la práctica de la limosna, Cristo va a presentar éste en contraste con la práctica de los «hipócritas». Estos son, manifiestamente en el contexto, los fariseos (Mt 15,17; 22,18; 23,13-15.18) [5]. Y Lc dice de ellos: «Guardaos del fermento de los fariseos, que es *la hipocresía*» (Lc 12,1). Los cuales son descritos «tocando la trompeta»... «en las sinagogas y en las calles para ser alabados por los hombres».

El cuidado de los pobres era carga de la comunidad. Para ello, en tiempo de Cristo, los sábados se recogían en todas las sinagogas, a la salida de las mismas, las aportaciones voluntarias. Pero este sistema era anónimo. No obstante esta colecta semanal, se admitían nuevos dones voluntarios. Los fariseos solían dar limosna con gran ostentación a los pobres encontrados en los caminos o reunidos en las plazas con motivo de alguna solemnidad. Y hasta parece que, para excitar la generosidad, se había introducido la costumbre de proclamar los nombres de los donantes, sea en las reuniones sinagogales, sea en las calles o plazas, con ocasión de alguna solemnidad especial, ante las gentes reunidas (Ecli 31,11). Lo mismo que se les llegaba a honrar ofreciéndoles los primeros puestos en las sinagogas, que eran las sillas que estaban delante y vueltas hacia los

[4] STRACK-B., *Kommentar*... IV p.356-358.
[5] JOÜON, *Hypocrites dans l'Evangile*: Rev. Sc. Relig. (1930) 312-317.

fieles, y de cuyos puestos se gloriaban especialmente los fariseos (Mt 23,6)[6].

La frase «ir tocando la trompeta delante de ti» para pregonar la limosna, es una metáfora, ya que esto es desconocido en los escritos de la antigüedad, salvo el uso del «ministro» de la sinagoga, el *hazzan* en los escritos rabínicos, y que convocaba desde un lugar alto de la sinagoga, con una trompeta, el comienzo del sábado. Pero esta metáfora cobra aquí un realismo máximo. ¿No era casi, literalmente, hacer tocar delante de ellos la trompeta de la alabanza por sus limosnas? Este modo de dar la limosna es el de los «hipócritas», los fariseos. Es el duro calificativo que Cristo da a los fariseos, porque tenían la máscara aparente del hombre justo para socorrer al pobre con la limosna, pero que la realidad de su intención era obtener el aplauso y la gloria de los hombres. «Ya recibieron su recompensa», el aplauso de los hombres. El término griego aquí empleado *(apéjousin)* era la fórmula corrientemente usada por los helenistas para indicar que la cuenta está saldada[7]. El sentido es, por tanto: Ya no tienen derecho alguno a recompensa, cual si la cuenta estuviera saldada.

Siguiendo el ritmo hebreo—aquí «paralelismo antitético»—, después de haber expuesto la parte *negativa*, dirá, *positivamente*, cómo ha de practicarse la auténtica limosna.

Ha de darse «en oculto». Y tan ocultamente, que «no sepa tu izquierda lo que hace la derecha». No parece que esto sea un proverbio en uso, pues no aparece ni en el Talmud ni en el lenguaje popular. Debe de ser un grafismo oriental acuñado por Cristo. Con ello expone el contraste, fuertemente acusado, con la finalidad ostentosa del «hipócrita» que da la limosna. El contraste está establecido entre el modo *ostentoso* y la finalidad del *aplauso* en la práctica de la limosna de los fariseos y el modo cristiano, que ha de ser hecha *por Dios* y *sin la ostentación intentada*. Es un caso, como todo el sermón de la Montaña, expresado con fuertes contrastes hiperbólicos orientales, y que no han de ser interpretados en su misma expresiva materialidad. Por eso no excluye Cristo el que, en cristiano, pueda darse la limosna incluso en público, cuando la finalidad no es la ostentación, sino la exigencia de la necesidad o hasta el estímulo y buen ejemplo para otros.

A la publicidad de la limosna farisaica hecha para que la vean y aplaudan los hombres, contrapone Cristo la limosna cristiana hecha para que Dios la vea, por lo que no hace falta que sea hecha en público, sino ocultamente. Y, hecha la limosna por Dios, que ve todo, incluso la limosna hecha en «lo oculto», El «premiará» esta buena obra[8].

En otro pasaje que recoge Mt, Cristo hará ver que el mérito de la limosna no está tanto en la cantidad de ésta cuanto en el espíritu y amor a Dios que en ella se ponga (Mt 12,41-43).

[6] STRACK-B., *Kommentar*... I p.387ss.
[7] DEISSMANN, *Licht vom Osten* 2.ª ed. p.79.
[8] GEORGE, *La justice à faire dans le sécret:* Biblica (1959) 590-598.

c) *Modo cristiano de hacer oración: el «Pater noster».* *6,5-15* (Lc 11,2-4)

Con una factura semejante a la anterior, con el ritmo negativo-positivo, Cristo condena y expone cuál ha de ser el espíritu de sus discípulos en la oración.

[5] Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en pie en las sinagogas y en los cantones de las plazas, para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa.

[6] Tú, cuando ores, entra en tu cámara y, cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará.

[7] Y orando, no seáis habladores como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar. [8] No os asemejéis, pues, a ellos, porque vuestro Padre conoce las cosas de que tenéis necesidad antes que se las pidáis.

[9] Así, pues, habéis de orar vosotros: Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, [10] venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad, como en el cielo así en la tierra. [11] El pan nuestro de cada día dánosle hoy, [12] y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, [13] y no nos pongas en tentación, mas líbranos del mal.

[14] Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. [15] Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados.

EL MODO CRISTIANO DE LA ORACIÓN. 6,5-8

Todo judío piadoso, varón, había de orar tres veces al día, por la mañana y tarde, prescripción ya muy anterior a la época neotestamentaria. Debía hacerse por la mañana hacia la hora de tercia, hora del sacrificio matutino (sobre las nueve de la mañana); otra a la mitad de la jornada, sobre la hora de sexta (mediodía), y la tercera sobre la hora de nona (hacia las tres de la tarde), hora del sacrificio vespertino. Generalmente se oraba de pie, pero también era frecuente orar de rodillas. Se solía orar tendiendo los brazos al cielo, e incluso vueltas las palmas de las manos, como esperando el don que esperaba recibirse[9].

Mas para el judío fariseo—«hipócrita»—también la oración era un motivo para su vanidad. Desean, dice Cristo, orar ostentosamente, en «las sinagogas» y «en los ángulos de las plazas», probablemente para no ser interrumpidos en su ostentosa oración por los transeúntes y bestias de carga, como sucedería si se exhibían en mitad de las mismas.

Jesucristo los describe diciendo que gustan orar en estos sitios, pero usa una palabra para indicar el modo, que se suele traducir por «estando de pie» *(hestótes)*. Esta traducción es legítima. Pero

[9] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p.263-264.

pudiera estar fuera de contexto. Porque lo que Jesucristo censura no es precisamente la posición para orar, máxime cuando, generalmente, se oraba de pie. El mismo evangelio da a entender que ésta era la postura usual para orar. Dice así: «Cuando os pusiereis en *pie* para orar...» (Mc 11,25). Por eso, como lo que se censura es el *modo* o espíritu exhibicionista de orar, se pudiera traducir esa palabra, mejor que «de pie», por la de *pose* [10]. Así se podría traducir este versículo: «Y, cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan orar con *pose*...»

Los que así oran, dice Jesucristo, «ya recibieron su recompensa». Oraron no por agradar a Dios, sino «para ser vistos de los hombres», y el aplauso o estimación de éstos fue el premio de aquéllos.

Pero Jesucristo señala también en forma *positiva* la actitud del cristiano en la oración, el espíritu de que debe ir animado.

En contraste con la exhibición y publicidad de los «hipócritas», el cristiano «entrará en su habitación». Y sigue en su descripción minuciosa y colorista diciendo: «y, cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará».

Se ha propuesto interpretar la expresión *tameion*, que ordinariamente se traduce por cámara, traducirla por granero, bodega o rincón de la casa, sentido que tiene en otros pasajes (Mt 24,26). Pues las casas de la gente pobre, a las que Jesucristo se dirige, sólo tenían una estancia. Por lo que al mandarles, para orar sin ser vistos, entrar en la casa, parece que no podría recomendarles entrar en esta estancia pública familiar, porque en ella habían de ser vistos [11].

Sin embargo, la enseñanza de Cristo no va a estas inútiles precisiones. El pensamiento de Jesucristo es establecer la contraposición entre la oración, más que pública, exhibicionista del fariseísmo y la oración cristiana, que ha de ir acompañada del espíritu de sinceridad y humildad. Y así, al exhibicionismo público «en las sinagogas» y en «las plazas» opone Jesucristo, con el fuerte contraste oriental, la necesidad de evitar esto, y para ello muestra la oración haciéndose en un escenario opuesto: el retiro del hogar. Pues aquí el objetivo no es, ni puede ser, negar la oración pública, la cual el mismo Jesucristo recomendó en otras ocasiones (Mt 18,19.20; 11,25; Jn 11,41; 12,28).

Y como lo que aquí se considera *únicamente* es el *espíritu* que debe informar a la oración, es por lo que, sin más precisiones, se dice que, con esta condición, el Padre «dará» lo que se pide. Es una enunciación «sapiencial». Pero ha de suponerse la conveniencia y las condiciones requeridas para que se conceda, y que el mismo Jesucristo expone en otros pasajes (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30; Lc 11,5-13). Aquí se concede desde el punto de vista que se considera.

Pero, si una condición de la oración cristiana es la sinceridad y la sencillez, Jesucristo expone, con relación a ella, otro aspecto

[10] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.121.
[11] JOÜON, *L'Evangile... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.34

de gran importancia: que se ha de evitar la «charlatanería». No han de imitar en esto «a los gentiles, que piensan que serán escuchados por su mucho hablar». El texto de Mt pone una palabra *(battologésete)* de sentido preciso discutido, aunque el texto es suficientemente claro. Se proponen dos etimologías conforme a dos lecturas, sea *battalogéo* (códices Sinaítico y Vaticano y versiones siro-sinaíticas y siro-palestinense) o *battologéo* (códice Beza, versiones latinas, coptas, siro-curetoniana y Peshitta).

Derivado de la primera, su significado sería decir *cosas vanas*, del arameo *battaltha;* en el segundo caso significaría, originariamente, tartamudeo, y, en sentido derivado, el farfulleo de decir muchas cosas, aquí inútiles [12].

Si el sentido etimológico es discutible, el contexto hace ver claramente el sentido fundamental: evitar la «charlatanería» en la oración, sea diciendo cosas *vanas* o inútiles, sea la logorrea de pretender recitar unas fórmulas largas o calculadas, como si ellas tuviesen una eficacia mágica ante Dios. Pues se decía por algunos rabinos: «Quien multiplica las plegarias será escuchado» [13]. Así, los sacerdotes de Baal aparecen con ciertas prácticas casi patológicas en la oración, como se lee en la Escritura (1 Re 18,26ss). Igualmente aparecen listas de epítetos en los himnos babilónicos y fórmulas de encantamiento en los papiros mágicos de la edad helenística. Los dioses romanos tenían sus *carmina*, en los que no se omitía detalle y en los que se ponían todos los títulos de requisitos preventivos para que no fallase la petición. Era una magia o una «mecanización» de la piedad. Séneca habla de aquellas oraciones «que fatigaban a los dioses» [14] (cf. Ecli 7,14; 2 Mac 1,23-30).

No es ésta la actitud ni el modo de la oración cristiana. No hay que tener esa minuciosidad ridícula y mágica de creer que, si en la oración no se precisa y dice todo lo que se quiere, ésta no alcanza su efecto por faltarle un requisito esencial. Jesucristo advierte que esto no es necesario, porque «vuestro Padre conoce las cosas de que tenéis necesidad antes que se las pidáis». La oración no es la locuacidad, sino el corazón.

Naturalmente, no pretende Jesucristo con esta enseñanza condenar la oración larga. No es éste el propósito de su enseñanza. Lo que condena es la «charlatanería» y la «mecanización» de la oración, que, de hecho, en los gentiles, aparecía, por lo dicho, unida a un largo *recital* de cosas. El mismo en Getsemaní da ejemplo de la oración larga, ya que permaneció más de una hora en oración (Mt 26,39.42.44; par.).

[12] BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.74-75.
[13] WUNSCHE, *Neue Baiträge...* p.82.
[14] SÉNECA, *Epist.* 31,5; MART, *Epist.* 7,60,3.

EL «PATER NOSTER». 6,9-13 (Lc 11,2-4; Mc 11,25-26)

La oración del *Pater noster* se encuadra lógicamente en este puesto que le consigna Mt. Después que Cristo pone las cualidades de la oración en cristiano, censurando el prolijo charlar la oración del *Pater noster* encuentra aquí su puesto como el modelo de la verdadera oración.

Sin embargo, no quiere decirse que esta oración, por estar citada en este momento del sermón de la Montaña, esté localizada en su propio contexto histórico. Al contrario, todo hace suponer que no sea éste su propio lugar, sino que esté agrupada aquí por Mt, conforme a su procedimiento usual, en un contexto solamente lógico.

En primer lugar, Lc lo sitúa en otro contexto. Es verdad que no precisa la cronología del mismo, pues sólo dice que Jesucristo lo dice orando «en cierto lugar» (Lc 11,1), pero lo coloca entre los episodios de época mucho más tardía. Y, en su contexto, son los discípulos los que le ruegan que les enseñe a orar, como hizo el Bautista con sus discípulos. Pero esto no parece que pueda convenir al sermón de la Montaña tal como lo coloca Mt, ya al mismo comienzo de la vida pública de Cristo. Mc tiene una *alusión* a esta oración (Mc 11,25-26), en un contexto después de la entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén; pero no quiere esto decir que esta oración hubiese sido pronunciada entonces. En el monte de los Olivos se conmemoró, en la basílica Eleona, la oración del *Pater*, pero no tiene verdadero fundamento histórico [15].

Lo que es cierto es que el *Pater* no está situado en su propio contexto *literario*. Y la razón es que lo está entre tres ejemplos concretos, de una estilística paralela, casi estereotipada—limosna, oración, ayuno—. Y la inclusión del *Pater* en la segunda rompe abiertamente esta estereotipada unidad. Por eso el *Pater noster* está *incrustado* artificiosamente en este contexto literario. Es Mt, pues, el que lo sitúa en un *contexto lógico*, y *adelanta* el momento histórico del mismo.

Lc trae esta oración, pero en forma más breve que Mt, aunque en él se da la razón inmediata de por qué Jesucristo enseña a sus «discípulos» a orar. Fue ante la petición expresa de uno de ellos que les enseñase a orar, como Juan el Bautista enseñaba a orar a sus discípulos (Lc 11,1). Esto ha hecho plantear a los autores el problema de la *unidad o duplicidad de recensiones de esta oración*. Para unos, Cristo la había pronunciado dos veces: en forma extensa (Mt) y en forma breve (Lc). No se discute, dado el valor pedagógico de esta oración, el hecho de que Cristo la haya podido repetir dos o más veces en ocasiones distintas. Pero el problema no es el de la posibilidad, sino el de saber si, tal como está esta oración en Mt y Lc, responde a dos recensiones distintas hechas por Cristo en momentos distintos.

[15] PERRELLA, *I Luoghi Santi* (1936) p.218-228.

Algunos piensan que la original sea la de Lc [16] y que Mt sea una amplificación. Otros creen que justifica mejor la omisión por Lc de los pasajes «paralelos» de Mt que no viceversa.

Desde el solo punto de vista de su estructuración literaria, el *Pater noster* encuentra sus diversos elementos, más o menos afines, en la literatura judía. Ni es ello otra cosa que Cristo se amolda al medio ambiente en que vive. Pero esta oración dominical tiene una auténtica *originalidad* por dos razones: *a)* porque sólo ella estructura de una manera orgánica elementos que sólo se encuentran en la literatura judía dispersos y sin la menor relación entre sí, y los matiza y perfila literariamente; y *b)* porque Cristo vincula a estas expresiones y las plenifica de un sentido completamente nuevo y trascendente.

El *Pater noster* consta de tres partes bien marcadas:

a) Introducción: «Captatio benevolentiae» (v.9b).

b) Tres deseos o peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10).

c) Tres (o cuatro) peticiones relativas a los hombres (v.11-13).

San Agustín es el que ha distinguido en el *Pater noster* una introducción o «captatio benevolentiae» («benevolentia conciliand a», «benevolentia conciliari»), como él la llama en su obra *De sermone Domini in monte* [17], y «siete peticiones» [18]. Sin embargo, la sentencia moderna ordinaria es que consta de *seis* peticiones, ya que las dos últimas no son más que aspectos de una misma. Lo que también puede decirse, fundamentalmente, de las tres primeras peticiones, ya que conceptualmente parecen una misma. Por lo que vendrían a reducirse a cuatro.

a) INTRODUCCIÓN: «CAPTATIO BENEVOLENTIAE» (v.9; Lc 11,2b).—Toda oración, máxime la de petición, debe comenzar dirigiendo a Dios alguna alabanza que le haga grato al que ora, que le disponga benévolamente a escuchar las peticiones que le van a ser dirigidas. No sólo es cortesía sobrenatural, sino que es también sabia «política» religiosa.

Esta oración, estructurada literariamente, como es natural, en el medio ambiente judío, refleja en esta introducción la *estructura ambiental de otras oraciones judías*. Sin embargo, la característica de esta introducción del *Pater noster* es la sobriedad, precisión y densidad que encierra.

Sin embargo, también otros relatos de rabinos piadosos comienzan, sobriamente, con un cierto paralelo de esta introducción del *Pater*. Así se lee:

«*Padre nuestro, que estás en los cielos*, hacednos misericordia por amor de vuestro gran nombre, que es invocado sobre nosotros, y cumplid en nuestro favor, ¡oh Yahvé, nuestro Dios!, lo que está escrito: En esos días, yo os conduciré...» [19].

Pero dentro de esta semejanza literaria ambiental, la «captatio

[16] VOTAW, *A Dictionary of the Bible* t.5 p.32.
[17] ML 34,1275.
[18] O.c.: ML 34,1285.
[19] STRACK-B., o.c. I p.410.

benevolentiae» de la oración dominical lleva un contenido totalmente nuevo y trascendente.

En el A.T., Dios aparece llamado varias veces Padre. Unas es Padre del pueblo elegido; otras se le llama Padre de cada uno de los israelitas, que son hijos de Yahvé; otras es el hombre «justo» el que aparece como hijo de Dios; otras se lo dice de David y los suyos. Esta denominación de Dios, no excesivamente frecuente en el A.T., vino a encontrar su auge en la sinagoga, y de aquí pasó al pueblo. En el ambiente judío neotestamentario, esta expresión está divulgada. Dios es padre de Israel [20]. Sin embargo, este concepto no pasaba en ellos de ser *metafórico*, basado sólo en las relaciones de Dios como creador o por su especial providencia sobre su pueblo. Pero no pasó a un concepto de verdadera filiación sobrenatural.

Jesucristo, en cambio, cuando habla de «su» Padre, lo hace dirigiéndose a él con una vinculación única suya. Dios es el Padre de Jesucristo, su Hijo unigénito (Jn 20,17; 5,36.43, etc.).

Pero aquí, en esta oración, poniéndose en lugar de los que han de recitarla—sentido colectivo—, no dice ya «mi Padre», sino «Padre *nuestro*» (Mt), y cuyo determinativo «nuestro» Lc omite, posiblemente porque podía esta expresión interpretarse por sus lectores de la gentilidad en el sentido de un estrecho *nacionalismo judío*. ¿Cuál es el contenido, en el intento de Cristo, de esta expresión «Padre nuestro»? ¿No rebasa, como en el A.T., el sentido *metafórico?*

Este concepto de la paternidad de Dios sobre los cristianos, como se invoca en esta oración, tiene el hondo sentido de la verdadera paternidad y filiación divinas de los cristianos [21]. Para valorar ésta hay que tener en cuenta tanto los conceptos que entran en juego en este contexto, y en general en los evangelios, cuanto que el que lo enseña no es un solo historiador, sino Cristo, cuyas palabras Mt transmite.

Dos son los conceptos que entran en juego en este mismo contexto del *Pater*. Uno es el llamar a Dios «nuestro Padre», y otro es el deseo de que venga *a nosotros* su *reino*.

Ya en el mismo Mt dice Cristo: «No llaméis a nadie Padre sobre la tierra; uno es nuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23,9). Esto da a entender que el concepto de Dios, «nuestro Padre», no sea metafórico, sino muy hondo, pues incluso rebasa, analógicamente, el concepto anterior de la paternidad humana.

El otro concepto es el del «reino». En los sinópticos, a éste se le describe en su aspecto social, exterior; en San Juan tiene el sentido *interior* de «vida eterna». Pero Cristo sabía el valor plenario del concepto del reino que anunciaba. Y éste, según él mismo preceptuó, había de establecerse e ingresarse en él por medio del bautismo (Mt 28,19). Y éste confiere la gracia, al «renacer del agua y del Espíritu Santo» (Jn 3,5). Es así como un día se podía ingresar en la fase celeste del mismo: «Venid, benditos de *mi Padre*, poseed

[20] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.138ss.
[21] LAGRANGE, *Le Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament:* Rev. Bibl. (1908) p.481-499.

el reino que os está preparado desde el principio del mundo» (Mt 25,4).

Todo esto hace ver cómo en el evangelio de Mt, y en labios de Cristo, Dios, «nuestro Padre», que nos incorpora a su reino y nos lo da, no puede ser ajeno el que Cristo no incluya en la incorporación y duración de este reino lo que es elemento esencial del mismo: el bautismo y la gracia conferida por éste, y que hace a los hombres «hijos de Dios»; lo que es hacerle, como él mismo proclama, «Padre nuestro». Y pidiéndose en el *Pater* el establecimiento del reino, y siendo cristianos a quienes se la enseña, y sabiendo Cristo que en ellos Dios era su Padre en sentido verdadero, aunque por participación de la gracia, sería, por lo menos, improbable que Cristo diese a esta expresión un sentido *metafórico*, cuando en ella se incluía un sentido tan *real* [22].

Que entonces su auditorio no haya comprendido todo el alcance de estas palabras, es claro. Pero Jesús sabía el alcance de esa paternidad de Dios sobre los hombres, y seguramente no fue ajeno esto al evangelista a la hora de la composición de su evangelio. ¿A quién se llama Padre? ¿A la primera persona de la Trinidad—por «apropiación»—o a la misma Trinidad? Las obras de la Trinidad «ad extra» son comunes a la Trinidad, y no exclusivas de ninguna persona divina. Por eso la Trinidad es el verdadero Padre que establece nuestra filiación divina. Pero, acusándose siempre tan específicamente en Cristo el llamar a Dios *su Padre* en sentido personal, cuando aquí, en la fórmula que da a los hombres para dirigirse a Dios, pone la invocación de «*Padre* nuestro», parece que también aquí ha de intentar destacar la persona del Padre. Y, al no ser ésta sola la que establece en los hombres la filiación divina en esta invocación, se le llama Padre por «apropiación», pero por intento de Cristo.

Por último, esta «captatio benevolentiae» sitúa a Dios «en los cielos». Lc omite esto; es propio de Mt, que retransmite, sin duda, la fórmula aramaica primitiva.

Que Dios está presente en todas partes y que llena todo por su inmensidad, está abiertamente enseñado en la Escritura. Pero su concepto aparece con un marcado progreso en su concepción.

En los estadios primitivos de cultura, máxime orientales, imaginativos, se sitúa a la divinidad en espacios y lugares concretos. Así aparece en los primeros libros bíblicos: Dios «pasea en el Edén» (Gén 3,8), o «baja» al Sinaí (Ex 19,20), o mora en algún lugar de Palestina (Gén 28,16). Pero en otro estadio más progresivo se localizó a Dios en el cielo. «Fue un gran progreso en el pensamiento religioso nombrar a Dios el Dios del cielo» [23]. Situado en el cielo, es ya, imaginativamente, una elevación rica en contenido. Naturalmente, todo israelita sabía que Dios no quedaba «encerrado» en el cielo. El salmista ha descrito muy claramente esta inmensidad de Dios:

[22] W. KOESTER, *Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre:* Scholastik (1941) 481-495; P. I. MALEVEZ, *L'Eglise, Corps de Christ:* Recher. Scien. Relig. (1944).
[23] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.127.

«¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiese a los cielos, allí estás tú; si bajase a los abismos, allí estás presente» (Sal 139,7a-12). Localizar a Dios en el cielo era situarlo en una región trascendente y reconocer así su alto dominio. Una oración dada para todos debe ser apta para todas las capacidades.

Este concepto y esta «localización» de Dios en los cielos estaba en boga ya en el siglo I por obra de la literatura rabínica. Al hablar de Dios como «padre», se le hacía seguir de esta determinación: «que estás en los cielos» [24].

b) PETICIONES RELATIVAS A LA GLORIA DE DIOS (v.9c-10).—*Primera petición:* «Santificado sea tu nombre» (v.9c; Lc 11,2).—La primera petición del *Pater noster* es común a Mt y Lc. ¿Cuál es el significado preciso de esta «santificación» del «nombre» de Dios?

El texto griego usa por «santificar» un verbo *(hagiázo)* que no es usado en griego clásico, pero que, como los verbos de su terminación (-azo), es causativo; por tanto, indica que se causa una santificación.

Es ésta una de las frases del *Pater* que está formulada con una acusada terminología del A.T., y también, como se ve en la confrontación de textos, con las fórmulas rabínicas de la piedad judía.

El «nombre» de Dios es un circunloquio que está por la misma persona de Dios. No es todo ello más que efecto del respeto y escrúpulo judíos de salvaguardar la misma divinidad. Para lo cual han determinado no pronunciar su nombre, y luego han sustituido éste por otras fórmulas que indirectamente lo representen. Y una de estas fórmulas indirectas es la simple palabra *nombre* como sustitutiva de la palabra *Dios* (Deut 12,4ss).

En los textos del A.T., Dios aparece ligado a su pueblo por «su nombre». Unas veces, porque «me uní yo a toda la casa de Israel y a toda la casa de Judá, dice Yahvé, para que fuese mi pueblo, *mi nombre*, mi alabanza y mi gloria»; otras veces, esta vinculación y pertenencia de Yahvé a su pueblo se la expresa porque sobre Israel fue *invocado tu nombre* (Jer 4,9; cf. Is 4,1; 63,19).

Estando así unido íntimamente el «nombre» de Dios a su pueblo, este *nombre* puede ser profanado, sea porque el pueblo obra contra la Ley de Yahvé, desobedeciéndole (Jer 34,16), entregándose a idolatrías (Lev 18,21) o de otras maneras. Pero también *hay otra forma por la cual puede ser profanado este «nombre»*. Y es que, ligado íntimamente a su pueblo, participa de alguna manera de la suerte del mismo. Humillado o vejado éste, queda también humillado o vejado el «nombre» de Yahvé, que está en él. Así Dios dice en Isaías que no castigará a su pueblo «por mí; por mí lo hago, puesto que, de lo contrario, sería *profanado* [*mi nombre*]» (Is 48,11s; cf. Ez 20,9; Núm 14,13-17, etc.).

En contraposición a esta profanación de su «nombre», está el que su «nombre» puede ser «santificado».

[24] STRACK-B., o.c., I p.393ss.

Naturalmente, no se refiere a ninguna santificación esencial de Dios, lo que es absolutamente imposible. Es, pues, una «santificación» *extrínseca*. Y ésta aparece en el A.T. en un doble sentido.

1) El pueblo escogido es el que «santifica el nombre» de Yahvé, sea alabándole, al contemplar sus intervenciones maravillosas (Is 29,23); sea guardando los mandamientos (Lev 22,31.32), sea fiándose totalmente de él (Núm 20,22), de su providencia, etc.

2) Dios mismo es el que «santifica» su «nombre»; pero, correlativamente a esto, Dios ejerce una acción sobre su pueblo. Un pasaje de Ezequiel expresa muy bien este aspecto. Israel ha sido desterrado a Babilonia, y allí no se comporta como conviene, y «profana» el «nombre» de Yahvé; pero éste anuncia la «santificación» del mismo al renovar al pueblo en virtud y aparecer él así lleno de grandeza y majestad (Ez 36,20ss).

En la evolución del pensamiento judío sobre la «santificación» del nombre de Dios hay un progreso o concreción en la literatura postexílica.

A la vuelta del destierro babilónico y después de pasado un suficiente lapso de tiempo, los judíos vueltos de la cautividad se convencieron que las profecías de los profetas de la cautividad no iban a tener cumplimiento inmediato. Pero, siendo palabra de Dios infalible, habían de cumplirse. De ahí que proyectasen su cumplimiento para los tiempos «últimos». Fue, pues, esto lo que les hizo situar los acontecimientos, esta plena «santificación» del nombre de Dios, en los tiempos *escatológicos*. Más en concreto se vio que esta plena «santificación» del nombre de Dios era obra reservada al Mesías y a los días mesiánicos. Es esto, precisamente, lo que se ve en las preces rabínicas que se recitaban en los mismos días de Cristo.

De lo expuesto se ve cuál sea el sentido de esta petición: «Santificado sea tu nombre». Se pueden distinguir en ella tres partes:

Del concepto profético-rabínico sobre la «santificación» del nombre de Dios, se ve que se trata de una gran intervención de Dios en el mundo para realizar esta gran obra de «santificación» de su nombre. Así se lee: «*Santificado* sea su gran *nombre*...»; «Glorificado y *santificado sea el nombre* del Señor, que *debe renovar el mundo*...»; «Si vosotros *santificáis mi nombre*, yo también *santificaré mi nombre* por vuestro medio» [25].

Esta gran intervención de Dios es concretamente su obra mesiánica. En ella se «santifica», por excelencia, el nombre de Dios.

Pero como no se trata—ya que esta oración tiene una perspectiva recitativa indefinida—, como se ve por su inserción en los evangelios, del establecimiento del reino, ya hecho, en esta petición se desea también la constante actualización del reino de Cristo en su difusión geográfico-temporal y en su mayor penetración en las almas. Es su «adaptación» plenaria.

Conforme a los textos citados, en esta petición se incluye la acción de una doble conjunción en la realización y actualización de

[25] STRACK-B., *Kommentar*... I p.408-410; BONSIRVEN, *Textes*... n.188-189.

esta obra: Dios y el hombre. Ambos, cada uno desde su puesto, contribuyen a la «santificación» del nombre de Dios. Sin embargo, parece que literariamente se acusa con esta petición la obra de Dios —su acción—en la santificación de su nombre. Máxime puesta en función «paralelística» con las otras dos peticiones siguientes [26].

Segunda petición: «Venga tu reino» (v.10a= Lc 11,2c).—La segunda petición aparece igualmente redactada en Mt y Lc. Está formulada exclusivamente así: «Venga tu reino». ¿Qué es lo que realmente se suplica en esta petición?

Ya el concepto de «reino», de este reino, aunque su exacta naturaleza permanezca velada, está expresado en el A.T. Israel tiene una concepción en su estructura social teocrática. Yahvé «reina» en su pueblo. Era una concepción análoga a la de los otros pueblos del Oriente bíblico: el dios era el rey verdadero de la nación; el monarca que gobernaba no era sino su representante.

Pero, en la historia de Israel, este concepto del «reinado» de Dios en su pueblo vino a cobrar una nueva perspectiva. Proceso análogo a lo que pasó en el concepto de la «santificación» del pueblo elegido, como se expuso en la anterior petición. El concepto de este reinado grandioso e ideal que anunciaron los profetas, al verse, sobre todo al retorno de la cautividad, que aquellos vaticinios no se cumplirían inmediatamente, pero que, siendo palabra de Dios, habrían de tener cumplimiento infalible, se le comenzó a proyectar en una perspectiva más lejana. Así, vino a situársele en una proyección «escatológica» que lo vinculó a la era ideal que esperaba Israel: la era mesiánica. El Mesías sería el que instauraría esta era y este ideal reinado de Dios sobre Israel.

Sin embargo, la descripción «profética» de este reino no llevaba excesivas precisiones sobre su carácter «espiritual». De ahí el lento proceso sobre el concepto de la «espiritualización» del mismo, lo mismo que el haber dado lugar a malas interpretaciones en los medios judíos, incluidos, antes de Pentecostés, los mismos discípulos (Lc 24,21; Act 1,6).

Es la concepción que se refleja en los mismos escritos rabínicos. Así se lee en sus plegarias:

«Que el *reino de Dios* se *manifieste* o aparezca». Concepción en todo equivalente a que «venga». Y en otra: «Y vos *reinad sobre nosotros*» [27].

Esta es la línea de concepción que va del A.T. a la literatura rabínica. Pero es el N. T. el que ha de dar el sentido exacto de esta petición del *Pater noster.*

El Evangelio no es otra cosa que el establecimiento del reino esperado. Cuando el Bautista aparece en el desierto predicando y preparando a Israel para el recibimiento mesiánico, dirá, sin más preámbulo, encuadrándose en la esperanza y anuncio proféticos: «Arrepentíos, porque el reino de los cielos *llegó* o se *acerca*» (Mt 3,2).

En el N.T. hay dos grupos de textos en los que se habla de forma distinta sobre el *tiempo* en que se establecerá este reino: unos lo ponen como un hecho ya *presente;* otros, como una realidad futura [28].

1) El reino es una realidad ya *presente.*

Cuando le preguntan a Cristo, en cierta ocasión, los fariseos sobre cuándo llegaría el reino de Dios, les responde que el reino de Dios *está en medio de vosotros* (Lc 17,20.21).

Y en otra ocasión dice que el hecho de expulsar los demonios es la prueba de que «*ha llegado* a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20).

2) El reino es una realidad *futura.*

Después de las «tentaciones», se lee en Mt: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: Arrepentíos, porque se *acercó* el reino de los cielos» (Mt 4,17).

Y recomienda a sus discípulos, al enviarlos a predicar, que digan: «El reino de Dios *se acerca*» (Mt 10,7).

Y, celebrando la última cena, les dice a los apóstoles: «Ya no beberé del fruto de la vid hasta *que venga* [*élthe*] el *reino de Dios*».

Esta divergencia sobre el reino, a causa de esta duplicidad de perspectivas, tiene una armonización perfecta en la persona de Jesucristo. En diversos pasajes evangélicos se identifica el reino con la persona misma de Jesucristo.

Cuando Jesucristo hace su entrada mesiánica en Jerusalén el día de Ramos, las multitudes le aclaman, diciendo, con un paralelismo manifiestamente sinónimo en el relato de Mc (11,9.10): «¡Bendito *el que viene* en el nombre del Señor! ¡Bendito el *reino* que viene de David, nuestro padre!»

Y Jesucristo mismo dice antes de la transfiguración:

«En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no morirán hasta que hayan visto *al Hijo del hombre viniendo en su reino*» (Mt 16,28; Mc 9,1).

Se refiere el pasaje a la venida triunfal de Cristo—manifestada en el hecho de su poder—que se relata en el «discurso escatológico» (Mt c.24; par.). Y a esto mismo lleva la declaración de Cristo ante el sanedrín (Mt 26,64, par.).

«Ya esta identificación autoriza para que, por el hecho de la presencia de Cristo en el mundo, se dé por aparecido también el reino de Dios. Con todo, si se tienen en cuenta todos los textos, hay que decir que esa aparición no es más que en esperanza, pues la venida terrestre de Jesucristo no era todavía un advenimiento regio y triunfal, y, por eso, el reino de Dios, encarnado en la persona de Cristo y ligado a su suerte, esperaba la glorificación de Jesucristo para revelarse. Esto es lo que significan multitud de textos» [29].

¿Cuál es, pues, el sentido aquí de esta petición del *Pater noster?* De todo lo expuesto, el sentido de esta petición es el siguiente:

1) En su momento histórico se pedía, en futuro, por el esta-

[26] J. ALONSO, *Padre nuestro* (1954) p.43; STRACK-B., I 411ss.
[27] STRACK-B., o.c., I p.408-410.

[28] DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de Salut* p.175ss.
[29] J. ALONSO, *El Padre nuestro* (1954) p.52; cf. *El «Padre nuestro» en el problema general de la escatología:* Miscelánea Comillas (1960) 5ss.

blecimiento pleno del reino. Este sería en el mérito de la cruz y con la aparición triunfal de Cristo.

2) No se trata de pedir ya por el establecimiento hecho del reino: el reino como ya *presente*.

3) Podría tener un sentido «escatológico» final. Se pediría en ella que el reino llegase a su plena consumación, conforme a lo que se lee en la epístola primera a los Corintios: «Cuando le queden sometidas [a Cristo] todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá a quien a él todo se lo sometió, para que sea Dios en todas las cosas» (1 Cor 15,28). Al pedirse así la plena unidad del reino, se pide implícitamente que se vaya desenvolviendo en las fases intermedias. Y así se pediría implícitamente también, por el advenimiento progresivo del reino—en extensión geográfica y en penetración espiritual—en la fase presente.

Esta interpretación «escatológica» está muy representada entre los Padres de la Iglesia. Sobre la posición de los Padres acerca de esta interpretación escribe Lebreton: «La mayor parte de los Padres insisten asimismo en el carácter *escatológico* de esta petición» [30]. Pero es la interpretación de los Padres *latinos*.

4) También cabe una interpretación de esta petición en el sentido de un establecimiento *actual-progresivo*, en geografía y en los espíritus, del reino. Es la perspectiva que postula su inserción en el Evangelio. Estaría en conformidad a lo que se lee en el mismo Evangelio: «La mies es mucha, pero los obreros pocos. Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt 9,37.38; par.). Esta es la interpretación más ordinaria de los Padres *griegos*.

Parece preferible esta última interpretación. Las razones que llevan a esta preferencia son las siguientes:

a) Está demasiado distanciado de esta oración, que ha de recitarse *actualmente*, al estar pidiendo ya exclusivamente por el fin del establecimiento del reino.

b) El concepto del reino, aunque precisado y enriquecido por Cristo, es el reino mesiánico anunciado en el A.T. y esperado en los días de Cristo [31]. Según la concepción de entonces, se admitía el «reinado» de Dios sobre el mundo, pero lo que sobre todo se esperaba y pedía era, conforme a los profetas, la universalidad del mismo.

c) Por último, a la hora de la inserción de esta oración en los evangelios, como modelo perenne de oración, y con el reino ya establecido, orienta por plenitud de contenido o por «adaptación» a este sentido de progresión universal y personal del reino en los pueblos y en los espíritus.

Literariamente, la fórmula acusa más directamente, como es lógico en esta mentalidad, la acción de Dios (Lc 12,32; Jn 6,44; 3,16), en el establecimiento de *su reino*, que la cooperación del hombre (Mt 3,2 par.; 7,13; Jn 3,16-21; *passim)*.

[30] LEBRETON, *La vida y doctrina...*, ver. del franc. (1942) II 61 not.43.
[31] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) 148ss.

Tercera petición: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra» (v.10b). Esta petición es exclusiva de Mt. Son varios los elementos que intervienen en la formulación de la misma.

La «voluntad de Dios», cuya realización aquí se pide, aparece con un doble sentido en el N.T.:

1) Los hombres en cuanto *realizan* los preceptos y el plan de Dios (Mt 21,28-31, etc.).

2) No es el plan de Dios que los hombres realizan, sino que se lo presenta como algo que Dios determina y que se ha de cumplir como tal, y en lo cual, si los hombres entran en él como beneficiarios o ejecutores, tiene esa voluntad una antecedencia y una valoración en absoluto independiente e inflexible (Ef 1,6.10.12; Jn 17, 1.2; 6,56.57; 1 Tes 4,3, etc.).

Otro de los elementos que intervienen en esta petición es el verbo en ella usado *(genethéto)*, el cual, aunque no excluye, de suyo, el que pueda aplicarse a la voluntad de Dios en cuanto que es realizada por los hombres, sin embargo, los dos únicos casos en que sale en esta misma forma imperativa en el N.T. es para indicar la voluntad de Dios en un plan que, antecedente al hombre, ha de cumplirse (Mt 26,42; Act 21,14); en los otros casos en los que se quiere indicar la voluntad de Dios en cuanto que es realizada por el hombre, se usa el verbo «hacer» *(poieo)*, y se indicará además que se trata de «hacer la voluntad de aquel que me envió» (Jn 4,34), o «hacer la voluntad de mi Padre», o de Dios (Mt 7,21).

El último elemento que interviene es que esta voluntad divina cuyo cumplimiento se pide es expresada así:

> «Hágase tu voluntad,
> como en el cielo,
> así sobre la tierra».

Se pide, pues, que esta voluntad divina se cumpla «sobre» la tierra al modo «como» se hace en el cielo. Pero esto puede tener una doble interpretación, correlativa a uno de los dos sentidos anteriores.

1) Los ángeles en el cielo cumplen perfectísimamente la voluntad divina. Así se lee en los Salmos:

> «Bendecid a Yahvé vosotros *sus ángeles*,
> que sois poderosos y *cumplís sus órdenes*,
> *prontos a la voz de su palabra*.
> Bendecid a Yahvé vosotras *todas sus milicias*,
> que le servís y *obedecéis su voluntad*» (Sal 103,19-21).

Se pediría en esta petición del Padrenuestro que, así como los ángeles cumplen perfectísimamente la voluntad de Dios en el cielo, igualmente la cumplan los hombres, sus criaturas, en la tierra. Esto llevaría a interpretar la «voluntad de Dios» en el sentido de la realización de la misma por los hombres.

2) Pero cabe otra interpretación. Está basada, sobre todo, en la literatura apocalíptica.

En la literatura apocalíptica se desarrolla con insistencia un tema

que es capital en la misma. Se refiere a la Historia. Supone dos planos. Uno es el *plano terrestre;* es el plano en el que se desenvuelve temporalmente la Historia. Incluso aparece como si fuese contraria a la sabiduría divina. Pero luego se considera el *plano celeste,* que explica perfectamente todo, pues se hace ver que todo cuanto sucedió en el *plano terrestre* no está al margen del celeste, y que todo cuanto sucede en el *terrestre* estaba escrito de antemano en las «tabletas celestes». Los apocalípticos admiten que algunos videntes son admitidos a leer estas «tabletas» o este libro. Así, v.gr., diversos pasajes del libro de los Jubileos y del de Henoc [32]. Es en este sentido en el que se lee también en la Biblia. *Conforme fuere la voluntad* (de Dios) *en el cielo, así se hará* (1 Mac 3,58-60) en la lucha a emprenderse.

A la vista de estos elementos y estas posibilidades es como ha de encuadrarse el sentido de esta petición del Padrenuestro. Según los datos expuestos, esta voluntad de Dios cuya realización se pide podría ser: la voluntad *absoluta de Dios,* que traza un plan, o este plan o voluntad de Dios *en cuanto lo realizan los hombres.* Y la petición de que se haga en la tierra como en el cielo, esta voluntad de Dios puede ser igualmente doble: o a imitación de los ángeles, que la cumplen perfectísimamente, o en cuanto que esta voluntad divina está determinada inquebrantablemente en el cielo, escrita en las «tabletas celestes».

Cualquiera de estos dos sentidos binarios podría ser lo que se rogaba en esta petición del Padrenuestro. Sin embargo, parece más probable que la petición que se hace aquí sea la voluntad de Dios en cuanto está ya determinada por Dios antecedentemente.

Sugiere preferentemente esta interpretación: 1) la misma formulación literaria absoluta: «tu voluntad», máxime comparada con otros pasajes en los que el contexto hace ver que esa voluntad divina se entiende en cuanto ejecutada por los hombres; 2) su analogía con los otros dos pasajes únicos neotestamentarios en los que se usa el mismo verbo aquí expreso, y con los que se indica la voluntad de Dios antecedente a su realización por el hombre [33].

Esta «voluntad de Dios», tan estrictamente formulada, lleva a ser la voluntad divina sobre algo concreto. Es el gran querer de Dios en el establecimiento del reino. Lo mismo que las otras dos peticiones, ésta, con el reino establecido, cobra el sentido del cumplimiento de la voluntad de Dios en la extensión del mismo en geografía y penetración de las almas. En su sentido histórico original sin duda fue la petición del establecimiento, por vez primera, del reino en la tierra.

Estas tres peticiones primeras están redactadas conforme al procedimiento semita, mediante un ritmo de repetición paralelístico-sintético. En él, conceptualmente, el pensamiento es fundamental-

[32] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.189-191; *Dict. Bibl. Suppl.* I art. «Apocalyptique» 334-335.
[33] JACQUENIN, *La portée de la troixième demande du Pater:* Etud. Théol. Louv. (1943) 61-76.

mente el mismo; pero en su repetición se destacan, literariamente, aspectos distintos, y se hace así progresar literariamente, más que conceptualmente, el pensamiento fundamental.

También es de notar que en las oraciones judías rabínicas es frecuente la asociación de la santificación del «nombre» de Dios con la petición de la «venida de su reino». Y acaso sea éste el motivo por que Lc conserve sólo estas dos peticiones relativas a Dios.

c) PETICIONES RELATIVAS A LOS HOMBRES (v.11-13).—Esta tercera parte del Padrenuestro está compuesta de las peticiones que se dirigen a Dios en favor directo de los hombres. Son tres o cuatro, según los autores, ya que la última (Mt v.13; Lc v.4c) es considerada por muchos autores, y parece lo lógico, como una sola petición rimada en forma negativo-positiva (Mt), al modo semita.

Cuarta petición: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy» (v.11 = Lc 11,3).—Esta petición es común a Mt y Lc.

a) ¿Qué significa la forma griega *epioúsion,* que se traduce ordinariamente por «cotidiano»?

El sentido de esta palabra depende de la etimología que se le asigne. Este adjetivo *epioúsios,* que la Vulgata traduce por «supersubstantialem» en Mt y por «quotidianum» en Lc, sólo sale dos veces en la Biblia, que son en este lugar paralelo de Mt y Lc, y, fuera de la Biblia, sólo se conoce un solo ejemplo, encontrado en un papiro de El Fayum (Egipto), en donde se da una lista de cosas pertenecientes a la comida [34].

Las diferencias redaccionales entre Mt y Lc son mínimas. En cambio, ambos transmiten en la misma forma esta palabra en cuestión. De ella se proponen tres etimologías. Son las siguientes:

1) El pan, alimento del día de «mañana», del «día siguiente». Derivan la etimología de *epí,* que entra en la composición, y del participio del verbo *híemi,* ir, venir. Así aparece en un papiro publicado primero por Flinders Petrie y luego por Preisigk [35].

Admitida esta etimología, el sentido de la petición sería: El pan nuestro «del (día) que *sobreviene*», es decir, de mañana, del próximo futuro, dánosle. Es la interpretación de alguna versión antigua; v.gr., *boahírica.* San Jerónimo escribe: «En el *Evangelio según los Hebreos,* en lugar de pan sobresubstancial, se pone *mahar,* mañana, lo que significa: Dadnos *hoy* nuestro pan de *mañana*» [36]. Otros le dan una mayor amplitud, v.gr., el pan «del día futuro» (Chase) o «el pan del futuro, de todo el tiempo que yo viva» (San Anastasio, San Cirilo A., Haussleiter).

Esta etimología, filológicamente, es correcta. Pero la razón que se suele agregar en contra no es filológica, sino doctrinal. En este mismo capítulo 6 de Mt dice Jesucristo, enseñando la necesidad de la confianza en la Providencia: «No os inquietéis, pues, por *el ma-*

[34] ZORELL, *Biblica* (1925) p.321ss.
[35] Fr. PREISIGK, *Sammelbuch Griechischer Urkünden aus Aegipten* (1915) I 522 n.5224; ZORELL, *Biblica* (1925) p.321ss; *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.489-490; BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col.493-494; Act 16,11.
[36] ML 26,43.

ñana...» (Mt 6,34). Por eso, interpretar así esta palabra parecería estar en contradicción, por lo menos *literaria*, con lo que se dice en este mismo sermón de la Montaña.

2) El pan para *la subsistencia* de la vida. Es ya una interpretación que proponía Orígenes.

Se lo deriva etimológicamente de *ousia*, substancia, esencia, vida—«supersubstantialem»—. Y Debrünner ha probado que en la lengua vulgar podía no ser elidida la yota del *epí* [37]. Es la interpretación de la Peschitta, de la Vulgata en San Mateo, de San Jerónimo [38] y de San Juan Crisóstomo [39]. También hay un texto de los Proverbios, de gran afinidad conceptual, que dice así: «No me des ni pobreza ni riqueza; dame el pan que *me es necesario*» (Prov 30,8) a la subsistencia.

Esta interpretación, completamente legítima filológicamente y sin compromiso bíblico, como la anterior, es hoy comúnmente seguida. Y se hace ver que, así como *perioúsios* significa más de lo necesario, *epioúsios* significa lo estrictamente necesario [40].

3) El pan del «día presente», el pan «cotidiano». Se hace derivar de *einai* [41]. Sería, elípticamente, equivalente a *epí tén ousan (heméran)*, es decir: el pan para el (día) presente [42]. Es la traducción que de esta petición en Lc hace la Vulgata al traducirlo por «quotidianum».

El sentido de esta traducción es filológicamente posible, y, sin tener en contra ninguna objeción de tipo teológico o bíblico, está perfectamente encuadrada en este mismo capítulo de Mt del sermón de la Montaña, donde se lee: «No os inquietéis, pues, por el mañana, porque el día de mañana ya se inquietará de sí mismo; *bástale a cada día su afán*» (Mt 6,34). Y éste sería el que «cotidianamente» se pediría en esta petición. Algunos lo han puesto en función del Exodo, donde sólo se permitía tomar el «maná» para cada día (Ex 16,4). Sería una confirmación, de fondo mateano, sobre lo mismo.

De lo expuesto se sigue que el significado derivado de la primera etimología—el alimento del «mañana»—no aparece probable, por las razones allí indicadas. Los significados derivados de las otras etimologías—el pan para el «sustento» o el pan para el día «presente»—son perfectamente aceptables, tanto desde el punto de vista filológico como teológico-bíblico. Si se quisiera ver cuál de las dos pudiera ser más probable, aunque la primera—el pan para el «sustento»—está incluida en la tercera—el pan del día «presente»—, acaso por estar ésta más en consonancia con lo que se *lee en este mismo capítulo de Mt* sobre la legitimación exclusiva del afán *diario*, sea preferible la traducción derivada de la tercera etimología: «Danos

[37] BLASS-DEBRÜNNER, *Grammatik des neut. Griechisch* (1931) 123,1; DEBRÜNNER, *Theologische Bläter* (1929) p.222ss.249.
[38] ML 26,43.
[39] MG 67,280.
[40] Cf. VOTAW, *Dictionary of the Bible* V 37.
[41] BLASS-DEBRÜNNER, *Grammatik des neut. Griechisch* (1913) 123,1.
[42] BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col.493-494; ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.490.

hoy nuestro pan cotidiano». «El pan nuestro de cada día dánosle hoy».

b) Este «pan» por el que aquí se ruega, ¿es el pan—comida—material, o es la petición de un alimento espiritual?

Que por la expresión «comer el pan», máxime «el pan cotidiano», se expresa la necesidad de alimento, es cosa evidente. El pan «cotidiano» que aquí se pide es, pues, metáfora por un alimento. ¿Cuál es éste?

Ya en la antigüedad cristiana diversos Padres y escritores lo interpretaron del «pan espiritual», sea concretamente de la Eucaristía o de toda asistencia espiritual. Así Tertuliano [43], San Cipriano [44], San Jerónimo [45], San Agustín [46].

Sin embargo, lo primero que se nota ante esta petición es que se piensa en el alimento natural. La fórmula es estereotipada en el A. T. Además queda reforzada ésta al pedirse el «pan nuestro de cada día». De haberse querido pedir con esta fórmula un alimento espiritual, debería haberse formulado de otra manera, ya que, de lo contrario, se piensa, y en consecuencia se pide, el pan—alimento material—cotidiano.

Además, el alimento espiritual ya está, implícitamente, pedido en las peticiones anteriores.

Por eso, parece que lo que aquí se pide es el alimento material cotidiano necesario a la vida.

Las expresiones de algunos Padres y expositores antiguos, que lo interpretaron de la Eucaristía—¿se pediría en esta oración, que todos deben recitar, la recepción cotidiana de la Eucaristía?—o de una ayuda espiritual, parece que no pasan, exegéticamente, de simples *acomodaciones*.

Ni es suficiente objetar en contra que esta petición se halla encuadrada entre otras peticiones de tipo «espiritual» [47]. Todo esto no pasaría de ser una *posibilidad*. Pero la fórmula con que está expresado es de una estereotipación tan típica en el ambiente bíblico que, salvo una matización en contrario (v.gr., Prov 9,5), máxime recalcándose la necesidad *diaria* de este pan, se entiende por necesidad ambiental del alimento material. Otra cosa sería la posibilidad de un sentido espiritual en su redacción primitiva.

Con relación al porqué haya de pedirse el pan cada día, aparte de la razón teológica: que el hombre ha de estar, conscientemente, en plena dependencia de Dios, incluso en las cosas más materiales, hay un dato de interés en la literatura rabínica que puede ilustrar también este fundamento del *Pater*.

Se pretende ilustrar por qué había de recogerse el maná todos los días y no, v.gr., una vez al año. Para ello alegan la siguiente parábola:

«Un rey tenía un hijo. Y le daba el alimento para todo el año

[43] ML 1,1262-1263.
[44] ML 4,548.
[45] ML 26,43.
[46] MG 38,381.389.
[47] J. ALONSO, *Padre nuestro* (1254) p.78-82.

una sola vez. Por causa de esto, el hijo sólo saludaba el rostro de su padre una sola vez al año. Pero después le vino a dar cada día el alimento correspondiente, y entonces el hijo saludaba el rostro de su padre cada día»[48].

Esta parábola rabínica puede ilustrar el motivo de esta insistencia de la criatura ante Dios nuestro Padre, para pedirle el pan de cada día. Si por parte nuestra es exigencia de la indigencia de la criatura ante el Creador, por parte de Dios, «nuestro Padre», es amor para gozarse en nosotros, y es facilidad para que, elevando cotidianamente la súplica a Dios, «Padre nuestro, que estás en los cielos», se pueda así, por la fe, mejor que en la parábola rabínica, «saludar el rostro de (nuestro) Padre cada día».

Quinta petición: «Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (v.12 = Lc 11,4).—Esta quinta petición del *Pater* es común a Mt y Lc, aunque con alguna variante.

Mt: «Y perdona a nosotros nuestras *deudas*, así como nosotros ya perdonamos a nuestros *deudores*».

Las diferencias redaccionales son mínimas. La primera es que Mt usa por pecado la palabra «deudas» *(opheilémata)*, mientras que Lc, en el primer versículo, usa «pecados» *(hamartías)*, aunque en el segundo versículo vuelve a usar «deudas» («deudor»).

Se pensó si la versión de esta explicación de «pecado» que hace Lc pudiera ser también por razón de que, en el uso de los lectores de Lc, la palabra «deudas» pudiera prestarse a alguna confusión pecuniaria[49], y Lc quisiera así destacar más el aspecto religioso. Pero la segunda vez usa «deudas», lo que excluye esta interpretación. La razón más fundamental es que son sinónimas. En varios pasajes, Cristo denomina a los pecados «deudas» (Lc 7,41; Mt 18,23-25). Y en la literatura rabínica, frecuentísimamente, se denomina el pecado «deuda». En todo caso parece que es Mt el que reproduce más fielmente el original primitivo[50].

La segunda diferencia redaccional consiste en que se alega para que Dios nos perdone, o que nosotros también «perdonamos», en presente (Lc), o que ya «perdonamos», en aoristo (Mt). Se suele decir que esto último es un intento para expresar la plena—previa—necesidad del perdón. Sin embargo, ambos tiempos pueden ser simples traducciones de un participio presente arameo, y que pudo ser vertido en dos tiempos distintos sin especiales intentos teológicos.

Que el hombre haya de pedir constantemente perdón a Dios por sus frecuentes pecados, nada tiene de extraño, sino que es de evidencia. Lo que más llama la atención es que, para pedir perdón a Dios, el hombre haya también de perdonar a sus «deudores» que en el contexto son injurias, «pecados» contra él.

La necesidad de esto no es más que el hombre tiene que amar

48 Strack-B., *Kommentar...* I p.241.
49 Lebreton, *La vida y doctrina...* ver. del franc. (1942) II p.64 not.48.
50 Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* p.54-57.

a Dios, lo que es imitarle. El amor a Dios exige cumplir todo lo que El ama y determina. La norma de la perfección cristiana expuesta por el mismo Jesucristo en este sermón de la Montaña es: «Amad a vuestros enemigos...» «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,35.36; Mt 5,48; cf. Prov 28,1-5). Esta necesidad del perdón fue ilustrada por el mismo Jesucristo en la parábola del siervo inmisericorde, a quien un rey le perdonó una suma fabulosa de 10.000 talentos (un talento = 6.000 denarios), y él luego no quiso perdonar a un consiervo que sólo le debía a él una pequeña suma de 100 denarios (Mt 18,21-35).

Sin embargo, el perdón que se exige no es, ni puede ser, de igualdad con el perdón que Dios hace. La ofensa de la criatura a Dios es infinita, mientras que la de la criatura a su semejante, en cuanto tal, no se le puede equiparar. Es lo que expresa la misma partícula comparativa que se usa *(hos)*, que no significa adecuación de igualdad, sino de simple proporción. El hombre que pide a Dios le perdone, se ofrece también a perdonar «como» Dios perdona, aunque no en la *proporción* en que Dios lo hace. Que nos perdone *porque* perdonamos (Lc).

Y después de las últimas peticiones, Mt añade como un «embolismo», en forma positivo-negativa, la corroboración de lo que será el efecto de esta petición si de corazón se perdona, aunque enunciado en la forma y amplitud de una sentencia de tipo «sapiencial».

«Porque si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial.

Pero si no perdonáis a los hombres sus faltas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras faltas».

Sexta y séptima petición: «Y no nos pongas en tentación, mas líbranos de mal» (v.13 = Lc 11,4c).—La petición sexta y séptima no forman en realidad más que una sola. Se ve por su misma estructura. El contenido de ambas es el mismo, pero literariamente están formuladas, conforme al ritmo semita, en forma negativo-positiva. Son dos aspectos que se completan. «Sin esta esperanza positiva que nos muestra en Dios un liberador, la sexta petición tendría algo de incompleta y dejaría una impresión triste»[51]. Precisamente la ausencia de este segundo hemistiquio en la recensión de Lc puede ser un índice de que él, o su tradición, no la recogió por considerarlo incluido en el primer hemistiquio. Esta era precisamente la opinión de San Agustín[52]. Lo mismo sostenía Orígenes[53].

La primera parte, común a Mt-Lc, es formulada de la misma manera.

«Y no nos lleves (*eisenégkes*) a la tentación».

Precisamente esta formulación presenta una dificultad, que quiso ser ya suavizada en los antiguos comentadores. Literalmente, la traducción es: «Y no nos lleves—introduzcas—a la tentación». ¿Dios puede «introducirnos» en la tentación?

51 Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* (1927) 131.
52 *Enchir.* 116.
53 *De Orat.* XXX 1.

Esta dificultad nació de valorar erróneamente tanto el sentido de la «tentación» como la acción de Dios en los hombres a propósito de ella. Esto hizo ya en la antigüedad dar una versión de esta palabra *no literal*. Así, v.gr., decía San Agustín: «Muchos, cuando rezan, dicen: «No permitas que *seamos puestos* en tentación» [54]. Y San Hilario testifica que se leía en ciertos códices: «No nos abandones a una tentación que no podemos soportar» [55].

Sin embargo, una cosa es cuál ha de ser la traducción *literal* material de esta expresión griega de Mt y Lc, y otra cuestión es el precisar el *sentido y valor* de la «tentación» y la *posibilidad y el modo* como Dios puede «introducirnos» en la tentación.

La traducción literal, material, de esta expresión griega no puede ser otra que ésta: «Y tú no nos introduzcas (o lleves) [*eisenégkes*] a la tentación». El verbo griego significa *in-ducir*, que es como traduce la Vulgata: «Et ne nos *inducas*...» Franz Delitzsch le pone por *substractum* hebraico: *tebi'enu*, del verbo *bu'*, llevar; o sea, que supone esta misma forma [56].

La razón de esta frase, chocante para una mentalidad occidental, es que ella está reflejando marcadamente un semitismo. En esta mentalidad, todo lo que se puede aplicar a Dios de alguna manera, por causa de pobreza literaria y falta, en la época antigua, de una colaboración filosófica precisa, se lo aplican sin más. Así, no distinguen lo que Dios causa directa y positivamente y lo que simplemente permite. Este uso es bíblicamente frecuente (Ex 4,31ss, etc.).

Pero en la valoración de la «tentación» es como se verá si se trata de una acción directa y positiva de Dios en el hombre para «introducirlo» en la tentación o si es solamente permisiva.

La «tentación» aparece en la Escritura con un doble matiz: una es la tentación que se podría llamar *mala* o *pecado;* la otra es la tentación de simple *experimentación*.

a) *La «tentación» pecado.*—Un grupo de textos presentan a la tentación como pecado; o mejor, hacen ver el peligro fulminante a que conducen ciertas tentaciones. Se decía en el A. T.: «El que ama el peligro caerá en él» (Ecli 3,27). Precisamente es el mismo Jesucristo el que viene a enseñar esto mismo cuando dice a los discípulos que están dormidos en Getsemaní: «Vigilad y orad *para que no entréis en tentación*» (Mt 26,41). ¿Cuál era el sentido de esta «tentación» en que iban a «entrar» los apóstoles? Por el contexto se ve que no era el que Cristo no fuese prendido, ni, por tanto, el que los apóstoles no se encontrasen, al estar con él, en aquellas circunstancias difíciles. Esto había de suceder. La «tentación» no era, pues, la escena material a realizarse, sino una escena *moral* determinada, en la que los apóstoles podían o no podían encontrarse: «entrar» o «no entrar» en ella. La «tentación» en que podían entrar o no entrar los apóstoles no dependía sólo de aquella escena—valor objetivo de la misma—, sino de que ellos, al encontrarse ante ella, la superasen

[54] *De sermone Domini in monte* II 9: ML 30,1282.
[55] SAN HILARIO, *In Psalm.* 118.
[56] J. HELLER, *Die sechste Bitt des Vaterunsers:* Zeit. Kath. Theol. (1901) 85-93.

o sucumbiesen—aspecto subjetivo de la misma—por su «escándalo» ante el Mesías glorioso prendido. Es lo mismo que se lee en la parábola del «sembrador». La semilla, que es la palabra de Dios, cae en diversos sujetos, pero algunos, cuando llega el momento de «la tentación», desfallecen (Lc 8,13; cf. 21,36).

b) *La «tentación» experimento.*—Según otro grupo de textos bíblicos, la «tentación» no aparece como algo malo o peligroso, sino como una ocasión de méritos y experimentación de la virtud.

Es clásico el pasaje de Abrahán: «Dios tentó» (o probó) [*nissah*] a Abrahán». De la prueba salió victorioso y obtuvo la promesa de una descendencia numerosa «como las estrellas del cielo» (Gén 22, 1.16ss). De ella dice el Eclesiástico: «En la *tentación* fue hallado fiel» (Ecli 44,21).

Es la «tentación», como experimento de virtud y causa de méritos en Job y Tobías. De este último se lee: «Porque eras acepto a Dios, fue necesario que la *tentación te probara*» (Tob 12,13.14).

En este sentido llama Jesucristo «tentaciones» (Lc 22,28) a sus tribulaciones y a las que compartieron con él sus apóstoles.

c) *Sentido «escatológico» (mesiánico) de la «tentación».*—Algunos autores también consideran un tercer aspecto posible en la «tentación»: el aspecto «escatológico» de la misma.

Con la venida de Cristo al mundo se inaugura el gran período «escatológico», y con él la gran lucha entre Cristo y Satán (Jn 12,31; 16,15; 13,2; 6,70.71; 8,39.44; 1 Pe 5,8). La «tentación», en este caso, sería la proveniente de toda esta astucia de Satanás, en esta hora «escatológica», para boicotear o procurar destruir el reino del Mesías.

Así delimitado el concepto bíblico de «tentación», es cómo ha de valorarse el sentido de esta petición: «Y no nos introduzcas en tentación».

En los escritos talmúdicos aparece con el sentido amplio de prueba, preferentemente con este sentido [57]. Cristo en esta petición se atuvo, sin duda, a esta formulación en curso.

Igualmente se atuvo a la formulación semita de atribuir a Dios como *causa* lo que sólo *permite* y actúa por medio de los diversos agentes encuadrados en su providencia. Así se lee en el apóstol Santiago: «Nadie diga en la tentación: 'Soy tentado por Dios'». Porque Dios... no tienta a nadie» (Sant 1,13.14).

Pero, tratando de precisar más el posible sentido de esta petición, se puede establecer esto:

1) No se pide que libre de toda «tentación», ya que ésta es parte de la providencia ordinaria de Dios sobre el mundo, como enseñan los mismos libros sagrados, incluso sobre el justo.

2) Se puede incluir el que Dios libre de encontrarse en presencia de «tentaciones» especialmente graves y difíciles de superar.

3) Se incluye, ciertamente, que en las tentaciones ordinarias o extraordinarias, puesto que se ha de pasar por ellas, no falte el auxilio divino para superarlas, ya que con la oración se supera la

[57] STRACK-B., o.c., I p.422.

tentación, como Jesucristo mismo enseña aquí y en Getsemaní (Mt 26,41; par.). Y así se cumple lo que dice San Pablo: «Dios es fiel y no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas, sino que con la tentación os proporcionará el medio de salir, dándoos la fuerza de soportarlas» (1 Cor 10,13).

4) Sobre el posible valor escatológico de esta petición, es cosa más discutible. De ser así, se rogaría en esta petición que Dios no permitiese estar en el bando de Satán en esta lucha «escatológica» [58]. Fundamentalmente, la idea no cambiaba; es la perspectiva tan sólo. Podría tener alguna mayor probabilidad si en el segundo hemistiquio de esta petición—«mas líbranos del mal»—hubiese de traducirse ciertamente, en lugar de «mal», por el «Maligno», que es Satán.

La segunda parte del hemistiquio, que por las razones antes alegadas se considera como el aspecto *positivo* del anterior hemistiquio *negativo*, conforme al ritmo semita, es exclusivo de Mt; está formulado así: «Sino líbranos del mal» *(tou ponerou)*.

Es muy discutido por los autores el sentido preciso del final de esta petición: «del mal», ya que puede tener una doble interpretación, aunque fundamentalmente no cambie el sentido. Esta doble interpretación es la siguiente:

1) «Del mal». La forma griega no permite, sin más, saber si el género es masculino o neutro. En caso de ser neutro, su versión sería: «del mal» en general [59]. Se pediría a Dios que nos librase de todo mal, que, en paralelismo con lo anterior, sería de todo tipo de prueba o «tentación» que no nos conviniese, o que nos librase, caso de tener que pasar por la misma, de caer, por deficiencia de virtud, ante la dificultad de la misma.

2) «Del demonio». Podría ser de género masculino y significar, como a veces en el N.T., el demonio (Mt 13,19.39; cf. Mc 4,15; Jn 17,15; 1 Jn 5,18.19; 1 Tes 2,3) [60]. Esta era la interpretación que hacía ya Tertuliano: «*Erue* nos a Maligno» [61].

No sería fácil decidirse por una de estas dos posibles interpretaciones. Incluso en el Talmud se encuentran pasajes en los que se permutan indistintamente ambos términos [62].

Si se adopta la primera posición, se ruega que Dios nos libre de todo género de mal, estando el segundo hemistiquio en un caso de paralelismo *sinónimo* con el primero. Si se adopta la segunda posición, este hemistiquio está, con relación al primero, en un caso de paralelismo *sintético*. Tendría, sobre todo, un sentido «escatológico» en el sentido antes expuesto.

Sin embargo, la valoración de todo el contexto, y en concreto de este primer hemistiquio, en su situación en los evangelios, lleva a valorarlo del «mal» en general.

El verbo «líbranos» *(rysai)* significa tanto «preservar» de caer en

[58] J. ALONSO, o.c., p.96.97.99.
[59] 2 Tim 4,18; cf. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.1103-1104.
[60] ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.1104.
[61] ML 2,105.
[62] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.410; J. B. BAUER, *Libera nos a malo:* VD (1956) 12-15.

un mal como de «librar» de un mal inminente o ya realizado [63]. El sentido aquí es de guardar de caer, de «prevenir», de «librar» de antemano.

La expresión final «amen» de la Vulgata no está en el contexto original griego. Pasó a la Vulgata y a algún que otro manuscrito griego por influjo del uso del *Pater noster* en la liturgia.

d) *Modo cristiano de ayunar. 6,16-18*

Otro de los casos en los que Cristo quiere dar el espíritu cristiano es a propósito del ayuno.

16 Cuando ayunéis, no aparezcáis tristes, como los hipócritas, que demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo que recibieron su recompensa.
17 Tú, cuando ayunes, úngete la cabeza y lava tu cara, 18 para que no vean los hombres que ayunas, sino tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará.

Dentro del ritmo de las dos primeras antítesis cristiano-farisaicas y después de este paréntesis e incrustación del *Pater noster*, Cristo aplica el principio de su enseñanza cristiana a otra de las más estimables prácticas de la religiosidad y piedad judía: el ayuno. Y viene después de hablar de la oración, porque es un modo de rendirla más eficaz, por una suerte de violencia que con él se hace a Dios.

Los judíos tenían prescrito un ayuno obligatorio para todos: era el día de Quippur, día de la gran expiación (Lev 16,29). Era el día por excelencia del ayuno (Act 27,9). Pero había también otros ayunos supererogatorios, que habían venido a incorporarse a la práctica colectiva de la vida piadosa. El profeta Zacarías menciona cuatro en señal de duelo nacional (Zac 8,19), y, aunque él parece abolirlos, su práctica había dado lugar a la introducción de otros. Así el ayuno citado en el libro de Ester (Est 9,31), el ayuno del día 9 del mes de Ab, en recuerdo de la toma de Jerusalén por los caldeos. Otros eran facultativos para la comunidad [64]. No obstante, había algunos que se prescribían circunstancialmente, v.gr., para obtener la lluvia, y que eran impuestos con carácter general por el sanedrín [65]. Pero, además de estos ayunos, las personas piadosas y los más celosos ayunaban además dos veces por semana (Lc 18,12), los lunes y jueves—feria segunda y quinta— [66]. En la *Didajé* se lee: «No ayunéis con los hipócritas (fariseos); ellos ayunan los *lunes* y *jueves;* vosotros ayunad los miércoles y viernes» [67]. Y hasta algunas personas piadosas (Lc 2,37) y algunos fariseos ayunaban todo el año [68]. En los días más severos estaba prohibido saludar, y por eso se ca-

[63] ZORELL, o.c., col.1180.
[64] DALMAN, *Realencyklopädie* VII 16.
[65] *Taanith* 1,4-6.
[66] *Taanith* 2,9.
[67] *Didajé* VIII 1; cf. FUNCK, *Patres Apostolici* (1901) I p.18.
[68] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen...* II 573.

minaba con la cabeza baja, y a veces velada [69]. Y en otros ayunos secundarios se prohibía trabajar, tomar baños, ungirse con perfumes y llevar calzado [70]. En este ambiente, todavía había quienes, deseosos de ser vistos por los hombres y cobrar así fama de virtuosos por sus ayunos, querían acusar esto en la cara, ensombreciendo ésta y presentándose «entristecidos».

A todo este postizo ritual exhibicionista farisaico que así «demudaba el rostro», y que obraba así para lograr el aplauso y la admiración de las gentes, por lo que «ya recibieron su recompensa», opone Cristo cuál ha de ser la actitud de sus discípulos al practicar el ayuno. Como obra religiosa de mortificación y penitencia, ha de ser realizado con otro espíritu, que, a su vez, se reflejará en la práctica. Y Cristo presenta la actitud de sus discípulos ayunadores en fuerte contraste realista con lo que hacían los fariseos.

Sus discípulos, cuando ayunen, para honrar a Dios y no buscar el aplauso de los hombres, no demudarán su rostro ni aparecerán entristecidos. Los presenta haciendo todo lo contrario: que busquen pasar inadvertidos ante los hombres, porque lo único que pueden buscar es honrar a Dios. Por eso, cuando ayunen, que «unjan la cabeza», según la costumbre festiva judía (Mt 26,7; Mc 14,3; Lc 7,46), y «laven» su cara de afeites, en contraste, igualmente festivo, con el rostro sombrío de los fariseos, ostentosamente ayunadores.

Naturalmente, no pretende Cristo enseñar aquí que sus discípulos, cuando ayunen, hayan de realizar materialmente esto. Es una enseñanza acusada con un realismo máximo, dentro de este marco de hipérboles orientales. Cristo aquí no enseña el *ritual* que haya de observarse, sino el *espíritu* que ha de informar la práctica religiosa del ayuno. Como tampoco quiere decir que «no vean los hombres que ayunan». Esto es algo que está fuera del propósito directo de la enseñanza de Cristo, y que se valorará conforme al principio del espíritu que él enseña. Y así, hecho sólo por Dios, Dios, que «ve en lo secreto», será El el que dé la recompensa.

¿Cuándo dará el Padre esta recompensa? No se dice. Es un premio que corresponde a esta buena obra. Pero aquí no se dice ni el cuándo ni la posible pérdida del mismo a causa de otros pecados. Se habla «sapiencialmente», según la naturaleza de las cosas.

e) *La actitud cristiana ante las cosas temporales. 19,24* (Lc 11,34-36; 12,33-34)

En el esquema literario de Mt, no así en Lc, se insertan a continuación en este capítulo 6, lo mismo que en el siguiente, una serie de temas que no tienen ya por finalidad directa, como lo anterior de este capítulo, el *espíritu* que debe informar las prácticas religiosas en cristiano, sino, evocada por una cierta semejanza de

[69] *Sota* 12.ª
[70] *Taanith* I 6; FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. it. (1932) II p.264-266.

contenido, una serie de temas preferentemente *morales:* la actitud del cristiano ante diversas situaciones.

Y la primera que recoge es cuál ha de ser la actitud cristiana ante las cosas temporales.

[19] No alleguéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban.
[20] Atesorad tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen y donde los ladrones no horadan ni roban. [21] Porque donde está tu tesoro, allí estará tu corazón. [22] La lámpara del cuerpo es el ojo. Si, pues, tu ojo estuviere sano, todo tu cuerpo estará luminoso; [23] pero, si tu ojo estuviere enfermo, todo tu cuerpo estará en tinieblas; pues si la luz que hay en ti es tinieblas, ¡qué tales serán las tinieblas!
[24] Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, aborreciendo al uno, menospreciará al otro, o bien, adhiriéndosele a uno, menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.

Se desarrolla este tema con tres partes, la segunda de las cuales (v.21-23) viene a ser como un paréntesis ligado a lo anterior, por el valor explicativo que tiene:

a) Que los hombres no alleguen tesoros en la tierra. La escena supone una de aquellas casas palestinas de la época, y acaso pobres casas galileas. En ellas, en cofres y arcones, se guardaban telas, trajes, tejidos valiosos; también en lugares más disimulados de la casa, y hasta ocultas en tierra y guardadas en cajas o hasta jarras —recuérdense los rollos de los documentos recientemente descubiertos en Qumrân, que estaban ocultos en cuevas y guardados en jarras—, se guardaban cosas valiosas: monedas, joyas, cosas de precio, lo mismo que alimentos y todo tipo de grano. Pero todo esto así allegado y esmeradamente guardado está expuesto a la destrucción y a la desaparición.

Dentro de la casa, la «polilla» ataca los tejidos y los acribilla (Lc 12,33). Lo mismo les causa otro elemento que destaca Mt *(brósis)*. La Vulgata traduce esta palabra por *aerugo*, que ordinariamente significa el «orín» o «herrumbre», pero que también en Plinio se significa con ella un gorgojo que roe el grano [71]. En Malaquías es la langosta (Mal 3,11), pero aquí ésta no está en situación, a no ser que se la suponga atacando a los graneros y destruyendo alimentos y frutas. Etimológicamente, esta palabra significa «comer», y, en sentido derivado, corrupción, erosión, destrucción. Si por paralelismo se debería traducir esta palabra por otro tipo de gusano destructor, también puede ser traducido por su forma secundaria, ya que en esos hipotéticos tesoros así guardados podría haber objetos metálicos susceptibles de ser atacados por la herrumbre. Pero es ello cuestión muy secundaria para la enseñanza teológica de Cristo.

De fuera de la casa, esos «tesoros» también se ven amenazados por los ladrones, que «horadan» y «roban». Las palabras «horadan» y «perforan» evocan bien el tipo de entonces de las casas palestinas,

[71] R. MIGUEL, *Dic. latino-español etimológico* (1887) p.29 h.b.

máxime de las pobres. Hechas de argamasa y adobe, se prestaban fácilmente a horadar sus paredes para entrar en las casas y robar. Así se lee en Ezequiel: «A sus ojos horadas *la pared* y sales por ella, llevando...» (Ez 12,5). Los evangelios muestran en sus descripciones este tipo de casas. Tal es el caso del paralítico, que para ponerlo delante de Jesús, que se encontraba en el interior de una casa para que le curase, «descubrieron el terrado por donde él estaba y, *hecha una abertura,* descolgaron la camilla» (Mc 2,3.4; Lc 5,19). Los tesoros guardados bajo la tierra son inciertos y caducos. El hombre no debe afanarse por ellos, puesto que no debe afanarse así por las cosas caducas. Es el aspecto *antiutilitarista* de estos tesoros.

De la imagen de los tesoros terrenos, eleva el pensamiento parabólicamente al cielo. Es allí donde han de acumularse los verdaderos tesoros, porque allí es donde permanecen: ni se destruyen ni los roban. Es el aspecto *religiosamente utilitarista* de los verdaderos afanes. Y la enseñanza se termina con una sentencia «puente», que cierra este pasaje y prepara el paso al siguiente: «Porque donde está tu tesoro, allí estará vuestro corazón». El hombre pone su amor en lo que considera su verdadero bien. Se decía en los apócrifos *Salmos de Salomón:* «El que obra la justicia atesora vida para sí mismo junto a Dios» [72].

b) El segundo grupo (v.22-23) no tiene una conexión fácil con lo anterior. En Lc (11,34-36) tienen un contexto más apto. El v.21 de Mt se une, naturalmente, con el v.24. Posiblemente estos versículos de Mt estén fuera de su propio contexto [73]. Pero tienen, al menos, una unión lógica sugerida como un paréntesis explicativo sobre la necesidad de tener una gran rectitud en el corazón, aunque bajo la metáfora de «luz» y de «ojo», para que se ponga el «corazón» donde está el verdadero tesoro.

La «lámpara» que alumbra el cuerpo, que permite al hombre ver, es el ojo. Pero, cuando éste está «sano», literalmente «simple» *(haplous),* cuya palabra corresponde al hebreo *tamím* o arameo *shelím,* que significa «perfecto», y, en este caso, «sano», es decir, cuando el ojo realiza su función normalmente, todo el cuerpo se ve inundado de su beneficio, de la luz que recibe: «todo tu cuerpo estará iluminado». Todo el cuerpo viene a estar en la luz, porque todo él se aprovecha del «ojo» para conducirse, caminar rectamente, conocer... Pero, si el ojo está «enfermo» *(ponerós),* «malo» en sentido físico, sin poder ver, dejará, naturalmente, a todo el cuerpo envuelto en «tinieblas»; no gozará de la impresión ni de estas ventajas de la luz. Hasta tal punto que, si lo que hay en el hombre para luz es en él tiniebla, ¡cómo serán las tinieblas!

Esta comparación, que es casi una pequeña parábola, viene a cobrar ciertos rasgos alegorizantes.

Pero se ha hecho ver que el *lógion* «el ojo lámpara de tu cuerpo» es sinónimo de corazón, como éste lo es de la conducta del hombre [74]. En la psicología judía primitiva, el corazón designaba la inteligencia, la voluntad, la libertad, la conducta moral del hombre [75]. De esta comparación del hombre se desprende la enseñanza moral intentada por Cristo. Si la conducta del hombre está «enferma», apegada desordenadamente a las cosas de la tierra, ese «ojo» de la inteligencia y de la rectitud moral que, como matiza Mt, es «la luz que hay en ti», y que debía presidir y mover la marcha por la senda moral, haciendo valorar como caducas las cosas de la tierra, en lugar de ser luz para la vida moral, es tiniebla. Y así, el hombre estará situado en las tinieblas morales. Y si lo que debe ser fuente moral de luz es, moralmente, tiniebla, « ¡cuánta será (esta) tiniebla moral!» Llevará al mayor extravío. A hacer poner el corazón en lo que no es el verdadero tesoro del cielo. Ya rabí Eliezer distinguía el camino bueno y malo según que el ojo era bueno o malo, es decir, que el hombre fuese benévolo o envidioso [76].

72 *Sal. de Salomón* IX 9.
73 DALMAN, *Logia Jesu* 56ss.

c) El v.24 se entronca, cerrando el paréntesis (v.22-23), con el v.21: «Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón». Está basado en la psicología y moral del corazón humano.

Si hay dos tesoros, uno caduco, terreno, y otro imperecedero y celestial, el corazón—la vida—ha de estar donde esté lo que se considere como el verdadero tesoro. Pero no en los dos.

Pues «no se puede servir a dos señores» *(douleyein).* La palabra aquí usada indica el pleno servicio del siervo. Se está en la formulación de una enseñanza con el *extremismo* oriental. No se habla aquí de ciertas, aunque imperfectamente, compatibilidades, v.gr., el pecado venial, compatible con un fundamental amor a Dios. Literariamente se presenta a un siervo que se entrega totalmente al servicio de su señor; su voluntad es la de éste. Así entregado a su servicio, se le hace totalmente incompatible servir al mismo tiempo a otro señor. Pues ambos pueden mandar cosas distintas, lo que exige prestar dos servicios opuestos simultáneos. Y además se da como índice lo que ha de pasar en la apreciación misma psicológica del siervo frente a esos dos hipotéticos dueños: que «amará a uno» y «odiará al otro», cuyo odio, en el sentido hebraico, sólo significa amar menos que al otro (Mt 10,36.37; cf. Lc 14,26; Rom 9,12). Y Cristo saca de esta comparación la enseñanza que se propone hacer ver: «No se puede servir a un tiempo—con verdadera entrega totalitaria de afanes—a Dios y a Mamona». Esta palabra, en hebreo «mamón» y en arameo «mamona'», es precisamente la transcripción griega de la forma aramea [77], es la personificación de la riqueza. En la literatura rabínica designa los bienes materiales, aunque no el cuerpo humano, objeto ordinario de derecho civil [78].

«Servir» a las riquezas es hacerse su esclavo. Pues con precisión no se dice tener riquezas, sino «servirlas», ser siervo y esclavo de ellas. La enseñanza se acusa con un relieve de fuerte ironía, y al

74 CONNY EDDUND: Rev. Bib. (1943) 603-605.
75 STRACK-B., o.c., I p.431ss.
76 *Aboth* II 9.
77 Sobre las varias etimologías propuestas, cf. STR.-B., I p.434.
78 BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1839.1865.2004; cf. p.745 pal. «Mammón».

mismo tiempo personificada así la riqueza, aparece el que así la sirve, no sólo como un esclavo ante ella, sino como un idólatra ante su ídolo. También esto evocaba el decálogo del Sinaí: «No tendrás otro Dios que a mí. No te harás imágenes... No te *postrarás* ante ellas, y no las *servirás*, porque yo soy Yahvé (Dios)» (Ex 20,3-5).

f) *Confianza en la Providencia. 6,25-34* (Lc 12,22-31)

Siguiendo la exposición de estos temas, que vitalmente interesan al cristiano, expone Jesucristo la confianza que hay que tener en la providencia de Dios. El tema es común a Mt y Lc, con una «sinopsis» sumamente afín, aunque se insertan en contextos completamente distintos. En Mt viene sugerido por contraste con el despego por las riquezas; ha de atesorarse en el cielo. Pero entonces, ¿no ha de haber solicitud para las cosas de la tierra, necesarias a la vida? Y para responder a esto, Mt inserta este tema: que no haya demasiados afanes, pues Dios tiene providencia de los hombres; que se abandonen a ella. Por estas divergencias de contextos en que se inserta esta perícopa en Mt y Lc, no es fácil poder situar el momento y contexto histórico en el que Jesucristo dio esta enseñanza. En Lc se dice que esta enseñanza va dirigida a «sus discípulos».

> **[25] Por esto os digo: No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? [26] Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? [27] ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su vida un solo codo? [28] Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan. [29] Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. [30] Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? [31] No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? [32] Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. [33] Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura. [34] No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya tendrá sus propias inquietudes; bástale a cada día su afán.**

La enseñanza, terminante y clara, es que el hombre no debe inquietarse por las cosas más necesarias a la vida—comida y vestido—, descuidando los bienes celestiales. No deben descuidarse éstos por los materiales, porque Dios tiene providencia exquisita sobre los hombres. Por eso terminará diciendo, después de hacer ver la justicia de su enseñanza: «Buscad primero el reino y su justicia, y todo se os dará por añadidura». Eso que se dará por «añadidura»

es precisamente eso de lo que se debe desatender—la comida y vestido—para atender y dedicarse a buscar «primeramente el reino y su justicia». ¿Cuál es el sentido exacto de estas enseñanzas?

Aparte de la enseñanza, usa un argumento «a fortiori». Este argumento era uno de los más usados y estimados en los medios rabínicos [79].

No se debe preocupar excesivamente por el alimento. ¿Por qué? Porque hay Providencia. «¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido?» Ahí están las aves del cielo. Las aves no siembran, ni siegan, ni hacen sementera (Lc), ni encierran en graneros, y, sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta.

Se dirá, por ejemplo: «Los pájaros del cielo no son todos preservados por Dios, y muchos mueren de frío o de inanición; o también: sus necesidades son infinitamente menos complejas que las de los hombres, y nosotros no nos podemos reducir y estrechar hasta este término». Pero esto son manifiestas sutilezas; si queremos comprender la palabra del Señor, hemos de ponernos en su auditorio y escucharle como las turbas que le oyeron, no en un plan de naturalistas, sino de hombres rectos y sencillos. Así canta el salmista: «Todas las miradas están colgadas de ti (de Dios), y tú les das el alimento a su tiempo. Abres tu mano y llenas de bienes al que vive... Los cachorros del león rugen por la presa y piden a Dios su comida... Todos aguardan de ti que les des a su hora el sustento. Tú se lo das, y ellos lo reciben; abres la mano y se sacian de tus bienes» (Sal 104,21.27.28) [80]. Esta enseñanza de Cristo, de una claridad absoluta, está formulada con el sentido universal y redondo de tipo «sapiencial».

En efecto, la providencia de Dios tiene todo calculado para que las aves, que no miran el porvenir, tengan en su momento oportuno lo que necesitan para la vida. Esto hace Dios por ellas. Pero «¿no valéis vosotros más que ellas?»

Tampoco se deben preocupar demasiado del «vestido». ¿Por qué? Porque hay Providencia. Ahí están los «lirios *(tà krína)* del campo». Los autores han querido precisar la exactitud de esta palabra que la Vulgata traduce por «lirios» *(lilia agri)*. Se ha propuesto identificarlos con las «anémonas», «asfodelos», con la «lilia candida»; hasta se lo ha querido identificar con el «narciso» *(tazetta)* no cultivado, que se encuentra en las llanuras palestinas [81]. Aún no ha sido identificado con certeza, ya que lirio, como el hebreo *shushan*, se aplica a muchas especies. Acaso está por cualquier flor campestre (Mt 6,30; Lc 12,28).

Con argumentación semejante a las aves, se dice que también los lirios del campo «crecen», y no se «fatigan» con el trabajo ni «hilan»; términos usados por estarse tratando de la solicitud por el vestido. Y con una comparación de una belleza excepcional les dice Jesucristo: «Yo os digo que ni Salomón con toda su gloria se vistió

[79] BONSIRVEN, *Le judaïsme...* (1934) I p.296ss.
[80] LEBRETON, *La vida y la doctrina de* ...(1942) I p.196-197.
[81] L. FONCK *Streifzüge durch die biblische Flora:* Biblis. Stud. (1900) p.35ss.

como uno de ellos». La preocupación y solicitud de Salomón por su magnificencia puso en juego las riquezas y el arte. Y, sin embargo, jamás llegó a vestirse con la exquisitez de un lirio..., a quien Dios, solícitamente, así vistió, con un vestido de vida. San Crisóstomo [82] ha expresado esto con brevedad y gran fuerza: «De las vestiduras de Salomón a la flor de campo hay la distancia de la mentira a la verdad» [83].

Es la deducción que hace Cristo. «Si a la hierba del campo que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros (hombres de) *poca fe?*» Esta expresión última es término en uso. En la literatura talmúdica, a los «hombres de fe» se contraponen los «pequeños de fe» *(getanne amânâh)* [84].

Es la «poca fe» lo que hace no valorar la solicitud providencial de Dios por los hombres en estas cosas de la vida; pues hasta las aves y los lirios lo están proclamando a los mismos hombres.

Los «gentiles», que no tienen fe, se afanan por eso. Citar a un judío la conducta de un gentil, equiparándola a su actitud moral, era su mayor censura; lo que era establecer, al mismo tiempo, un fuerte argumento. Pero el cristiano, que sabe que Dios es su Padre, no puede pensar así. Porque un padre siempre tiene que mirar por el bienestar de su hogar y de sus hijos; prever y proveer a su vida. Y «bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad».

Y como un argumento, que hace ver, aun desde el punto de vista humano, la inutilidad de ciertos afanes y preocupaciones, dice: «¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura *(helikian)* un solo codo?»

El codo *(péjys)* egipcio, que era probablemente el usado por los hebreos en esta época, equivalía a medio metro. La palabra griega usada *(helikia)* para indicar que no se le puede añadir un codo, puede tener un doble sentido: puede significar «estatura» o «edad». Las versiones antiguas la interpretaron de «estatura». Sin embargo, esto va contra la enseñanza que se quiere ilustrar con la comparación. Pues «un codo», que era casi un *medio metro*, significaría mucho añadido a una estatura. Y aquí lo que se quiere precisamente resaltar es que con el afán no se puede añadir nada. Por lo tanto, se supone un término de comparación mínimo. De aquí que esta palabra haya de ser interpretada de «edad». Un codo de tiempo añadido a una vida no es, en realidad, nada. Este es el sentido que aquí conviene. Es verdad que el codo es una medida de longitud y no de tiempo. Pero también puede tener un valor metafórico. Y así, el salmista dirá de la vida del hombre: «Has reducido a *palmos (tepahoth)* mis días» (Sal 39,6). Y «un palmo», como medida metafórica añadido a una vida, no es nada. Es el fuerte contraste oriental que aquí se impone.

[82] *Hom.* XXII 1300.
[83] LEBRETON, *La vida y la doctrina de...* (1942) I p.197.
[84] STRACK-B., *Kommentar...* I p.439.

La enseñanza de Cristo es clara: «Buscad, pues, primero (Mt) el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura». Cuyo sujeto del verbo «añadir», conforme al uso rabínico, es Dios [85]. Lo primero es «buscar» a Dios, no desorbitadamente los afanes de la vida; y Dios, que mira providentemente por los hombres, les proveerá, les «añadirá» todo eso por lo que los gentiles exclusivamente se afanan. ¡Hay providencia sobre la vida! He aquí la gran enseñanza.

Naturalmente, no quiere Cristo condenar el trabajo, ni favorecer la holgazanería en la vida, ni venir milagrosamente a proveer de sustento a los hombres. No es ésta su enseñanza. Esta se halla encuadrada en la línea de contrastes *extremistas*, constantemente usados en este sermón de la Montaña. No se contrapone lo más a lo menos, sino a una cosa se la contrapone literariamente la otra en forma rotunda y exclusiva. Ya por sólo este procedimiento literario, reflejo de esta mentalidad oriental, no se podría concluir científicamente el valor extremista de estas enseñanzas, sino que ello mismo exige una interpretación de otro tipo: equilibrado, proporcional.

Y la contraprueba evangélica de ello es la misma práctica de Jesucristo. Sus treinta años de vida oculta en Nazaret no fueron años de ocio, sino de labor para el hogar. Y en sus correrías apostólicas pidió de beber a la samaritana; y para usos y previsiones del grupo apostólico había una caja común de bienes (Jn 13,29).

El último versículo de Mt (v.34) es omitido por Lc. Esta omisión, lo mismo que el aspecto de sobrecarga que tiene sobre la estructura tan ordenadamente semita de la perícopa tanto en Mt como en Lc, hacen suponer que este versículo está desplazado de su contexto histórico y utilizado aquí por Mt por razón de contexto lógico. Y, en efecto, el tema de la perícopa y de este versículo, aunque con una cierta semejanza, desarrolla temas distintos. En la perícopa se trata de los cuidados por la vida y el vestido—materiales—, y en el tema de este versículo se trata de los cuidados y afanes de todo tipo. Su unión con lo anterior, acusado por la partícula griega consecutiva *(oun)*, no tiene otro valor, como tantas veces en el mismo Mt, que el de unión consecutivo-literaria.

En él se avisa de no inquietarse por el mañana, pues cada día tiene sus preocupaciones; le basta, pues, a cada día su «afán», es decir, su preocupación.

En el Talmud se lee: «No te preocupes por la inquietud del mañana, porque tú no sabes lo que el día traerá» [86]. Acaso la expresión evangélica, tomada del medio ambiente como una frase proverbial, es usada aquí, como apéndice al pasaje de la Providencia, para indicar la inutilidad de adelantarse a lo incierto, en paralelo con la sentencia del v.27: «¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir un codo a su vida?» Hasta por utilidad, evítese lo inevitable. Pero no por simple «utilitarismo». Encuadrado este versículo en este pasaje de la Providencia, la sentencia cobra una

[85] STRACK-B., o.c., I p.443.
[86] *Sanhedrin* 100b.

nueva perspectiva. No te preocupes por los cuidados del mañana, que ni conoces ni puedes evitar. Pero confía en Dios, porque, ¡hay Providencia! [87].

CAPITULO 7

El c.7 de Mt sigue en conexión lógica con la segunda parte del 6, en el que él comienza a exponer una serie de temas morales. La serie de los mismos se continúa y concluye en este capítulo.

La división del capítulo es la siguiente: *a)* no se ha de juzgar a los otros (v.1-5); *b)* ni profanar las cosas santas (v.6); *c)* eficacia de la oración (v.7-11); *d)* la regla de oro de la caridad (v.12); *e)* los dos caminos (v.13-14); *f)* los falsos profetas (v.15-20); *g)* la sabiduría del verdadero discípulo (v.21-27); *h)* la reacción de las turbas ante estos discursos (v.28-29).

a) *No se ha de juzgar a los otros. 7,1-5* (Lc 6,37-42)

Este tema consta en Mt de cinco versículos. El pensamiento fundamental es el mismo, pero en ellos hay un clímax de matices. El realismo de la descripción es el que preside todo este sermón de la Montaña.

[1] No juzguéis y no seréis juzgados, [2] porque con el juicio con que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá. [3] ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo? [4] ¿O cómo osas decir a tu hermano: Deja que te quite la paja del ojo, teniendo tú una viga en el tuyo? [5] Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo y entonces verás de quitar la paja del ojo de tu hermano.

Comienza el pasaje por una enseñanza inicial y temática: «No juzguéis para no ser juzgados». La contraposición está hecha entre el hombre que no debe juzgar a los demás para que no sea él juzgado por Dios.

El «juicio» de que aquí se habla no se refiere, naturalmente, al juicio que han de ejercer los poderes públicos, necesario a la sociedad y a la Iglesia, y que el mismo Jesucristo reconoce en varios pasajes evangélicos (Mt 22,21; 18,17.18). Tampoco se refiere a la corrección fraterna, que supone un juicio desfavorable, al menos en su acción externa (Mt 18,15-17), lo mismo que se supone en el *Pater noster* al perdonar «a nuestros deudores»; ni se refiere, por tanto, a las cosas evidentes que no admiten excusa, pues no manda Cristo imposibles. Se trata, como es el tema moral particular del sermón de la Montaña, del juicio, pronto y ligero, con que cada uno juzga, es decir, «condena», ya que el verbo usado *(kríno)* tiene frecuentemente no sólo el sentido primario de «juzgar», sino el secundario de condenar [1], que es el que aquí pide el contexto. En

[87] ZORELL, *Sufficit diei malitia sua:* Biblica (1920) 95-96.
[1] ZORELL, *Lexicon* col.738-740.

esta forma oriental extremista se formula en forma absoluta, lo que admite, justificadamente, excepciones. No se han de juzgar, sin motivo, desfavorablemente las acciones de los demás o las intenciones de ellas.

Ni se trata, como podría parecer a primera vista, de una condena externa o pública de las acciones del prójimo, como podría sugerir el que no se haga esto «para que no seáis juzgados», se diría, en un juicio. La fórmula es absoluta, y la censura del prójimo a que se refiere puede hacerse, y es lo más usual, en forma privada interna, más que externamente y ante testigos. Pero, además que se incluye toda clase de censuras, incluso internas, se ve, porque el que va a «juzgar» al hombre que así obra no es otro hombre, sino Dios, «que ve en lo secreto» (Mt 6,1.4.6.18); y además se ve la intención de este aviso teniendo en cuenta lo que dice el mismo Jesucristo en este sermón al hablar del adulterio, declarando que el pecado se puede realizar «deseándolo... en su corazón» (Mt 5,28).

Era un tema demasiado candente en aquel medio ambiente en el que los fariseos condenaban y «despreciaban a los demás», teniéndose ellos solos por los hombres «justos» (Lc 18,9). Frente a él, Jesucristo expone cuál ha de ser el espíritu cristiano de caridad y justicia ante los demás.

El discípulo de Cristo no «condenará» a los demás, «para no ser condenado». La partícula griega «para» *(hina me)*, más que sentido final, tiene aquí, como en otros casos, sentido causativo. No ha de juzgar condenando, y así él tampoco será censurado y condenado en juicio. ¿Por quién? Podría parecer a primera vista que por los demás hombres. Sería una regla de prudencia social sacada de la vida diaria, aunque, por otra parte, muy limitada. Pues si el que censura, a su vez se verá censurado, ¡cuántas veces, en cambio, el que calla es juzgado y condenado injustamente en los tribunales «privados» de los hombres! No es éste el pensamiento de Cristo. No mira aquí a dar nuevas reglas de tipo «sapiencial» para hacer la vida social más llevadera, al estilo de lo que decía el gran rabino Hillel: «Para juzgar a tu prójimo, espera a que estés en su lugar» [2]. Este «juicio» pudo, además, haber sido privado e interno. No son, pues, los hombres los que pide el contexto, sino Dios. Está exponiendo casos y principios morales que tocan a la perfección de la ley judía por la cristiana, y es Dios, en último término, el que puede valorar y sancionar la actitud del hombre ante esta conducta.

También la literatura rabínica arrojó luz sobre este punto. Son citados numerosos casos análogos en los que, dándose en forma también impersonal el sujeto que ha de suplirse, puesto, como en Mt, en tercera persona de plural, es Dios [3]. La índole de la lengua griega suele traducir además estas formas impersonales en pasiva.

El pensamiento sigue su clímax añadiendo la sanción que aguarda a la transgresión. Dios «juzgará» a los hombres con la «medida» con que éstos se condenasen entre sí. Esta fórmula que «aplica

[2] *Pirké Aboth* II 5; cf. BONSIRVEN, *Textes* n.14.
[3] STRACK-B., II 221; cf. Lc 6,38; 16,9; Mt 7,1.1.2.7.19; 12,17.

a los hombres la medida de la cual ellos se sirven», aparece también en el Talmud [4]; debía de ser una fórmula proverbial. No era otra cosa que una formulación de la «ley del talión». Rabí Eleazar decía: «En la olla en que vosotros hayáis cocido a los otros, vosotros seréis cocidos a su vez (por Dios)». Se decía corrientemente: «medida por medida» y *se'ah* (tercera parte de unidad de medida) por *se'ah*. Y «con el celemín de que tú te sirves para medir, se medirá para ti» [5].

Si esta expresión era una formulación proverbial de la «ley del talión», en los labios de Cristo no tiene el mismo valor de adecuación. Lc ha expresado bien, en el lugar paralelo, el pensamiento de Cristo. No es que, de suyo, la justicia divina no haya de ser estricta, sino que la medida a la que Cristo alude es la medida de la semejanza y de la *proporción*. Si no se condena al prójimo, tampoco Dios nos condenará a nosotros. Y si el discípulo de Cristo disculpa y perdona a otros, «una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno» (Lc 6,38). Es análogo a la petición del *Pater* que Mt transmitió antes (Mt 6,12). Si los hombres perdonan, Dios también perdona. Lc hace ver cómo esta medida de perdón es, por parte de Dios, «rebosante».

El pensamiento queda nuevamente matizado al proyectarlo sobre una aplicación de psicología moral. En ese tribunal privado, celoso e inapelable para los demás, que el hombre lleva dentro, éste ha de observar lo injusto de esa aparentemente celosa justicia. Basta para ello que se mire celosamente a sí antes de mirar con ese celo a los demás. Que antes de ver la «paja» en el ojo ajeno, vea que en el suyo hay una «viga».

La imagen está tomada del medio ambiente. Ya se decía genéricamente en el Eclesiástico: «Antes del juicio (o condena de otro) examínate a ti mismo, y en la hora de la visitación (de Dios, de la prueba) hallarás piedad» de Dios, como pide el contexto (Ecl 18,20). Y en la literatura rabínica aparece también esta comparación concreta, que Cristo tomará, posiblemente, del medio ambiente. Sobre 279 (d.C.) contaba rabí Yohanam: «Se decía a uno: Quita la astilla de tu ojo. Y él respondía: Y tú, quita tu viga del tuyo» [6].

El pensamiento de Cristo tiene un doble matiz: uno es *ver* la «paja en el ojo ajeno» teniendo una «viga» en el propio; otro es no sólo ver, sino *ofrecerse* a «quitar» la «paja» en el ojo ajeno, dejando la «viga» en el propio.

Estos dos fuertes y paralelísticos contrastes, tan pedagógicos como del gusto oriental, enseñan, en este proceder, la ausencia total de decoro en el que así procede. Si el que así obra tuviese celo por hacer desaparecer el mal, que comience por sí mismo; que no se niegue el propio sujeto a ver sus propias faltas. Pues quien así las ve y valora, no se atreverá impunemente a «ver» las ajenas, y mucho menos a ofrecerse a quitar «la paja» en el ojo ajeno, cuando su

[4] *Sota* I 7; cf. BONSIRVEN, *Textes* n.1443.
[5] *Sanhedrin* 100a; STRACK-B., *Kommentar*... I p.444-445.
[6] STRACK-B., o.c., I p.446.

ceguera moral, obturada por una «viga», le impedirá prestarse a estos actos de celo; exige que comience por atenderse a sí propio.

Por eso, el pensamiento pasa a la última fase de su desarrollo. Hace falta quitar primero esta ceguera del ojo propio antes de poder *atender* a otros en sus pequeñas faltas.

Pero Jesucristo llama «hipócrita» al que así obra. ¿Quiénes son éstos? Si sólo se considerase el valor moral de la sentencia, serían los que obren con esta intención tan indecorosa como ineficaz. Pero la enseñanza de Cristo está encuadrada en un ambiente histórico de que no se puede prescindir. Y en él esta palabra aparece en boca de Cristo como término casi técnico contra los fariseos, a los que ya censuró con esta palabra en varios de los temas tratados antes en el sermón de la Montaña (Mt 6,2.5.16). Son cuadros tomados de la vida real palestina de entonces, y que le sirven para exponer, en opuesto contraste con ellos, la doctrina de la perfección cristiana frente a la práctica de la Ley, tal como ellos la practicaban y enseñaban.

Es verdad que en el momento *literario* en que Mt insertó estas doctrinas antifarisaicas aún no había comenzado la gran lucha de ellos contra Cristo. Podría explicarse porque, dado lo extendido que estaba el influjo de aquéllos en el pueblo, del que eran los verdaderos mentores y rectores religiosos, hacía falta contrastar aquella práctica con la doctrina cristiana. Pero su probable explicación se debe a que Mt *adelanta* y agrupa en este sermón doctrinas expuestas en otros momentos, pero que tienen aquí un encuadramiento lógico y literario.

b) *No profanar las cosas santas. 7,6*

Este *lógion* es propio de Mt. No tiene una relación directa con la doctrina inmediatamente expuesta. A lo más tiene una yuxtaposición con ella por el aspecto *negativo* de ambos.

> **6 No deis lo que es santo a los perros ni arrojéis vuestras perlas a los puercos, no sea que las pisoteen con sus pies y, revolviéndose, os destrocen.**

Esta sentencia no aparece nunca en el Talmud. En éste sólo se encuentra la recomendación de «no entregar a un *goy* (gentil, no judío) las palabras de la Ley», y también la de no «poner las cosas santas en los lugares impuros» [7].

La imagen tomada de la vida real—religiosa y profana—está encuadrada en el género «sapiencial» *(mâshâl)*, el cual se desarrolla ordinariamente en su pensamiento por el procedimiento del «paralelismo», y frecuentemente «sinónimo».

La primera parte de la sentencia—«no deis lo que es santo a los perros»—toma su imagen de las cosas que se relacionan con el templo y el sacrificio (Lev 22,14; Ex 22,30).

[7] STRACK-B., I p.447-450.

La segunda, en «paralelismo sinónimo», dice que no se «echen las perlas a los puercos». Del valor de la perla decía Plinio que era considerada como «el principio y culmen de todas las cosas de precio» [8]. Así, lo que pasa por lo más precioso y refinado no se puede echar a lo más inmundo.

Además, dice Cristo: «no sea que las pisoteen con sus pies y, revolviéndose, os destrocen». La imagen tiene todo el vigor de la realidad. El puerco se tira por instinto a lo que le arrojen; su bajo instinto es hartarse. Al tirarle perlas, se abalanza sobre ellas, creyéndolo comida, y al hollarlas con sus pezuñas mancha su blancura y su oriente; y, posiblemente, al ver que aquello no se come, enfurecido, se abalanza sobre los que se las arrojaron, y así puedan «destrozarlos». La estampa es realista, pero ¿cuál es su interpretación conceptual? Todo depende de saber si es una alegoría (metáfora) o una simple comparación (parábola).

Los autores antiguos dieron frecuentemente valor de alegoría a varias de estas expresiones: «puercos», «perros» (Mt 15,24.26), «lo santo» y «perlas». San Jerónimo pensaba que los «puercos» eran los paganos y judíos, que estaban en la inmundicia de su alejamiento de la fe, y los «perros» eran los malos cristianos que, venidos a la fe, de la infidelidad, volvían, por su mala vida, al vómito (Prov 26,11; 2 Pe 2,22) de la infidelidad, que habían arrojado. Para San Crisóstomo, los «perros» eran los impíos impenitentes, y los «puercos» los impíos corrompidos [9]. Otros autores han aplicado específicamente «lo santo» a la Eucaristía [10]. Incluso actualmente la liturgia bizantina llama «perlas» a los fragmentos del pan eucarístico. Pero se ve que Cristo a la hora del sermón de la Montaña no iba a hablar específicamente con esta palabra de la Eucaristía, ni del bautismo o de los demás sacramentos, como piensan otros; como tampoco con la palabra «perlas» iba a significar, como contraposición específica a «lo santo», los demás misterios de la fe y predicación cristiana.

Estos mismos conatos de precisión específica y exclusiva de estas palabras hacen ver la dificultad de ello, y, sobre todo, la falta de base verdadera para establecerlo. La solución ha de venir valorando el género literario a que pertenece este versículo.

Este es manifiestamente de tipo «sapiencial», lo que lleva dos características: *a)* enunciar un principio o sentencia general sin concreciones, aunque en su aplicación tenga un gran volumen de casos al que pueda afectar; y *b)* que, en este caso, está formulada esta sentencia con un «paralelismo *sinónimo*» (2 Pe 2,22). Esto supuesto, la interpretación del versículo será una comparación metafórica que, por enunciar un principio general, rebasa en su intento directo las simples concreciones específicas.

Así enfocado el problema, se sigue que, por el «paralelismo *sinónimo*» entre «cosa santa» y «perlas», el contenido de lo que se

[8] «Principium culmenque omnium rerum pretii margaritae tenent» (PLINIO, *Nat. Hist.* IX 34,106).

[9] MG 57,311.

[10] *Didajé* IX 5; TERTULIANO, *De praescript.* 41,2.

compara es: *a)* algo santo, y *b)* tan precioso y de tan alto valor como son en su orden material las «perlas». Y, por tanto, «esto santo» es lo que puede ser hollado y *profanado* por aquellos a quienes se entregase esto «santo». ¿Qué puede ser esto «santo»? Naturalmente, esto ha de ser algo comprensible fácilmente para los lectores de este sermón *literario* de Mt. Algo que debe ser comprendido por su contexto. Y esto no puede ser otra cosa que la misma enseñanza que aquí se hace, la cual, si sólo presenta o considera casos concretos, tan «santos» como estos casos serán los otros, las otras enseñanzas de Cristo, lo que es su doctrina, su «justicia», su fe.

Por eso, la enseñanza que se desprende de este versículo es la siguiente, dirigida especialmente a los apóstoles, transmisores de su mensaje, y cuyo tema encuentra una cierta semejanza con la anterior, por lo que acaso sea lo que justifica aquí la yuxtaposición de ambos: así como no se ha de juzgar y condenar de ligero a los demás, así tampoco se debe, por un celo indiscreto y ligero, anunciar, entregar la doctrina del reino, la enseñanza de Cristo, a cualquiera, a quienes no la pueden o no la quieren comprender. Sólo valdría, en este caso, para despreciarla y profanarla, y hasta para volverse con sarcasmo, ataques, descréditos y persecuciones a la misma, como los «puercos» furiosos, contra aquellos mismos que la enseñan.

No es que la doctrina del reino no haya de ser enseñada por el «apóstol» hasta con la perspectiva del martirio si es necesario. El mismo les anunció estas persecuciones por causa suya (Mt 10,17-22. 32.33; 24,9). Lo que quiere enseñar aquí—con los fuertes contrastes e hipérboles orientales de todo este discurso—es que la doctrina del reino no ha de ser enseñada sin prudencia. Por eso, esto no está reñido con lo que él les preceptuó en otros pasajes de predicación universal (Mt 10,27; Mc 16,15). Son enfoques distintos. En uno es la *universalidad* de la predicación del reino; en otro es la *prudencia* en esa misma predicación. El mismo Cristo dijo sobre esto a sus mismos apóstoles en la última cena: «Muchas cosas tengo que deciros, pero no podéis llevarlas ahora» (Jn 16,12).

Cuando la *Didajé* utiliza estas palabras para que sólo se acerquen a la comunión eucarística los fieles [11], o cuando en la primitiva Iglesia se observaba, con relación a los catecúmenos y profanos, la «disciplina del arcano», se estaba respondiendo, en casos concretos, a la enseñanza de Cristo en lo tocante a la prudencia que ha de tenerse para comunicar a los profanos las cosas santas. A esto obedecía también el que muchos cristianos, en la persecución de Diocleciano, prefirieran morir antes que entregar a los paganos las Santas Escrituras.

c) *Eficacia de la oración. 7,7-11* (Lc 11,9-13)

Este pasaje no tiene unión inmediata con lo anterior. Lc lo trae en otro contexto, a continuación de la parábola del «amigo importuno» (Lc 11,5ss). Mt la sitúa aquí en forma abrupta. Más lógicamente

[11] *Didajé* IX 5.

la hubiera unido al pasaje del *modo* de hacer oración y a su incrustación en él del *Pater noster*.

[7] Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. [8] Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre. [9] Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra, [10] o, si le pide un pez, le da una serpiente? [11] Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!

El tema que se propone es la necesidad de orar para obtener favores del cielo, pero a esta oración se garantiza su eficacia.

La formulación literaria está acusando el ritmo semita de insistencia por «paralelismo sinónimo»:

«Pedid, y se os dará;
buscad, y hallaréis;
llamad, y se os abrirá».

¿Qué significan «buscar» y «llamar», con sus correspondientes «hallar» y «abrir»?

«Golpear» (llamar) y «hacer abrir» aparecen en la Mishna y el Talmud, y se dicen a propósito de la sabiduría y también de la *oración* [12]. Sin embargo, no se encuentran las otras expresiones en los escritos talmúdicos. ¿Son dichos populares? ¿Son propios de Cristo?

Si estas tres binarias expresiones de Mt-Lc, tomadas aisladamente, tienen su matiz correspondiente, como fórmulas de tipo «sapiencial» y como expresiones de tipo «paralelístico», no vienen a expresar más que la idea fundamental: la necesidad de orar para alcanzar favores del cielo. No tienen valor especial de matiz. Y mucho menos valor *alegórico*, como pretendían algunos autores. Para éstos se pone la respuesta a estas tres peticiones en futuro—«se os dará», «hallaréis», «abrirán»—, porque estas respuestas serían, v.gr., en la parusía, ya que entre la «llamada» y el «abrirán» hay un intervalo; o se «abrirán», alegóricamente, las puertas del reino de Dios. No es éste el sentido sinónimo de estas expresiones. Pues, como de tipo «sapiencial», su sentencia es genérica, y tienen toda la amplitud de un principio; y sin *concrecionarse* alegóricamente a nada, incluyen la petición potencialmente concreta de todo lo que puede ser sujeto de oración-petición.

Pero, además, en todo esto está latiendo otra enseñanza, y es ésta: así como todo el que pide recibe, el que no pide, normalmente no recibe. Es lo normal en la vida de los indigentes. Y ésta es la comparación con que se expresa igualmente la enseñanza espiritual: la necesidad de orar para recibir como condición *normal*. Ya que la comparación humana empleada no tiene otra finalidad que ilustrar la doctrina espiritual. Por eso, si el que «ora» es el que «recibe», *normalmente* el que no «ora» no «recibirá». De donde se sigue la

[12] *Megilloh* 12b.

necesidad normal de la oración para recibir favores celestiales. Que aún es más indigente el hombre en el orden espiritual sobrenatural que en el mismo orden de necesidad humana.

Pero Cristo quiere, con un ejemplo de la vida humana, y del que sacará una enseñanza «a fortiori», tan usada en el ambiente rabínico neotestamentario [13], hacer ver la conducta de Dios ante la oración del hombre.

Si un «hijo» pide a su «padre» un «pan», el padre no le da una «piedra», y si le pide un «pez», no le da una «serpiente».

¿Qué valor tienen estas expresiones? Una vez más, se está en el estilo «sapiencial», y, por tanto, dentro del orden de la *comparación* y no de la alegoría.

¿Cuál es el motivo de estas antítesis binarias? ¿Podría pensarse en cierta remota semejanza entre un pan y una piedra, lo mismo que entre un pez y una serpiente? Si los primeros podrían tener una cierta posible semejanza, así, v.gr., en las «tentaciones» de Cristo, Satán le propone: «Di a esta *piedra* que se convierta en *pan*» (Mt 4,3), no se encuentra ésta entre un pez y una serpiente. Algunos autores han propuesto otras posibles semejanzas, que no pasan de ser en estos contextos verdaderas sutilezas [14].

Se trata de comparaciones populares y orientales, de fuertes contrastes. Lo cual se aprecia mejor en el pasaje de Lc, donde, si la semejanza podría existir entre un «pan» y una «piedra», no hay ninguna analogía en la última comparación que trae, entre un «huevo» y un «escorpión».

Se está en un caso de «paralelismo»: ningún padre, si su hijo le pide una cosa de comer, cosa necesaria a la vida—«pan», «pez», «huevo»—, no le da en su lugar lo que no puede comer—«piedra», «serpiente», que, si algunas no son venenosas, siempre repugnan, o «escorpión»—. El padre, pues, atiende a su hijo, máxime en las cosas necesarias a su vida. Por eso le da cosas que le pueden ser provechosas.

De esta enseñanza se sacará «a fortiori» la conclusión y garantía de cómo Dios escuchará la oración de los hombres. Era un procedimiento muy usual entre los rabínicos este tipo de deducción —«cuánto más...»—en sus enseñanzas, utilizando para ello, como cuadro fundamental, una parábola [15].

Si los hombres, «siendo malos», obran así, «cuánto más »será la atención y generosidad de Dios, puesto que «sólo Dios es bueno» (Mc 10,18; Lc 18,19), al que le pida algo en la oración.

¿A qué alude Jesucristo al decir que los hombres son «malos»? Antiguos protestantes y algunos recientes ven aquí la doctrina del pecado original. Pero ésta no es la intención aquí de Cristo, menos aún declarar mala a la naturaleza humana, lo que sería maniqueísmo. El sentido de esta expresión ha sido bien precisado por San Crisóstomo: «Lo que aquí dijo no lo dice como detracción de la

[13] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.296.
[14] BORGÉ HJERL HANSEN, *Rapprochement poisson-serpent:* RB (1948) 195-198.
[15] BONSIRVEN, *Textes* n.261-262.

naturaleza humana, ni proclamando malo todo el género humano, sino, por la diferencia con su bondad, llama mala la dilección paterna: ¡tanta es la superabundancia de su amor a los hombres! Porque en cuanto a la comparación con Dios, que es el solo y exclusivamente bueno, todos parecen malos; como, en comparación del sol, todo lo lúcido parece oscuro»[16]. No es, pues, el pecado original a lo que aquí se alude directamente, sino a la propensión que el hombre tiene al mal. Y este sentido es el que más en consonancia está con el cuadro general que se describe en Mt sobre la conducta farisaica de ciertas prácticas de piedad, que en el cristianismo hay que corregir.

Por eso, siendo los hombres «malos» por su conducta frente a Dios, que es el «solo bueno», en ello encuentra el hombre la gran garantía de la generosidad de Dios ante sus plegarias. Así Dios «dará cosas buenas a quien se las pida» (Mt). Lc modifica la frase, y dice: «¡Cuánto más Dios dará el Espíritu Santo a los que se lo piden!» La fórmula de Mt es, sin duda, como más simple y más en consonancia con la estructura literaria de todo el pasaje, primitiva. Esta «interpretación» de Lc es debida, sin duda, a que «el Espíritu Santo es el don mesiánico en el cual se resumen todas las gracias divinas»[17].

Mas ¿cómo se armoniza esta oración con el hecho de no recibirse lo que se pide o de exigirse una gran insistencia para lograrlo?

Aquí solamente se trata de exponer la *eficacia*, e indirectamente la necesidad, de la oración. Y, formulada en estilo oriental, y sólo en orden a esto, se prescinde de matices y de cuestiones a ella anejas o implicadas, v.gr., la «insistencia» para su eficacia (Lc 18, 1-8), o su retraso o negativa en la concesión por razón de otros planes de Dios.

Intimamente implicada en esta enseñanza está otra. Tratando Cristo de cómo los hombres se encuadrarán en la perfección de la Ley en función de la doctrina de su reino, no puede enseñar que se pida nada que excluyese, hipotéticamente, de su plena incorporación a él. La eficacia de la oración que él enseña supone que se piden cosas que no alejen de este reino y que mantengan o unan más al que ora. Estas son las «cosas buenas para él».

Pero sucede a veces que, por error en la petición al cielo, se pide lo que no conviene o para cuando no conviene. Se pide, en lugar del «pan», la «piedra», y en lugar del «pez», la «serpiente». Y Dios no concede lo que entonces no son para el que ora «cosas buenas», que es lo que Cristo promete. Así dice Santiago: «No tenéis, porque no pedís; y si pedís, no recibís *porque pedís mal*, para dar satisfacción a vuestras pasiones» (Sant 4,3).

[16] SAN CRISÓSTOMO, *In Matth. hom.* 24.
[17] NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia* (1949) p.1363 not.13.

d) *La «regla de oro» de la caridad. 7,12* (Lc 6,31)

El tema que a continuación inserta Mt es llamado la «regla de oro» de la caridad. Ni con el contexto inmediatamente anterior ni con el siguiente de Mt tiene relación lógica conceptual. En Mt tendría cabida lógica en este mismo capítulo, a continuación del v.5, en el que se condenan los juicios temerarios y donde se advierte que «con la medida que midiereis (al prójimo) se os medirá» por Dios. Aquí sería esta «regla de oro» como el aspecto *positivo* de un pensamiento anterior *negativo;* ritmo semita. Sería un caso de paralelismo *antitético-sintético.* Pero ¿no será su ausencia de allí prueba de tener éste un contexto desconocido, acaso errante en la catequesis de que procede Mt, aunque vinculado, histórica o catequísticamente, al sermón de la Montaña, y haber sido insertado aquí también un poco errantemente, dentro de este esquema moral de Mt? En cambio, Lc lo inserta en un contexto sumamente lógico y situado también en el sermón de la Montaña (Lc 6,27-30; 31,32-36).

> [12] **Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas.**

La sentencia en la que Cristo sintetiza lo que ha de ser la norma de conducta que regule el amor de los hombres es algo *positivo* y basado en la más profunda psicología humana. No consiste en *no hacer* al prójimo mal; eso es parte del precepto positivo de «amar al prójimo como a ti mismo» (Mc 12,31). Este precepto universal de amar al prójimo tiene un control de autenticidad práctica que hace saber al punto cuál ha de ser la conducta que debe seguirse, y es éste: «Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos». Es un toque en lo vivo de la psicología humana. Con esta norma, ¡qué autenticidad en el amor, qué de recursos para ejercitarla y qué perspectiva universal de extensión se abre a la caridad cristiana!

Pero esta conducta no ha de ser por sentimentalismo ni filantropía, sino por caridad, puesto que Cristo está exponiendo el aspecto *cristiano* de este amor como parte de la «perfección» de la Ley, y el *motivo* de este amor ya lo expuso reiteradamente en este sermón de la Montaña: «Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean; de otra manera no tendréis *recompensa* ante vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 6,1; cf. 6, 2-7; 16,7). El *motivo* es el amor a Dios, al Padre. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48).

Pero este *lógion* tiene una segunda parte complementaria: «Esta es la Ley y los Profetas». Tanto la Ley, en numerosos pasajes, como los Profetas, legislaron y defendieron la práctica de la justicia y de la misericordia con el prójimo. Lo que allí se decía, quedó aquí superado por el «perfeccionamiento» de la Ley a través de la interpretación cristiana. Por eso, esta sentencia de Cristo resumía en

su perfección—como actitud psicológica y religiosa—todo el espíritu que informaba las disposiciones de la Ley y las exhortaciones de los profetas sobre el amor al prójimo (Tob 4,15; Ecli 31,18).

La frase de la primera parte de este *lógion* de Cristo debía de ser una frase proverbial, aunque dentro sólo del prójimo judío, pues ya se encuentra en la literatura rabínica [18].

Pero esta «regla de oro» que da Cristo como norma cristiana del amor al prójimo no encuentra real paralelo en la literatura rabínica, puesto que la supera infinitamente. Las sentencias de los rabinos sobre el amor al prójimo no pasan jamás del aspecto *negativo*. Cuando incluso los más famosos rabinos dan consejos y sentencias sobre el amor al prójimo, no rebasan el aspecto negativo e interesado en la práctica que aconsejan. Así decía el gran Hillel: «Lo que te sea odioso no lo hagas a tu prójimo» [19].

Nadie, antes que El, formuló la doctrina del amor al prójimo con la universalidad y autenticidad informada por el motivo religioso como lo hizo Jesucristo.

e) *Los dos caminos. 7,13-14* (Lc 13,23-24)

Siguiendo la misma línea de yuxtaposición de enseñanzas, sin una conexión inmediata con lo que acaba de exponer en la «regla de oro» de la caridad, expone Mt esta enseñanza de Cristo sobre los dos caminos. El pasaje semejante de Lc (13,23-24) aparece en otro contexto completamente distinto, y la sentencia allí es completamente lógica, ya que es la respuesta a una pregunta concreta que se le hace sobre los que se salvan. Mt la inserta aquí, ya al final del discurso, como una de esas advertencias generales que afectan a todo lo anteriormente expuesto en el sermón de la Montaña, ya que afectan a la conducta moral que han de tener los cristianos, y concretamente sobre los temas que se expusieron en este discurso histórico-literario. Aparte que una vinculación de este tipo entre esta advertencia y lo anterior, aunque perteneciesen a contextos distintos, es muy del modo semita.

> **13 Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. 14 ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!**

La enseñanza que aquí se hace se expresa con una fuerte contraposición entre dos «puertas» y dos «caminos».

Hay una «puerta» que es «ancha» [20]. En contraposición a esto hay una «puerta» que es «estrecha» y un «camino» «angosto». La primera «puerta» y «senda» llevan a la «perdición»; las segundas llevan a la «vida».

[18] BONSIRVEN, *Textes* n.633; STRACK-B., o.c., I p.460.
[19] BONSIRVEN, o.c., n.633; STRACK-B., o.c., I p.460.
[20] La «puerta» después de «ancha» es omitida por algunos códices. NESTLÉ, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 7,13; LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.150.

Los términos «puerta» y «camino» para enunciar valores morales eran ya expresiones bíblicas y rabínicas.

En el A.T. se citan «las puertas de la muerte» (Sal 9,13), «las puertas de la justicia» (Sal 118,19), lo mismo que «el camino de los pecadores» (Ecl 21,11) y el «camino de los justos» (Sal 1,6); ya se anunciaba que hay «caminos» morales que «nos parecen derechos, pero que acaban, al fin, en la muerte» (Prov 14,12).

Como ejemplo del uso rabínico, está lo que decía rabí Yohanan bar Zakkai, sobre el año 80 (a. C.), al morir: «Hay dos *caminos* ante mí: uno que conduce al perdón del Edén (paraíso), el otro a la gehenna (infierno), y no sé cuál se me va a hacer tomar». También en un *midrash* sobre el salmo 16,11 se comenta: «David habló así a Dios: «Maestro del mundo, hazme conocer qué *puerta* abre el camino del mundo a venir» [21].

Pero la forma en que aparecen en Mt, reflejando estas sentencias, los elementos culturales del medio ambiente, está estructurada por Cristo como una creación suya y cargada de nuevo contenido.

Esta «perdición» o «vida», a que llevan esta «puerta» y «camino», ¿a qué se refieren? ¿Al simple cumplimiento de los deberes morales? ¿O esta «perdición» o «vida» están en función de su doctrina y del ingreso en el reino?

La «puerta» y «camino» *anchos* o *estrechos*, en este contexto, son las dificultades o no preocupaciones que ha de presentar ante los judíos contemporáneos la doctrina para el *ingreso* en el reino. Esta es la enseñanza que parece primitiva y dirigida por Cristo a los judíos contemporáneos. Pero en Mt parece que está amplificada, en su misma línea fundamentalmente doctrinal, con una finalidad más universal y «moralizadora».

Pero la contraposición establecida entre estos dos caminos se continúa en la actitud y *el hecho* que los hombres toman frente a ella. «Muchos» entran por la puerta y camino anchos, y «pocos» son los que «encuentran» este camino y puerta. Por lo que se exhorta diciendo: «Entrad por la puerta estrecha».

Estos «muchos» y «pocos» que así caminan parecerían sugerir, a primera vista, el problema pavoroso del número de los que se salvan y condenan. Sin embargo, el sentido exegético del texto no es éste [22].

Y a esto mismo lleva el pasaje conceptualmente semejante de Lc (13,24.25), en donde se le pregunta a Cristo si son «pocos los que se salvan», y cuya respuesta es que «muchos» no entrarán en el reino, aunque a éste se le presenta en su fase final definitiva. Pero, en este contexto de Lc, esos «muchos» se refiere sólo a los judíos por su actitud frente a Cristo y su reino, en contraposición a los que ingresarán en el reino venidos «de oriente y occidente» (Lc 13,25-30).

Pero no es éste el sentido aquí. En su momento histórico, el pensamiento de Cristo se refiere a la actitud del judaísmo frente

[21] STRACK-B., o.c., I p.461-463; BONSIRVEN, *Textes* n.424.
[22] Dt 30,19; LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.151.

a su *ingreso* en el reino. «Pocos« fueron los que entraron en él, «muchos»—fariseos y pueblo—los que, por causas diversas, no ingresaron.

En el pasaje de Mt parece dársele también una cierta orientación más universal y «moral».

f) *Los falsos profetas. 7,15-20* (Mt 3,10; 12,33-35; Lc 6,43-45)

Una nueva exhortación o sentencia de Cristo sin una unión sensible con lo anterior. Y, sin embargo, desde los v.13-14 se ve una posible lógica de fondo. A la doctrina de los «dos caminos» puede unírsele, máxime en la lógica semita, esta nueva perícopa, en que el prevenir contra los «falsos profetas» tiene su punto de contacto con el extravío de la «senda anchurosa» que lleva a la perdición, al no ingreso en el reino.

La situación cronológica de este pasaje posiblemente esté desplazada por Mt de su propio contexto histórico, para darle esta inserción *literaria* aquí, ya que supone este aviso una lucha abierta y larga contra la obra de Cristo, lo que corresponde a una época más tardía.

[15] Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros son vestiduras de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces. [16] Por sus frutos los conoceréis. ¿Por ventura se cogen racimos de los espinos o higos de los abrojos? [17] Todo árbol bueno da buenos frutos, y todo árbol malo da frutos malos. [18] No puede árbol bueno dar malos frutos, ni árbol malo frutos buenos. [19] El árbol que no da buenos frutos es cortado y arrojado al fuego. [20] Por los frutos, pues, los conoceréis.

El falso profeta, o «profeta de mentira», era ya conocido en la vieja historia de Israel. Tal aparece en los libros de los Reyes el falso profeta Sedecías y con él «todos los profetas (falsos) profetizan...» (1 Re 22,11ss; 2 Crón 18,22ss). Y Jeremías habla igualmente de otro falso profeta que engañaba al pueblo (Jer 28,1; 5,1; 28,1ss; Zac 13,2). Siempre la ambición o la enfermedad hizo surgir este tipo de personas. Cristo hablará y profetizará varias veces su presencia con la tarea de «seducir» al pueblo (Mt 24,11.24; par.). En el N.T. se ve o anuncia la presencia de ellos (Act 13,6; 2 Pe 2,1; 1 Jn 4,2; Apoc 16,13; 19,20; 20,10; 2 Tes 2,2.3.8-12).

Esto podría ser un motivo más para separar del «camino estrecho» que lleva a la vida. Cristo previene al pueblo contra toda esta acción disolvente, que puede desorientar a las gentes a causa de los que suelen presentarse como conductores religiosos del pueblo. En los pasajes del «discurso escatológico» de Cristo (Mt 24,11.24; par.) se alude a un renacimiento o recrudecimiento específico del profetismo y seudomesianismo.

Pero aquí, si la doctrina tiene toda la estructura y perspectiva de un principio «sapiencial», toca directamente a los fariseos. No es

que los fariseos fuesen «profetas», pero lo eran en el sentido amplio de quienes creían ser los verdaderos intérpretes de las Escrituras y los Profetas, y ser, en consecuencia, los que enseñaban y actuaban sobre el pueblo como representantes de Dios: sus «profetas» *(pro-fari)*. La hipócrita austeridad de su vida, enseñando lo que no practicaban, «siendo por fuera sepulcros blanqueados», había hecho de ellos los rectores espirituales del pueblo. Y su prestigio ante éste era tal, que, según dice Josefo, lo que los fariseos dijesen «era aceptado al punto» por el pueblo, «aunque dijesen algo contra el rey o contra el sumo sacerdote» [23]. Pero ellos con sus «tradiciones» llegaron a «anular el precepto de Dios» (Mc 7,9) y, en su lucha antimesiánica contra el reino de Cristo, «ni entraban ni permitían entrar a los que querían entrar» (Mt 23,13).

Por eso Cristo previene contra los que quieren ser o presentarse como rectores espirituales del pueblo, y que «vienen a vosotros con vestiduras de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces». La expresión se alegoriza y apunta a los fariseos, descubriendo ese falso aspecto inofensivo y austero que ellos toman para acercarse a los que iban a formar en el rebaño del Buen Pastor, e incluso infiltrarse insidiosamente entre sus mismos seguidores (Mt 15,1-14; Mc 7,1.5ss; Mt 22,23.24ss; par.) y hacer así los estragos consiguientes a los que son por dentro «lobos rapaces».

Y no sólo previene teóricamente, sino que da también una norma infalible para discernirlos: «los conocerán por sus frutos». Y se insiste en la descripción, que es en la enseñanza, oscilándose la comparación hasta tener sugerencias de alegoría. En efecto, no «se cogen racimos de los espinos» o «higos de los abrojos». El árbol «bueno da frutos buenos». La comparación aparece también en otro pasaje de Mt (12,33-35), en donde se aplica abiertamente a los fariseos (Mt 12,24-34), lo mismo que en Lc, en el esquema del sermón de la Montaña, y en cuyo contexto parece que también se refiere a los fariseos (Lc 6,43-45).

Por eso, la comparación alegorizante, valiosa para todo el orden moral, apunta concretamente a los fariseos. Era la «hipocresía» de su vida lo que se acusa; no eran «árbol bueno», cuando tenían en su vida el cuadro moral tan negro que Cristo pinta (Mt 23,1-33). No sólo no lo eran en su vida privada, sino que tampoco lo eran como rectores religiosos del pueblo.

Es verdad que tenían una misión legítima en Israel: enseñar la Ley. En este sentido dice Cristo de ellos: «Haced y guardad lo que os digan»; mas al punto pone en guardia contra ellos: «Pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen» (Mt 23,3).

Pero, además, como conductores religiosos de Israel, dado su prestigio, su influjo era definitivo en el pueblo. Y los «frutos» que ellos producían como conductores de Israel eran malos, porque «atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros» (Mt 23,4), asfixiando con ello la vida religiosa de Israel; ya se lee

[23] JOSEFO, *Antiq.* XII 10,5.

en la *Mishna*, en el tratado Sanedrín, que «las decisiones de los escribas (lo que vale para gran parte de los fariseos) son más obligatorias que las de la *Thorá* (Ley)» [24]. Y con esta autoridad, les dice el mismo Cristo que llegaron en varios puntos a «anular el precepto de Dios para establecer vuestra tradición» (Mc 7,9; cf. Mt 15,4-9), lo mismo que, en general, insistiendo en el leguleyismo de la práctica religiosa venían a transformar el espíritu religioso en un materialismo formulista y ostentoso.

Mt inserta luego una sentencia (v.19) que ya fue utilizada por él en la predicación del Bautista (Mt 3,10; cf. Lc 3,9): «El árbol que no da buenos frutos es cortado y arrojado al fuego».

Estas formas pasivas—«es cortado», «es arrojado»—tienen por sujeto a Dios, según el uso frecuente de las mismas en la literatura rabínica [25]. Esta sentencia tiene un acusado valor alegorizante (Jn 15,6). Y «Mateo no ha querido hablar de estos malos árboles, con riesgo incluso de romper un poco el contexto, sin amenazar a los seudoprofetas con el castigo que les aguarda» [26].

El gran control contra estos seudoprofetas son los frutos. «Por los frutos, pues, los conoceréis». No basta presentarse con austeridad de vida espiritual, que puede ser hipocresía; ni ser espíritus celosos de la religiosidad, que puede ser soberbia calculada; ni basta darse por profetas de Dios, que puede ser falsedad; ni apelar incluso a maravillas, que pueden también ser fraudes humanos o diabólicos, como el mismo Cristo avisa en el discurso escatológico (Mt 24,24; cf. 2 Tes 2,9-12). El control definitivo son los «frutos».

Por eso, si el aviso de Cristo vale para una perspectiva universal, en su contexto va a prevenir contra la acción demoledora de los fariseos en su doble proyección: en su boicoteo al mismo sentido genuino de la Ley y los Profetas y a que no penetrase su doctrina del reino en el pueblo que lo escuchaba, impidiéndoles así ingresar en él.

g) *La sabiduría del verdadero discípulo. 7,21-27* (Lc 6,47-49; 13,25-27)

Si, como las anteriores perícopas, aparece igualmente desligada ésta inmediatamente de la precedente, también, como antes, tiene ésta una lógica vinculación al fondo de ella. Si los «falsos profetas» podían apartar a las gentes del «camino estrecho», también había otra causa fundamental de extravío ya ingresados en el reino en su fase terrena: la ilusión de uno mismo al pensar que, con sólo clamar y no observar los preceptos dados, ya se estaba en el «camino estrecho» que lleva a la vida escatológica. Era un funesto y fundamental error, contra el que previene Jesucristo.

Cronológicamente, este pasaje corresponde a una época más avanzada de la vida misionera de Cristo. Parecería suponer (v.22) la

24 *Sanhedrin M.* 10,4; BONSIRVEN, *Textes* n.1899.
25 STRACK-B., o.c., I p.443; II p.221.
26 LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.153.

misión de los apóstoles y discípulos, con la potestad que se les había conferido de hacer milagros (Mt 10,1.8; Mc 6,7.13; Lc 9,1.2.6; 10,1.9.17-20). En este caso, Mt adelantó la escena y la situó en esta perspectiva literaria, como un resumen final que iluminaba con su enseñanza toda la doctrina de Cristo agrupada por él en el sermón de la Montaña.

La perícopa consta de dos partes bien marcadas; la doctrina sobre la necesidad de poner por obra sus enseñanzas (v.21-23); la ilustración y confirmación de esta enseñanza con una parábola (v.24-27).

[21] No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. [22] Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor!, ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? [23] Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad. [24] Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, que edifica su casa sobre roca. [25] Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, pero no cayó. [26] Pero el que me oye estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena. [27] Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, y cayó con gran ruina.

LA DOCTRINA SOBRE LA VERDADERA SABIDURÍA DEL DISCÍPULO. 7,21-23

La doctrina que ahora va a enseñar Cristo no se limita a sólo estos casos doctrinales del sermón de la Montaña, sino a toda la enseñanza de Cristo sobre el reino, y cuya naturaleza exige ser enfocada conforme a este principio: hay que *escuchar* sus palabras y *ponerlas* por obra (v.24-26).

El Padre trazó un plan salvador para los hombres: es el reino de Dios. Tiene creencias y tiene preceptuadas diversas obras. ¿Quién «entrará en el reino de los cielos» en su fase definitiva, fase celeste? La respuesta se impone: «El que hace la voluntad de mi Padre». También aquí vale, con carácter personal, el control que estableció a propósito de los «falsos profetas»: que «el árbol se conoce por sus frutos». Y de tal manera esto es necesario, que el que sólo se limitase a una vida idealista, soñadora, de un simple romanticismo religioso, sin esfuerzos y obras, lo que Cristo sintetiza en «decir: ¡Señor, Señor!», ése «no entrará en el reino de los cielos». Esta actitud había sido ordinaria en Israel. Jeremías la había censurado fuertemente al pueblo, que decía: «¡Oh el templo de Yahvé! ¡Oh el templo de Yahvé!», queriendo confiar mágicamente en él, pero sin poner la conversión de la vida en la práctica de los mandatos de Yahvé (Jer 7,4ss).

Esta enseñanza de Jesucristo es la condena evangélica, abierta y terminante, de toda posición de tipo fe sin obras o de sola confianza—*fiducia*—en los méritos de Cristo, pero sin querer que es-

los méritos santifiquen las obras que hay que hacer para entrar en la fase celeste de su reino. Así dice Jesucristo que ingresa definitivamente en el reino el que «escucha mis palabras y las pone por obra» (v.24-26).

También, una vez más, Jesucristo llama a su Padre «mi Padre», en el sentido excepcional. Jesucristo, que abiertamente se confiesa en el Evangelio que es Dios (Mt 12,6.8; 11,27, etc,) y que, cuando habla de Dios, Padre de los hombres, lo denomina «Padre nuestro» o «Padre vuestro» o también «tu Padre», pero siempre en un sentido de contraposición diferencial con él, está expresando aquí, y éste debe de ser también el intento de Mt a la hora de la composición del evangelio, que Dios es su Padre en sentido propio y trascendente.

No sólo da Cristo este control de autenticidad para el ingreso definitivo en el reino, sino que también anuncia que «muchos» se encontrarán engañados por haber tenido «fe sin obras», que es «fe muerta» (Sant 2,1-26). Y esto será en la hora irremediable, pues se trata de lo que habrán de reconocer «en aquel día». La expresión, literariamente, procede del A. T. y tiene diverso valor «escatológico» (Is 10,20ss). En la literatura del Talmud viene a significar el período mesiánico, el mundo por venir. En este contexto significa el «juicio final», porque Cristo aparece aquí en su realidad de Juez del mundo, pues juzga una serie de acciones situadas en la perspectiva del ingreso en el reino en su fase final (v.21). Cristo, en consecuencia, aparece aquí como Juez supremo de la conducta de quienes, en este contexto, fueron «discípulos» suyos, ya que gozaron del carisma de los milagros (v.22), y que, según el Evangelio, fueron concedidos no sólo a los apóstoles, sino también a sus «discípulos» (Lc 10,1-9.17-20). Se trata aquí de algunos «discípulos» que estuvieron unidos a él, pero que no tuvieron una entrega plena a sus disposiciones (Jn 6,60-64).

Esta enseñanza que Cristo hace de sí mismo, presentándose como el Juez supremo del mundo, es de gran valor dogmático, aunque no es el único pasaje en que lo enseña el Evangelio (Mt 25,31-46; Jn 5,22.27).

En el mesianismo judío, el Mesías no tenía como atributo el ser Juez del mundo. Solamente aparece como Juez en el libro apócrifo de las parábolas de Henoc; pero ni aun así aparece ejerciendo funciones de Juez universal [27].

Cristo, rebasando en esta enseñanza toda la teología judía, se proclama Juez universal del mundo, mostrándose con ello con uno de los atributos de Dios reconocido como propio de la divinidad en el A. T. Es un procedimiento con el que Cristo se sitúa y se presenta en la esfera divina.

A prevenir y deshacer el engaño de los que no acuerdan sus obras con su fe, Cristo les presenta la perspectiva de unas obras incluso deslumbrantes, para decir las que son exigidas para cumplir la voluntad del Padre.

[27] VOLZ, *Jüdische Eschatologie* p.259ss; STRACK-B., o.c., I p.978; II p.465; IV p.878.1095.

Alegarán «muchos» de sus «discípulos»—aunque la enseñanza tiene una portada doctrinal universal, máxime en el enfoque «ético» de Mtg—que «profetizaron», que «arrojaron demonios» y que hicieron «muchos milagros», y todo esto hecho, además, por ellos «en nombre tuyo», como patente para ingresar en el reino.

La expresión «en tu nombre» lo mismo podría tener un valor instrumental (dativo instrumental), como si se operasen estos milagros y exorcizaciones por la invocación de su nombre (Act 19,13; cf. 3,6; Mc 9,38), o puede tener el valor de obrar por delegación o en representación suya (Mt 10,1).

Sin embargo, todas estas obras carismáticas que se aleguen como patente de amor a Dios no valen para su ingreso en el reino de los cielos. Sólo cuenta el amor con obras. Y estas obras carismáticas invocadas y aun hechas «en nombre» de Cristo no prueban ni significan ese amor que el Padre exige. Son dos líneas distintas. Una es el hombre que con su conducta ama o no ama a Dios, y la otra es una línea puramente instrumental en la que Dios utiliza al hombre como instrumento o delegado para un fin que se propone, pero que no significa amor al Padre en el instrumento—al menos todo ese amor que es la voluntad de Dios—, ya que Dios puede utilizar para esos fines lo mismo un ser irracional que incluso a los mismos demonios [28]. «Y Judas mismo, con sus proyectos de traición, ha hecho milagros en compañía de otros apóstoles...» [29].

Por eso, Cristo, «en aquel día», como Juez supremo del mundo, dará sentencia definitiva sobre estas conductas que, «oyendo» sus palabras, no las pusieron «por obra»: no entrarán en el reino. «Yo entonces les diré: Nunca os conocí».

La enseñanza de Cristo es de una portada dogmática de gran valor. Cristo se muestra aquí con una grandeza excepcional: *Puerta* del cielo y Juez del mundo.

La ilustración y confirmación parabólica de esta enseñanza. 7,24-27

Con una parábola en dos imágenes ilustra Cristo y confirma la enseñanza propuesta. El tema es comparar para ilustrar en el orden moral: «el que escucha mis palabras y las pone por obra» o, al revés, «el que oye mis palabras y no las pone por obra».

El primer caso, el que «oye» y «practica», es semejante a un varón «prudente» *(phrónimos)*. La palabra griega se contrapone a «necio» *(morós)*, en el sentido aquí de ligero. Y significa el primero, más que sabio, el que tiene un gran sentido práctico [30]. Es la palabra que conviene a la descripción que de la obra práctica de este hombre va a hacerse.

Es el que edificó su casa sobre roca. Y con un clímax descriptivo se dice que cayó la lluvia; luego vinieron los torrentes, y, por

[28] S. TH., *Sum. Theol.* 2-2 q.172.
[29] SAN JERÓNIMO: ML 26,58; cf. Mt 10,1.
[30] ZORELL, *Lexicon* col.1416.

último, se desencadenó un viento furioso. Pero la casa, como estaba bien cimentada, no «cayó»: resistió la tormenta.

En contraposición se compara con la misma imagen al que «oye» —recibe—las palabras de Cristo sobre el reino, pero no las pone por «obra», a un hombre necio, «imprudente» *(morós)* que construye una casa.

Pero ésta la cimentó sobre una base movediza o arenosa, ya que el término griego usado *(ámmon)* puede significar las dos cosas (Ex 2,12; Gén 13,16; Jue 7,12; Heb 11,12; Apoc 20,8). Y así cimentada, se hace la descripción de la tormenta que va a caer sobre ella: cayó la lluvia, ésta formó torrentes, reblandecieron la base arenosa y movediza en que se asentaba, y, por último, se desencadenó el viento, y, al descargar fuerte ímpetu sobre aquella casa, ésta, sin base firme, no pudo resistir la presión del viento y se cuarteó y cayó con gran ruina.

La descripción de Mt no solamente es literariamente bella, sino que refleja exactamente el medio ambiente palestino [31].

En la literatura rabínica se encuentran imágenes más o menos semejantes, pero sin el realismo y belleza de la parábola de Cristo, para tratar la cuestión del saber y practicar, tema muy discutido entre los mismos rabinos, hasta el punto de dudar sobre qué fuese preferible. Así se lee en el *Siphré* sobre el Deuteronomio: «Qué es más grande, ¿el estudio [de la Ley] o la práctica? Rabí Tarphim: La práctica es más grande. Rabí Aqiba: El estudio es más grande» [32].

Sobre 120, Eliseo bar Abuya decía: «Aquel que hace muchas obras y estudia mucho la Ley, ¿a qué se puede comparar? A un hombre que da a su obra un *cimiento de piedras* y construye por encima con ladrillos cocidos al sol; sobreviene una gran inundación que asedia el edificio por todas partes, pero no conmueve las piedras sólidas de su lugar. Pero aquel que no hace ninguna obra buena, aun estudiando mucho la Ley, ¿a qué se puede comparar? A un hombre que en su obra pone primero los ladrillos y después las piedras; basta una pequeña inundación para que todo se desplome en seguida» [33].

La imagen es una parábola; sus elementos no tienen un sentido metafórico preciso, alegórico. Su «descriptio typi» sólo tiende a ilustrar genéricamente la idea central de los que «oyen» la palabra de Cristo y luego la «practican» o «no la ponen por obra». Pero sin matizarse, ni sugerirse, ni ser fácilmente alegorizables los diversos elementos que la integran. Por eso, toda precisión o matiz en este sentido no pasa de ser una alegorización subjetiva por «acomodación».

Este es el valor que tienen las diversas exposiciones y alegorizaciones que de la misma se hicieron en la antigüedad cristiana.

Para unos, la «lluvia», los «vientos» y los «ríos» tenían su interpretación precisa. La *lluvia* eran las tentaciones carnales; los *ríos,* las

[31] WILLAM, *La vida de Jesús,* ver. esp. (1940) p.222-223; VOSTÉ, *Parabolae...* (1933) II p.767 y n.1.

[32] BONSIRVEN, *Textes* n.287; cf. o.c., p.728, Index Analytique-Lexique, «Etudes et moeurs».

[33] STRACK-B., o.c., I p.469.

tentaciones de avaricia; los *vientos* designaban alegóricamente las tentaciones de vanagloria y soberbia. Otros autores pensaban que con estas tres imágenes se expresaban, alegóricamente, todas las aflicciones, penas y calamidades de la vida. Para otros designaban, indeterminadamente, todos los géneros de tentaciones. Hasta un autor pensó ver en ello la más terrible tormenta de todas: el día del juicio final [34].

Pero todo ello, como se ha visto, no pasa de ser simples «acomodaciones», porque la imagen no es una alegoría, sino una *parábola.* Y en la que el término de comparación, lo que se quiere ilustrar y comparar, está dicho expresamente por el mismo Cristo: «Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, *será semejante a...»* (v.24-26). Por tanto, no se trata de decir lo que son la «lluvia», los «ríos», el «viento», sino que éstos son elementos que vienen a ilustrar el tema que Cristo propone.

h) *La reacción de las turbas ante estos discursos. 7,28-29*

Mt, después de terminar este sermón de la Montaña, sintetiza al final del mismo la impresión que causó en las turbas. Y, aunque esta impresión, parte se refiere a los discursos de este sermón y parte a los otros discursos agrupados lógica y literariamente aquí por él, a todos afecta la conclusión, porque fue ésta una reacción ordinaria en las turbas ante la actitud *doctrinal* de Cristo en otras ocasiones (Mc 1,22; Lc 4,22.32). Mt destaca aquí esta admiración de las turbas ante Cristo, no por los milagros, sino por la enseñanza que daba y por la autoridad con que la daba.

Pero es además una frase, por su fondo, estereotipada de Mt, con la que cierra estas grandes secciones de los cinco grandes discursos de Cristo.

> **[28] Cuando acabó Jesús estos discursos, se maravillaban las muchedumbres de su doctrina, [29] porque les enseñaba como quien tiene poder, y no como sus escribas.**

Las turbas se «admiraban» de su «doctrina». Varias veces se recoge en los evangelios esta impresión causada sobre las muchedumbres: una fuerte admiración. La persona de Cristo irradiaba una majestad que se imponía (Lc 4,28-30). A veces se admiraban las multitudes de la «palabra» de Cristo, que con «autoridad» expulsaba demonios (Lc 4,36). Pero no es éste el motivo que se da aquí, sino que es precisamente «su doctrina», la cual la enseñaba «como quien tiene autoridad, y no como sus escribas», y algunos códices añaden también a los fariseos [35].

El procedimiento didáctico de los escribas y doctores era todo lo opuesto a la enseñanza de Cristo.

En la mentalidad rabínica de interpretación de la Ley, la auto-

[34] SIMÓN-DORADO, *Praelect. biblicae N. T.* (1947) p.556 n.386.

[35] NESTLÉ, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 7,29.

ridad venía fundamentalmente de dos cosas: de haber sido discípulo de algún rabino, de haber recibido de él la «tradición» y de haber sido *oficialmente* autorizado, mediante la imposición de manos, para enseñar en Israel. En este sentido recoge San Juan la sorpresa, seguramente insidiosa, de grupos judíos sobre Cristo. «¿Cómo es que éste, no habiendo estudiado, sabe letras?» (Jn 7,15); y del argumento de *autoridad* de la «tradición», que se decía venir de Moisés y contener revelación divina, y a la que daban más autoridad que al mismo texto sagrado [36] y cuya interpretación, sea de la Ley escrita u oral, la hacían insertando, insípida y prolijamente, en sus enseñanzas, los dichos de otros rabinos célebres, y que se consideraban tan obligatorias como la misma Ley [37]. La Mishna y el Talmud son un enorme almacén de ellos.

Frente a toda esta mecánica «tradición» aparece Cristo enseñando en Israel con un carácter del todo nuevo. No solamente no sigue el formulismo ritualista de los rabinos—letanía de sentencias, aforismos, opiniones, leyendas, etc...—; no solamente no basa su enseñanza en esa mecánica «tradición» rabínica, como hacían los doctores y rabís; sino que aparece hablando en nombre propio: «Habéis oído que fue dicho: «Ojo por ojo...; pero yo os digo...» (Mt 5, 38,39, etc.).

Además censura la interpretación, tantas veces insoportable, de los mismos rabinos (Mt 23,4), incluso en los preceptos más sagrados. «No se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27).

Y, sobre todo, se pone en la misma línea de la autoridad legislativa del texto sagrado. Pues legisla en nombre propio, y añade preceptos y hace interpretaciones, por su autoridad, al mismo legislador mosaico. Así, frente a lo que «habéis oído que fue dicho a los antiguos», o sea, lo que oyeron en las lecturas sinagogales que había sido dado por Moisés como Ley de Dios, él contrapone y sobrepone su autoridad: «Pero yo os digo...», y enseña la legislación auténtica, plena, nueva, que ha de regir.

Por eso, ante todo este ambiente, la actitud de Cristo, como maestro, era excepcional. No se apoyaba en la *autoridad* de la «tradición», como los rabinos, para enseñar su doctrina sobre la Ley, sino que se apoyaba en su *propia autoridad*.

Cristo, que no había sido discípulo de ningún rabí ni había recibido esta investidura oficial por la Sinagoga (Jn 7,15), se presenta como verdadero Maestro y con autoridad propia. Por eso no utilizaba los dichos de los rabinos, para encuadrarse en la *legalidad* de aquella «tradición»—casuística y problemática—, sino que *decide* por sí. La expresión recogida por el evangelista, que enseñaba «como *el que tiene autoridad*» y «no como sus escribas», hace ver la fuerte contraposición que se establece, y que impresionaba a las turbas sobre esto: él tenía autoridad; los escribas no tenían autoridad. Por eso, teniéndose en cuenta los datos sacados de la Mishna y el Talmud, se ha escrito a este propósito: «Aquel que da el poder es Dios. Las palabras «como teniendo poder» han de completarse así: *Y que lo tiene de Dios*» [38].

[36] *Sanhedrin* 11,3.
[37] *Aboth* 3,11; 5,8; cf. 15,2ss; Mc 7,5ss.

Por tanto, no era precisamente la impresión que Cristo causaba en las turbas la de una persona de gran reciedumbre moral y que enseñase, además, sobre la Ley sin recurrir a los «dichos» de los antiguos rabinos, indicio de una mente y penetración privilegiadas, sino que irradiaba la impresión de tener una autoridad divina en su enseñanza.

Como es lógico, ya que es idéntica la línea de conducta, era la misma impresión que los otros evangelistas recogen y transmiten en otras ocasiones. Mc dirá esto mismo del efecto que causó predicando en la sinagoga de Cafarnaúm: «Se maravillaban (los oyentes) de su doctrina, pues enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas» (Mc 1,22; cf. Lc 4,32,22). Y Juan recoge igualmente esta impresión cuando van a prender a Cristo: «Volvieron, pues, los alguaciles a los príncipes de los sacerdotes y fariseos, y éstos les dijeron: ¿Por qué no le habéis traído? Respondieron los alguaciles: Jamás habló hombre alguno como este hombre» (Jn 7,45).

Eran destellos de aquel poder del cual, después de la resurrección, dijo a sus discípulos: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), por lo que les envió a predicar y a bautizar por todo el mundo, enseñando lo que él les había mandado.

Además, en el ambiente en que se movía, al dictaminar por su autoridad sobre el mismo legislador de Israel, prescindiendo del argumento de entronque con la «tradición» rabínica, se estaba proclamando con ello el Mesías. Precisamente la samaritana refleja lo que era creencia en el ambiente, al decir: «Yo sé que el Mesías está para venir y que, cuando él venga, nos hará saber todas las cosas» (Jn 4,25) que se disputaban entre samaritanos y judíos, lo mismo que los puntos oscuros en la Ley. Y ésta es la actitud de Cristo. Con su conducta se está proclamando el Mesías.

CAPITULO 8

Es notable el contraste entre los capítulos 5, 6 y 7 de Mt con los 8 y 9 del mismo evangelista. En los tres primeros—sermón de la Montaña—recogió enseñanzas y discursos de Cristo, mientras que en estos otros dos capítulos va a exponer, salvo pequeños paréntesis, una agrupación de milagros, muchos de los cuales están situados por los otros sinópticos en momentos históricos distintos. Es manifiestamente intencionada esta sección, en que así se agrupan milagros. No es esto más que parte del procedimiento sistemático y de tesis del evangelio de Mt.

Después que Mt presentó a Cristo como «legislador» de la Nueva Ley, al agrupar ahora aquí dos capítulos de milagros, sin más unidad que la geográfica de haber sido realizados en Galilea, quiere

[38] STRACK-B., o.c., I p.470.

demostrar y rubricar con ello el poder mesiánico de Cristo, conforme al pasaje de Is c.53, uno de cuyos versículos cita como confirmación de ello (Is 53,4), y también se ve, sin duda con carácter secundario, cómo realiza con obras benéficas la insistente caridad que predicó para con el prójimo. Y así, aparece éste atendido y beneficiado por Cristo en las situaciones más diversas y en las más diversas enfermedades o peligros.

En este cuadro de Mt sobre el poder taumatúrgico de Cristo se ve a éste imperando y curando enfermedades de alma y cuerpo a judíos y gentiles; manda a los elementos y a los demonios; cura lepra, parálisis, fiebres, flujo de sangre, ciegos y un mudo; hasta resucita a una muerta; cura tocando o mandando, directamente y a distancia. Y hasta se cura por tocarle, casi por sorpresa.

Es el gran comentario apologético a las palabras de Cristo que transmite Mt y, a su vez, con alusión a la obra benéfica del Mesías (Is 35,5; 61,1). Cuando el Bautista le envía emisarios a preguntarle si es él el Mesías que ha de venir o han de esperar a otro, él les responde: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Mt 11,5; Lc 7,21.22). Y con ello rubrica su obra.

Algunos autores pensaron que esta selección de milagros hecha por Mt, en parte es debida a su gusto personal de poner cifras convencionales (Mt 1,17) y números sagrados (Mt 10,2); así creen que el número concreto que aquí usa de milagros, que ellos fijan en diez, es debido a que este número es un número sagrado. Y para confirmarlo citan el tratado de las *Sentencias de los Padres (Pirqé Aboth)*, en el que se hace la apología de este número [1].

Sin embargo, esta hipótesis, ni aun basada en un esquema que tomase por fundamento el número diez, no es verdadera. Pues el número de milagros citados aquí por Mt no es de 10, sino de 13, o de más, según se interpreten como un solo milagro literariamente, la curación de dos ciegos (Mt 9,27-31) y dos relatos en los que globalmente se dice que fueron curados «muchos» (Mt 8,16; 9,35). Pero, aun en la forma más reducida, salen 13 grupos de milagros. No es, pues, el número diez el que fue tomado por base de este esquema.

El capítulo 8 de Mt se divide de la siguiente manera: *a)* curación de un leproso (v.1-4); *b)* curación del siervo de un centurión (v.5-13); *c)* curación de la suegra de Pedro (v.14-15); *d)* curación de muchos (v.16-17); *e)* condiciones de los seguidores de Jesús (v.18-22); *f)* calma milagrosamente una tempestad en el mar (v.23-27); *g)* curación de dos endemoniados (v.28-34).

[1] *Pirqé Aboth* V 1-6; Bonsirven, *Textes* n.33-35.

a) *Curación de un leproso. 8,1-4* (Mc 1,40-45; Lc 5,12-16)

El primer milagro que Mt relata en este capítulo es la curación de un leproso. La introducción histórico-literaria al mismo es vaga. Esto haría, de no tener el relato más preciso de Lc, situar este relato en una geografía y cronología inexactas, a causa de un espejismo creado en el lector por efecto del modo que tiene de narrarlo Mt. Es un caso de desplazamiento geográfico y cronológico hecho por Mt en orden a su agrupación aquí, en el esquema de su evangelio de tesis.

> **[1] Como bajó del monte, le siguieron muchedumbres numerosas, [2] y, acercándose un leproso, se postró ante El, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme. [3] El, extendiendo la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. Y al instante quedó limpio de su lepra. [4] Jesús le advirtió: Mira, no lo digas a nadie, sino ve a mostrarte al sacerdote y ofrece la ofrenda que Moisés mandó, para que les sirva de testimonio.**

Al final del sermón de la Montaña, dice, «le siguieron muchedumbres numerosas». Pero supone que el milagro fue después de haber ya bajado. Parecería, a primera vista, que tuvo por marco las «muchedumbres numerosas» que le siguen después que bajó del monte. Pero no es más que efecto del procedimiento de yuxtaposición usado. Pues el milagro se hace estando Cristo «en una ciudad».

El enfermo era un «leproso». Lc lo describe diciendo que estaba «lleno de lepra». Entre los antiguos médicos se usa frecuentemente la forma «lleno» para hablar de diversas enfermedades, pero no se encontró dicho de la lepra [2]. Acaso sea un matiz del médico Lucas para indicar la gravedad de este leproso: lo era de manos, pies, rostro; todo mostraba los estigmas de tan terrible enfermedad, en contraposición a la que sólo era en la piel o como el que era declarado sólo «leproso en la cabeza» (Lev 13,44).

La enfermedad de la lepra tenía una triple repercusión en el que la padecía: corporal, social y religiosa.

«*En cuanto al cuerpo.*—Son invadidos los miembros, unos tras otros, con atroces padecimientos físicos y morales. Este estado puede durar bastantes años, ya que los órganos esenciales no son acometidos sino gradualmente. Los leprosos viven, pues, muriendo. Y lo más horrible del caso es que su mal es incurable, como lo sospechaban ya los antiguos hebreos (2 Re 5,7). De aquí que los rabinos mismos, que para todas las enfermedades recomiendan remedios, ninguno indican para el leproso.

En el orden social.—Como este mal era gravemente contagioso, había ordenado el legislador hebreo rigurosísimas disposiciones para aislar, en cuanto fuera posible, a los que de ella estuvieran acometidos. Una vez comprobado tras diligente examen la existen-

[2] Hobart, *The medical language of S. Luke* (1882) p.5.

cia de la terrible enfermedad, eran declarados legalmente impuros y apartados de las ciudades. Para darse a conocer desde lejos, tenían que llevar vestidos desgarrados, ir con la cabeza desnuda, cubierta la barba con un velo, y advertir de su proximidad a los pasajeros, gritando: *Tamé, tamé*, «Impuro, impuro». Así desamparados, convertíanse en parias de la sociedad, quedando reducidos las más de las veces a mendigar. Para hacer su vida más tolerable, solían reunirse en pequeños grupos y ponían en común sus miserias.

En el orden religioso.—No eran los leprosos propiamente excomulgados entre los judíos. Permitíaseles asistir a las ceremonias del culto en las sinagogas, pero en condiciones hasta humillantes: debían entrar los primeros, salir los últimos y colocarse en lugar aparte. Pero el concepto que generalmente se tenía de las causas de su enfermedad no era sino para aumentar su desconsuelo. Dábase por cosa averiguada que mal tan terrible, conforme a la interpretación material de la Ley, tenía que ser castigo de Dios, merecido por grandes pecados (Núm 12,9-15; 2 Re 15,5; 2 Crón 26,19-21). De ahí viene el nombre hebreo de la lepra: *tzara'at*, «golpe» dado por Dios, «azote divino» [3].

Sin embargo, y como era natural, la lepra en la antigüedad no podía tener el diagnóstico preciso actual. Como lepra propiamente dicha se incluían otras numerosas enfermedades de la piel.

Prueba de cómo se incluían bajo el nombre de lepra diversos tipos de enfermedades de la piel es lo que se dice en la legislación judía (Lev c.13 y 14), lo mismo que los casos que se consideran de posible curación. Tal la curación de «Simón el leproso» (Mt 26,6; Mc 14,3) [4].

El caso de curación de este «leproso» que registran los tres sinópticos debía de ser un caso grave y con señales bien visibles de la enfermedad. Lucas lo resalta al decir que estaba «lleno de lepra». Separado de la sociedad, viene a Cristo como a remedio ya único.

Aunque algunos leprosos, que no eran recluidos [5], tenían que vivir aislados, se les permitía, no obstante, venir a las ciudades a pedir limosna y socorro a los suyos, pero tenían que hablar a las personas a «cuatro codos» de distancia. La exactitud precisa de esta medida es discutida [6]. Así tuvo conocimiento de la fama de los milagros de Cristo.

El «leproso» se le acercó, seguramente sin mantener las prescripciones rabínicas de los «cuatro codos» de distancia, ya que le llevaba la fe en quien podría curarle, y lo que supone el texto de los tres sinópticos, al «extender» Cristo la mano y «tocarle» para curarle. La escena era en una «ciudad» (Lc).

[3] SCHÜRER, *Geschichte der jüd. Volkes* II p.451; EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus* (1901) p.494-495; FILLION, *Vida...*, ver. esp. (1942) II p.22-222.

[4] Sobre el tema bíblico de la lepra, cf. A. MACALISTER, art. «Leprosy», en HASTINGS, *Dictionary of the Bible* III 95-99; *Dict. de la Bibl.* IV col.176-177. Sobre la doctrina de los judíos sobre la lepra y los leprosos, STRACK-B., *Kommentar...* IV p.741-763.

[5] BONSIRVEN, *Textes* n.2435.2438.

[6] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.* ver. it. (1932) I p.209-210.

Llegado ante Cristo, «se postró» delante de él (Mt), «de rodillas» (Mc) y sobre «su rostro» (Lc) en tierra, conforme al uso judío [7].

Y Cristo no lo apartó de sí. Algunos rabinos llegaron en esto a extremos increíbles de inhumanidad. Unos huían de ellos sólo al divisarlos; otros incluso les arrojaban piedras, ufanándose de ello, para así apartarlos del camino y no contaminarse «legalmente» [8].

Así postrado ante Jesús, con el rostro en tierra, la voz del leproso se alzó hacia el Señor, levantando acompasadamente también sus brazos y sus ojos, lo que viene a sugerir Mc al decir del leproso que se le postraba *(proskinei)*, diciendo: «Si quieres, puedes limpiarme», término este último con el que se caracterizaba la curación de la lepra. La fe del leproso en el poder de Cristo es muy grande: sólo tiene que querer. Había oído su obra de taumaturgo, y le llevaba la fuerza de la necesidad y de la esperanza.

Y, ante aquella estampa de fe y dolor, Cristo, compadecido de él, extendió su mano, le tocó y le dijo: «Quiero, sé limpio».

Al extender Cristo su mano, se pensaría, naturalmente, que es para «tocar» al leproso al que cura. Sin duda es verdad. Pero debe de haber énfasis en la expresión, ya que era un rasgo bastante ordinario en aquella psicología imperativa de Cristo (Ex 7,19). En Cristo era éste un gesto de imperio como lo iba a ser su voz. Y, extendiendo su mano, «tocó» al leproso. La Ley (Lev 15,7) declaraba impuro al que tocase a un enfermo, máxime si era leproso. Pero Cristo le «toca» para curarle. No podía contagiarse de esta enfermedad ni contraer impureza legal el que curaba las enfermedades y el que era «Señor del sábado» (Mt 12,8) y de toda la Ley. Y, con su mano extendida y puesta, verosímilmente, sobre la cabeza del leproso, le imperó a la enfermedad que le dejase. Y «al instante —resaltan los tres evangelistas—«desapareció» la lepra y quedó limpio» (Mc).

Aquel pobre desgraciado que estaba «lleno de lepra» (Lc), con su figura deformada, monstruosa, acaso con trozos de carne que habían sido carcomidos y caídos; con su piel verdosa y rugosa; ante aquella palabra de Cristo, al punto quedó curado y limpio. Las deformidades desaparecieron; la piel quedó tersa y con el color de hombre; los tejidos se regeneraron y se enderezaron; la carne desaparecida volvió, y el ¡monstruo! fue hecho otra vez ¡hombre!

Se comprende fácilmente la sorpresa, la gratitud, la reacción de aquel hombre que tenía tal «azote», al verse de nuevo limpio, justificada su inocencia y hábil para volver a la sociedad y a su hogar. La explosión apuntaba. Y, ante ello, Cristo le ordena que no diga nada a nadie. Mc matizará que esta orden de Cristo le fue hecha «con fuerte conmoción de ánimo» (Jn 11,33.38), lo que aquí ha de traducirse o «con severidad» o «con imperio».

Esta prohibición de Cristo hace suponer, o que están los dos solos, o que se realiza el milagro ante un círculo muy reducido, que

[7] STRACK-B., *Kommentar...* I p.78; cf. Mt 26,39.

[8] EDERSHEIM, *Life and Times of Jesus* (1901) I p.493.

no compromete el peligro de divulgación, en cuya medida de precaución pone al leproso curado [8*].

Pero, además de ordenarle que no lo divulgue, «lo hizo salir» (Mc), sin duda de la casa donde se realizó el milagro, para ir a cumplir la Ley de Dios ante los casos de curación de lepra. ¿Qué busca Cristo en esta *prohibición* y con este cumplir la Ley, presentándose en el templo a los sacerdotes, que estaban encargados de juzgar estos casos?

Esta prohibición ante los milagros, que Cristo, en alguna ocasión, él mismo manda darlos a conocer (Mt 11,4.5.6; par.), y en otras omite, tiene aquí un objetivo claro. Sabe la reacción de gratitud y entusiasmo de este leproso oriental, y sabe que, si lo divulga, se iban a inflamar las turbas en aquel ambiente de sobreexcitación mesiánica, lo que podía hacer intervenir intempestivamente al sanedrín (Jn 1,19-20) o incluso a la misma autoridad romana, forzando a Antipas a obrar directamente, con los peligros consiguientes de limitaciones de Roma al poder judío. Es, por tanto, el mismo Cristo el que contribuye a que no se boicotee ni adelante su «hora». Si la manifestación de su cura a los sacerdotes se hace sólo reglamentariamente, al alejar al leproso curado de aquel primer momento y de aquel ambiente galileo, excitable, remitiéndolo a Jerusalén, se retrasaba y amortiguaba el peligro de una conmoción en las peligrosas turbas galileas.

En el Levítico se exponen ampliamente las reglas para el diagnóstico, el rito y el sacrificio que ha de ofrecerse por la «purificación» de esta enfermedad (Lev 14,1-32).

El sacerdote, como persona más ilustrada, podía valorar mejor los síntomas de aquella lepra codificada, y con sus reglas, recogidas de una larga experiencia, certificar la curación y ejercer así una higiene preventiva social. Es probable que incluso se proveyese al curado de un certificado que pudiese mostrar como garantía de su reintegración religioso-social a la comunidad de Israel.

Pero el texto añade una frase que crea dificultad en valorar su sentido preciso. Según el texto en los tres sinópticos, ha de hacerse la ofrenda prescrita por Moisés «para que les sirva de testimonio *a ellos*». ¿Quiénes son estos *ellos?*

Para ciertos autores, este «a ellos» se referiría *a los sacerdotes.* Sería, pues, un testimonio del miraculado para los sacerdotes que viesen el milagro que en él había realizado Jesús de Nazaret.

Sin embargo, no parece que sea éste el sentido directo. El sentido natural del texto, basándose no en la palabra, sino en el concepto de lo que a este propósito se dice en el Levítico (Lev 14,1-32), es que éste era un «testimonio» de la curación en forma de sacrificio a Dios, ya que es lo que prescribió Moisés y que es a lo que aquí se refiere.

Pero, en este caso, ¿a quién se refiere la forma plural «a ellos»? En realidad, el término usado es «a ellos mismos» *(autois)*. El sujeto anterior al que puede referirse éstos «mismos», literariamente no hay otro que «al sacerdote», en singular, lo que no es otra cosa que reflejo literario de la redacción del Levítico, donde se manda presentarse «al sacerdote» (Lev 14,1, etc.). Por eso, o se trata de una concordancia «ad sensum», ya que, en realidad, el «testimonio» había de ser para el «corpus sacerdotale», o se incluye en este plural el testimonio que se hacía a Dios, con la ofrenda, y al sacerdote, por la parte que a él le correspondía en este diagnóstico y en la ofrenda del sacrificio. Pues el texto dice: «Ve a mostrarte al *sacerdote* y ofrece la *ofrenda* que Moisés mandó, para que les sirva de testimonio».

[8*] Sobre el «secreto mesiánico», cf. *Introducción al evangelio de Mc.*

Aunque el objetivo directo de enviar a este leproso a Jerusalén fuese cumplir lo preceptuado en la Ley, no podría ser tampoco ajeno al deseo iluminador de Cristo el enviar un rayo más de luz mesiánica a aquellos sacerdotes, para hacerles ver que había surgido un taumaturgo entre ellos, en los días en que el cetro ya no estaba en manos de Judá (Gén 49,10), y curando enfermos de todo tipo, lo que era una señal de la obra del Mesías (Is 5.35,5; 61,1). Esto debía hacerles pensar, máxime ante el halo de milagros con que se presentaba. Se debían haber hecho la reflexión que el mismo Cristo mandó hacer a los enviados del Bautista: «Los ciegos ven, los cojos andan, los *leprosos* son purificados... Y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí» (Mt 11,5-6). No sólo no escandalizarse, sino que se viese el significado de aquella luz que él irradiaba y que a ellos venía. Pero el leproso curado comenzó a pregonar su curación, creando dificultades a Cristo para venir públicamente a las ciudades. Por lo que se retiraba a lugares desiertos. Pero aun allí venían las gentes. Mas también tenía por finalidad en estos retiros el darse a la «oración» (Lc).

Mt no dice nada más de este episodio. Mc añade un complemento (Mc 1,45; Lc 5,15-16).

b) *Curación del siervo de un centurión. 8,5-13* (Lc 7,2-10)

Este milagro es relatado por Mt y Lc. Sin embargo, hay algunas diferencias redaccionales de importancia, que han hecho a algunos plantearse el problema de si eran dos relatos distintos de curaciones semejantes. Pero, manifiestamente, se trata del mismo, como se ve en el análisis.

> **5 Entrado en Cafarnaúm, se le acercó un centurión, suplicándole 6 y diciéndole: Señor, mi siervo yace en casa paralítico, gravemente atormentado. 7 El le dijo: Yo iré y le curaré. 8 Y respondiendo el centurión, dijo: Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo: di sólo una palabra, y mi siervo será curado. 9 Porque yo soy un subordinado, pero bajo mí tengo soldados y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace. 10 Oyéndole Jesús, se maravilló, y dijo a los que le seguían: En verdad os digo que en nadie de**

Israel he hallado tanta fe. [11] Os digo, pues, que del oriente y del occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, [12] mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes. [13] Y dijo Jesús al centurión: Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquella hora quedó curado el siervo.

El milagro es situado por los dos evangelistas después del sermón de la Montaña, y si Lc sitúa más cronológicamente este sermón, el milagro no debe de haberse realizado mucho después, a juzgar por el lugar literario que le asigna Lc.

El lugar donde se realiza es Cafarnaúm. Aquí tenía Cristo, desde hacía ya mucho tiempo, su domicilio (Mt 4,13).

Había allí un centurión, que, seguramente, vivía allí, como se desprende de los favores que había hecho a los habitantes de esta ciudad (Lc v.4-5). El centurión en la milicia romana mandaba 100 hombres [9].

Podría extrañar el que este centurión esté en Cafarnaúm, donde no había guarnición romana. Ciertamente no era judío (Lc 7,5). Probablemente era romano, y debía de estar a las órdenes de Herodes Antipas, el cual parece que tenía su pequeño ejército compuesto, como el de su padre Herodes el Grande, de tropas mercenarias y extranjeras, conservadas también por Arquelao, y organizadas al modo romano [10]. Es, pues, muy natural pensar que el ejército de Antipas fuese de tropas no judías y organizadas al modo romano.

Así en Cafarnaúm tenía una centuria, y a su frente este centurión. Cafarnaúm era un buen centro comercial. Y se sabe que, a veces, los centuriones eran también ocupados en otros menesteres no militares.

Este centurión aparece como un admirador de la religión judía, señal de que era gentil. Los jefes de judíos de la ciudad dicen de él que «ama a nuestro pueblo», y buena prueba de ello es que los había levantado la sinagoga (Lc). No es infrecuente ver la conducta honrada de estos «centuriones» romanos en el medio ambiente neotestamentario (Mt 27,59; Act c.10).

El centurión tenía un «esclavo, al que amaba mucho» (Lc). Había caído enfermo de «parálisis», posiblemente una hemiplejía. La enfermedad había entrado en una fase muy crítica, pues «estaba próximo a la muerte» (Lc). Esto explica muy bien la conducta de urgencia y solicitud que el centurión tiene por su esclavo. En esta circunstancia llegó Cristo a Cafarnaúm. Y a él acude el centurión.

Pero es aquí donde comienza la divergencia entre los dos evangelistas, y que es la principal objeción que hace a algunos pensar en dos relatos distintos.

Mt dice (v.5-6) que el mismo centurión «se le acercó» a Cristo suplicándole que curase a su siervo. En Mt, la forma «se acercó» puede ser, como lo es frecuentemente, un simple recurso literario.

[9] Sobre la constitución del ejército romano, cf. DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiq. graec. et rom.*, palabra «Centurion»; *Dict. Bibl.* I col.994-997.
[10] JOSEFO, *Antiq.* XVII 8,3.

Lc, en cambio, dice que el centurión «envió algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese para salvar a su siervo». Y cuando ya Jesús venía y estaba cercano a la casa del centurión, fue cuando éste, en una segunda embajada, le envió «algunos amigos».

Sin embargo, el fondo y la trama fundamental de los dos evangelistas es la misma; no se puede dudar que se trata de un mismo relato. Es, por tanto, en función de él, cómo hay que explicar la diferencia por adición u omisión en ambos.

San Agustín, en su obra *De consensu evangelistarum*, proponía ya como solución que lo que se hacía por medio de otros, vulgarmente, se puede decir personalmente de aquel que los envía [11]. Así, lo que en Lc sería una referencia histórica detallada de la escena, en Mt se lo condensaría y atribuiría personalmente, conforme a su procedimiento sintético, al centurión que los enviaba.

Lo que sí se nota es que el relato de Mt tiene un carácter más personal, más directo. Se comprenden bien las palabras del centurión en boca suya (Mt), pero parecen menos naturales, con un carácter tan personal, en boca de sus «amigos» (Lc). Pero si son las que pone en boca de estos «amigos», ¿por qué omite él o su catequesis el presentar en escena, y pronunciando sus hipotéticas palabras propias, al centurión? Parece que Lc pone en boca de estos «amigos» las palabras pronunciadas personalmente por él [12]. Pero se explica mejor que Mt, conforme a su procedimiento usual, que tiende a abreviar y a prescindir de las cosas más accidentales, vaya a la sustancia de los hechos. Esto explicaría bien el que Mt hubiese omitido estas dos embajadas. En todo caso, no deja de ser de posible interés la solución que proponía San Juan Crisóstomo: «Es verosímil que, después que [el centurión] envió a los amigos, hubiese venido él mismo» [13]. Psicológicamente sería muy verosímil que, a pesar de lo que se dice en Lc, al ver llegar a Jesús a su casa, fuertemente impresionado, saliese él mismo a su encuentro, y allí fuese donde pronunciase las palabras tan acusadamente personales de su fe y de su confianza en el poder de Cristo [14].

Y el centurión expresa a Jesús su pensamiento con una comparación «a fortiori». Si yo, que soy un subordinado a una autoridad superior, a pesar de ello tengo, a mi vez, a mis órdenes soldados, a los que les mando con imperio y me obedecen, hasta el punto de no tener más que decir a uno: «Haz esto, y lo hace», ¡cuánto más podría hacer Cristo en el orden de lo trascendente! La fe del centurión supera a la misma de Marta, la hermana de Lázaro, que ponía más la curación de su hermano en la oración intercesora de Cristo que en el poder de que él estaba dotado (Jn 11,21.22). El poder que reconoce en Cristo es excepcional. ¿Acaso cree que Cristo no es un «subordinado» en el orden religioso? ¿Acaso, imbuido en la mitología romana, sospecha que sea hijo de algún dios? [15]

[11] *De cons. evang.* II 20-49: ML 34,1100.
[12] LAGRANGE, *Evang. s. St. Luc* (1927) p.207.
[13] SAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Matth.* XXVI: MG 57,336.
[14] Para la valoración complementaria, cf. *Comentario a Lc 8,5-13.*
[15] HOLZMEISTER: VD (1937) 27-30; S. MARINER, *Sub potestate constitutus:* Helmántica (1956) 391-399.

Al oír esto, Jesús «se admiró». Aunque el alma humana de Cristo tenía un conocimiento sobrenatural de todo y perfectísimo, no lo usa siempre. En ocasiones, como aquí, deja mostrar la «admiración» como fruto de su ciencia «experimental». Y dijo a los que le acompañaban: «En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe».

Estas palabras de Cristo hacen pensar que la fe del centurión se elevó a una especial altura. Porque también los «ancianos de los judíos» (Lc) que vinieron a rogarle que curase a este siervo del centurión, lo mismo que las turbas que habitualmente le seguían, lo hacían, aunque no siempre (Jn 6,26), por la fe que tenían en su poder milagroso. Sugiere, pues, esto que esta fe del centurión había sido creencia en algo más. En absoluto podía ser cuestión de grados en esta fe y *confianza* en el poder de Cristo. Pero lo que sigue del texto de Mt, en el que se habla de la universalidad de las gentes y su ingreso en el reino mesiánico, lo mismo que la profecía de la reprobación del Israel culpable del reino mesiánico (Mt 8,11.12), parecería sugerir, al menos en la perspectiva literaria de Mt, la fe del centurión—filoisraelita—en Cristo como Mesías, tema del evangelio de Mt.

Este elogio absoluto de Cristo a la fe del centurión no exige que la fe de éste fuese superior a la de todos, v.gr., a la de los apóstoles, que vivían en intimidad con Cristo. Es una sentencia general, que no valora en función de personas *privilegiadas*, sino en función del tipo ordinario y público de gentes de Israel.

Y, evocado por el contraste entre esta menor fe de Israel, el pueblo elegido por Dios para guardar las promesas mesiánicas y preparado por los profetas para recibir al Mesías, y la fe del centurión no judío (Lc 7,4-5) en el Mesías, hace la profecía, recogida sólo aquí por Mt, de la vocación universal de las gentes y de su ingreso en el reino mesiánico, lo mismo que la profecía de la reprobación del Israel culpable, del reino del Mesías.

«Os digo, pues, que vendrán [gentiles] del oriente y del occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos. Mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes».

Lc expone esta misma profecía con ligeras variantes literarias en otro contexto, a continuación de la necesidad de entrar por la «puerta estrecha» (Lc 13,23-29). El contexto de Lc es más lógico. Puede ser que Mt inserte aquí esta profecía sacándola de su contexto propio, el de Lc, y adelantándola, por razón de su esquema evangélico, evocada por la fe del centurión no judío. Esto confirmaría la ausencia de esta profecía en la narración de Lc sobre la curación del siervo del centurión.

Es la vocación universal de las gentes al reino mesiánico. Pero no es sólo la *invitación*, es la profecía del ingreso *efectivo* de las gentes en el reino. Pues se «sentarán a la mesa» con los patriarcas «en el reino de los cielos».

La felicidad mesiánica se la describe, frecuentemente, tanto en

la Escritura (Is 25,6; Apoc 19,9, etc.) como en los escritos apócrifos apocalípticos y rabínicos, bajo la imagen de un banquete. Es la felicidad mesiánica evocada bajo un festín [16].

Pero a esta universalidad mesiánica de vocación e ingreso de las gentes en el reino contrapone Cristo, y profetiza, la reprobación de los «hijos del reino», para ser «arrojados a las tinieblas exteriores».

Los judíos eran, por elección de Dios, el pueblo privilegiado y el llamado primeramente a ingresar en el reino. Por eso eran por antonomasia los «hijos del reino». En sus concepciones ambientales sobre esto, representándose el reino de Dios como un festín triunfal, pensaban los israelitas que se sentarían en él al lado de los patriarcas, mientras que los gentiles, llenos de confusión, quedarían a la entrada de la sala de este banquete, en las «tinieblas exteriores» [17].

Pero culpablemente, por su resistencia a recibir al Mesías, son reprobados (Mt 22,2-7.21.37-45; Rom 11,11), serán echados [18] a las tinieblas de afuera (Mt). La imagen, probablemente, procede del contraste de un festín nocturno, el principal, cuya sala está llena de lámparas y de luz, mientras ya afuera de la sala, en la calle, sólo hay la oscuridad de la noche. De hecho, las «tinieblas» eran un lugar común de la escatología judía [19].

Y pleonásticamente se describe lo que sucederá en estas «tinieblas exteriores»: que allí habrá «llanto y crujir de dientes», otra imagen usada repetidamente por Mt. En el A. T. aparece esta frase para expresar las injurias de los impíos contra los justos en su vida (Sal 35,16; 37,12, etc.). Aquí son símbolos de los castigos que experimentarán los que son arrojados del reino al lugar del castigo. Y en varios pasajes citados de Mt es usada para hablar de los castigos en la escatología final (Mt 13,42.50; 24,51).

Y, dirigiéndose al centurión, le dijo: «Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquel momento se curó el siervo» (Mt).

La falta de fe—confianza—es lo que en varias ocasiones impedía a Jesucristo hacer milagros, como él mismo dijo (Mt 13,58; Mc 6,5-6). Pero, dada aquí la fe excepcional del centurión, se esperaba el milagro. Y Cristo, a distancia y con el solo imperio de su palabra, curó «en aquel momento» al siervo del centurión. Allí, a pocos pasos y minutos de distancia entre la casa del enfermo y el lugar en donde Cristo pronunció estas palabras, se podía controlar facilísimamente—inmediatamente—el momento de la orden y el efecto de la curación.

Algunos autores pensaron que este relato fuese un «duplicado» de otro relato que hace San Juan (Jn 4,46-53), de un milagro hecho también en Cafarnaúm al hijo de un cortesano. Pero sus diferencias son tales que suponen relatos distintos.

[16] *Libro de Henoc* LXII 30; *Apoc. de Baruk* XXLX 4; STRACK-B., *Kommentar*... IV p.1154.

[17] STRACK-B., *Kommentar*... I p.476ss.

[18] NESTLÉ, *N. T. graece et latine* (1928) apar. crit. a Mt 8,12.

[19] *Salmos de Salomón* XIV 6; XV 11; *Libro de Henoc* LXII 14; *Apoc. de Baruk* XXIX 4; Talmud: *Aboth* III 20; VOLZ, *Jüdische Escatologie* p.31.

c) *Curación de la suegra de Pedro. 8,14-15* (Mc 1,29-31; Lc 4,38-39)

Como Mt está agrupando milagros para presentar con ellos un cuadro del poder taumatúrgico de Cristo, pone a continuación la curación de la suegra de Pedro. Pero Mc-Lc lo vinculan a otro momento; después que salió de la sinagoga de Cafarnaúm, en la que curó a un poseso, viene a casa de Pedro, donde tiene lugar la curación. Mt, al ponerlo en su esquema evangélico unido al del centurión, retrasa este milagro, ya que la escena de la curación de este poseso en Cafarnaúm la ponen Mc-Lc al comienzo de la vida apostólica de Cristo.

[14] Entrando Jesús en casa de Pedro, vio a la suegra de éste, que yacía en el lecho con fiebre. [15] Le tomó la mano, y la fiebre la dejó, y ella, levantándose, se puso a servirles.

Mt introduce la escena, según su frecuente método, diciendo sin más que Jesús, «entrando en casa de Pedro... Fue en Cafarnaúm y en un sábado» (Mc 1,21.29; Lc 4,31-38).

Pedro y su hermano Andrés eran de Betsaida (Jn 1,44). Ahora aparecen avecindados aquí, pues Jesús entra en donde estaba la suegra de Pedro, pero se dice de esta casa que era la «casa de Pedro» (Mt-Lc) y aún lo matiza más Mc diciendo que entró en la «casa de Simón y de Andrés». Acaso razones de comercio pesquero les hicieron cambiar de residencia.

Fue al salir de la sinagoga de los oficios del «sábado» (Mc-Lc). Estas reuniones solían ser antes del mediodía [20]; pero también había un servicio cultual al atardecer [21]. Acaso se refiere el texto evangélico a la salida de la reunión sinagogal de la tarde, por vincular los tres sinópticos esta escena a la siguiente, a la que, «al ponerse el sol» (Lc), le traían los enfermos para que los curase, y que probablemente era en el mismo Cafarnaúm, pues se reunieron en la «puerta» de la ciudad (Mc 1,33).

La suegra de Pedro yacía «postrada» por la enfermedad. Sólo se describe que tenía una enfermedad febril. Lucas, acaso por sus aficiones «médicas», lo matiza diciendo que tenía una «gran fiebre». Es un término técnico de la medicina de entonces y usado probablemente en este sentido por Lc [22]. En ciertas épocas del año, estas fiebres son muy frecuentes en las riberas del lago Tiberíades [23].

La curación fue instantánea. «La cogió por la mano» (Mc-Mt); «mandó con gran energía a la fiebre (Lc) que la dejase» y «la levantó» (Mc); es decir, teniéndole sujeta la mano e imperando a la fiebre, al mismo tiempo la ayudó a incorporarse, y «la fiebre la dejó», y se «levantó inmediatamente» (Lc-Mt).

Los gestos de Cristo en esta curación, todos convergen a lo

[20] EUSEBIO, *Praep. evang.* VIII 7,13.
[21] *Megilla* 3,6; 4,1.
[22] HOBART, *The medical language of St. Luke* (1882) p.3s.
[23] THOMSON, *The Land of the Book* (1876) p.238.

mismo—cogerla por la mano, imperar a la fiebre «con gran energía», ayudarla a incorporarse—, a hacer plásticamente visible su dominio sobre la enfermedad y la conciencia clara de su poder.

Y los tres sinópticos resaltan que, tan pronto como se sintió curada, se levantó y se puso a «servirles» (Mc-Lc); lo que Mt centra en la persona bienhechora de Cristo: y «le servía». No está relatado esto aquí sin especial intención; era gratitud y es apologética. Era la evidencia del milagro. No solamente la dejó la fiebre, sino que se restableció también instantáneamente de su estado anterior de agotamiento en que deja una «gran fiebre», como ya lo hacía notar San Jerónimo, máxime si era fiebre de días.

d) *Curación de muchos. 8,16-17* (Mc 1,32-34; Lc 4,40-41)

Esta escena la traen los tres sinópticos. Mt la pone aquí *agrupada* en su esquema de tesis. Por eso está fuera de su contexto histórico. Este es el que le asignan Mc-Lc, antes del sermón de la Montaña, en los comienzos del ministerio público de Cristo.

Es también interesante ver que, mientras Mc-Lc, en su descripción de los enfermos que eran curados, los reducen a dos categorías: enfermos de todo tipo y «endemoniados», Mt destaca preferentemente el cuadro de la curación de los «endemoniados». Esto obedece seguramente al tema mesiánico que desarrolla, y que era la confirmación de las palabras de Cristo, cuando dijo a los fariseos: «Si yo arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios, entonces *es que ha llegado a vosotros el reino de Dios*» (Mt 12,28); es decir: Cristo es el Mesías.

Y también quería confirmar esta tesis con las palabras de Isaías que cita, para hacer ver a Cristo, cumpliendo el vaticinio de Isaías en el Mesías, caso que omiten Mc-Lc. De ahí que Mt hace ver preferentemente esta victoria mesiánica de Cristo con el triunfo de su máxima victoria sobre los endemoniados.

[16] Ya atardecido, le presentaron muchos endemoniados, y arrojaba con una palabra los espíritus, y a todos los que se sentían mal los curaba. [17] Para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, que dice: «El tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias».

Por el conocido procedimiento semítico de «parátasis», o simple yuxtaposición de escenas, Mt introduce esta escena, «ya atardecido». La referencia es histórica, pero la situación aquí es literaria. Puede ser esto debido a un simple elemento histórico descriptivo. Pero podría también ser debido a un intento deliberado para indicar el fin del reposo sabático, ya que el nuevo día judío comenzaba a la puesta del sol. Mientras no terminase el reposo sabático, no se podía, sin traspasar la ley, tal como la establecían los fariseos, transportar enfermos (Jer 17,21; Jn 5,9.10) ni incluso ser curados en sábado (Jn 9,13-16; Mt 12,10-14; par.).

Divulgada la noticia de su estancia allí, le llevaron los enfermos ante la «puerta», que es la casa de Pedro, donde se hospedaba (Mc 1,33). Los tres sinópticos presentan estos enfermos en dos grupos: los enfermos de diversas enfermedades y, en grupo aparte, los «endemoniados». De ellos se dice, con fórmulas más o menos redondas, que «curó» a muchos de diversas enfermedades» (Mc), o a todos (Mt). Pero los tres insisten en destacar, y Mt preferentemente, la curación de los endemoniados.

Los evangelistas también registran diversos rasgos del modo como Cristo ejercía estas curaciones. Los «curaba imponiendo sus manos a cada uno» (Lc). Era un signo que a un tiempo indicaba la verdad de la curación al señalar al enfermo con su contacto, lo mismo que un signo que acusaba su imperio sobre los males. Aunque podía ejercer instrumentalmente esa causalidad a distancia, cuando lo hace por contacto inmediato no era, seguramente, ajeno a ese gesto la causalidad sobrenatural incluida en ese contacto. Era la divinidad que le impulsaba a obrar así. Precisamente fue después de narrar un pasaje en todo semejante a éste cuando Lc lo comenta así: «Toda la multitud buscaba *tocarle*, porque *salía de El una virtud* que sanaba a todos» (Lc 6,19).

Mt dice que arrojaba los espíritus «con la palabra». Lo que aquí quiere decir Mt, lo mismo que Lc, aunque dicho de otra manera, es la autoridad con que Cristo curaba, en contraposición a las largas fórmulas de exorcismos que los judíos usaban para expulsar los demonios. Se quiere destacar que Cristo estaba, en esta obra, en un plano totalmente distinto y superior. Precisamente de esta grandeza de Cristo, al expulsar los demonios, decían las gentes: «¿Qué palabra es ésta, que con *autoridad* y poder impera a los espíritus y salen?» (Lc 4,36) [24].

Mt nada dice sobre la prohibición que Cristo hace en estos endemoniados que le proclamaban: «Tú eres el Hijo de Dios» (Lc-Mc); pues sabían que «él era el Mesías» (Lc). Aquí el título «Hijo de Dios» aparece como sinónimo de Mesías, o mejor, como una interpretación posterior, prestada por Mt.

Era la precaución tantas veces tomada por él, como se ve a través del Evangelio, para evitar que estas confesiones cayesen intempestivamente en aquel ambiente sobreexcitadamente mesiánico, y, cayendo sin la debida preparación en el pueblo, pudiese provocar reacciones y convulsiones de orden político y nacionalista, que trajesen medidas y represalias de las autoridades. No podía adelantar ni comprometer el cumplimiento de «su hora».

Era esta exclamación, por otra parte, la reacción natural de las gentes ante la obra milagrosa de Cristo. De él decía la turba: «El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros que los que hace éste? (Jn 7,31).

En cambio, esta prohibición no la hace a las turbas. Primero, porque un secreto colectivo sería imposible. Además, no era lo mismo

24 FEUILLET, *L'«exousia» de Fils de l'Homme:* Rev. Sc. Relig. (1954) 161-181.

la convicción silenciosa y mansa que, por lo demás, debía de ir surgiendo en la turba, que la impetuosa e incendiaria proclamación y propaganda hecha por los que habían sido curados.

Después que los tres sinópticos relataron este cuadro milagroso de Cristo, es sólo Mt el que, conforme a la tesis mesiánica de su evangelio, hace ver que con ello se cumple un texto profético de Isaías sobre el Mesías.

El texto de Isaías dice: «Verdaderamente él llevó (sobre sí) nuestras enfermedades y nuestros dolores» (Is 53,4).

Este versículo pertenece al poema del «Siervo de Yahvé», de Isaías (52,13-54,1-12). En él se presenta al Mesías que toma sobre sí, incluso físicamente, nuestras miserias para pagar por ellas.

Pero, en el texto de Mt, la aplicación o interpretación que hace el evangelista de este pasaje no es el que Cristo *cargue sobre sí*, incluso físicamente, con nuestras dolencias—enfermedades—, conforme al texto de Isaías, sino al revés, que él las *quita de otros*.

Ya Lagrange decía, comentando este pasaje: «El interés de la citación es precisamente que ella se puede aplicar *literalmente* a la situación, en términos que contienen un pensamiento *más profundo* [24*].

Si Cristo había llevado sobre sí las «enfermedades» y «dolores» de los hombres, los había llevado para «expiarlos». Precisamente se dice en el contexto de Isaías que, «ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado» (Is 52,10), «en sus llagas hemos sido curados» (Is 53,5). Cristo en su pasión y muerte «expió» el pecado de los hombres, y en ella mereció también el poder de curar «de facto» éste y sus consecuencias: en el orden espiritual y en el orden físico. Si, en el plan de Dios, la restauración perfecta y normal del hombre caído será cuando se encuentren en «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21), una restauración parcial y excepcional también está incluida en el plan de Dios. Pero el poder de su ejercicio lo tiene Cristo merecido con su muerte, como Isaías dice.

Por eso, Mt ve estas curaciones mesiánicas hechas por Cristo incluidas en el sentido *literal pleno* del texto de Isaías.

e) *Condiciones de los seguidores de Jesús. 8,18-22* (Lc 9,57-62)

Esta perícopa es transmitida por Mt y Lc, aunque Lc añade un tercer caso, sin duda por la afinidad temática. Sin embargo, el contexto en que insertan este pasaje Mt y Lc es distinto. Mt lo inserta en este cuadro en que presenta milagros de Cristo. Lc lo trae en el viaje a Jerusalén, después de la mala acogida que le dan los samaritanos. Sería difícil saber la exacta situación cronológica de estas escenas.

Mt sitúa literariamente estos pasajes cuando Jesús, a causa de la muchedumbre, se dispuso «a partir a la otra ribera». En este

24* *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.169.

sentido se ve la oportunidad de insertar aquí estas dos vocaciones que quieren *seguir* a Cristo. La evocación y situación cronológica es oportuna. Está basada entre Cristo que «parte» y dos personas que quieren «seguirle».

En todo caso, este par de escenas, improbablemente coincidentes en un mismo tiempo y lugar, hace ver que se trata aquí de escenas acopladas, yuxtapuestas, conforme a la parátasis semítica, por razón de su semejanza temática. A diferencia del relato de la tormenta en Mc-Lc, en Mt se ha querido ver un valor «tipológico» en la oferta que le hacen de seguirle, situados aquí antes de la tormenta estos episodios. En Mt, los discípulos, en medio de la tormenta, teniendo miedo, recurren a él y triunfan. Así han de ser los «seguidores» de Cristo: tener decisión y confianza en El hasta afrontar todo tipo de tormentas [25].

[18] Viendo Jesús grandes muchedumbres en torno suyo, dispuso partir a la otra ribera. [19] Le salió al encuentro un escriba, que le dijo: Maestro, te seguiré adondequiera que vayas. [20] Díjole Jesús: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza. [21] Otro discípulo le dijo: Señor, permíteme ir primero a sepultar a mi padre; [22] pero Jesús le respondió: Sígueme y deja a los muertos sepultar a sus muertos.

Mt describe la partida de Cristo como efecto de la aglomeración de las «muchedumbres en torno suyo». Este concurso es debido, sin duda, a la divulgación que se hizo por los contornos de numerosas curaciones. No se trata sólo del concurso de la ciudad «agolpada» a la puerta de la casa de Pedro (Mc). Aquí son grandes muchedumbres. Debe de ser en las afueras de Cafarnaúm, en un lugar de campo. Como la expectación en torno a él era muy grande y la sospecha y el entusiasmo mesiánico de tipo popular y nacionalista iba cada vez creciendo más, pudiendo abocar a un estallido y revuelta, Cristo dispuso «partir a la otra ribera». Esta es la ribera oriental, y se dirige hacia la parte media de la misma, donde tendrá lugar la escena de la expulsión de los «endemoniados» gerasenos.

Primer ofrecimiento a seguirle. 8,19.20

Ante la partida de Cristo, Mt presenta en escena un «escriba» que le sale al encuentro y le dice: «Maestro, te seguiré adondequiera que vayas».

Este ofrecimiento de un escriba, reclutado frecuentemente entre los grupos fariseos, hace pensar que aún no habían comenzado las grandes luchas del fariseísmo contra Cristo.

El escriba aparece en una actitud noble y generosa. San Jerónimo pensó, a causa de la respuesta que Cristo le dirige, que su intento de seguir a Cristo pudiese tener miras interesadas, acaso el deseo de recibir el poder de hacer milagros que, como a discípulo

[25] G. Bornkamm-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (1960) p.48-53 y 125-189.

suyo, le confiase (Mt 10,8); y hasta lo comparó a Simón Mago en la posibilidad de obtener ventajas con el poder de hacer milagros [25*]. También tacharon otros esta pretensión del escriba de orgullo o de celo no moderado: mientras otros discípulos se ponían a la obra silenciosa y rendidamente, éste haría alarde de ímpetu apostólico.

La respuesta de Cristo, ¿tenderá a corregir, no pretensiones simoníacas, sino un posible celo inmoderado, como a Pedro en el cenáculo? Aparentemente no deja de ser rotunda la forma de su ofrecimiento: «Te seguiré adondequiera que vayas». ¿Contaría sólo con sus fuerzas, como Pedro, cuando dijo: «Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré»? (Mt 26,33). ¿O será advertir lealmente a este nuevo candidato las condiciones duras a que habrá de someterse para conseguirlo, y en las que este escriba, fascinado por un generoso ímpetu, no hubiese pensado suficientemente?

En cualquier hipótesis, no se dice ni se insinúa el que Cristo lo hubiese rechazado, como en otras ocasiones lo hizo (Mc 5,18.19; Lc 8,38.39). Y la respuesta de Cristo, que no es censura, parece indicar mucho mejor esto segundo: las condiciones para seguirle en su vida apostólica.

La imagen es una expresión gráfica de gran belleza. Las raposas tienen sus cuevas, y las aves del cielo sus nidos. Acaso sean acogidos estos animales como tipos de una existencia agitada: siempre móviles, siempre inquietos de aquí para allá. Y, sin embargo, todavía tienen un lugar seguro para su descanso. En cambio, el «Hijo del hombre», en boca de Cristo, el Dios-Hombre, aunque en la comprensión de los oyentes sólo era el Mesías, «no tiene dónde reclinar la cabeza». Su misión de apostolado es un incesante ir y venir a todas partes a llevar la «buena nueva».

Así ha de ser el discípulo-apóstol de Cristo. No tendrá asegurado más que el incesante ir y venir a llevar el anuncio evangélico..., aunque le queda siempre la providencia de Dios, en la que ha de vivir volcado (Mt 6,25-33; par.). Esto es lo que Cristo responde a quien generosa, pero acaso irreflexivamente, se ofreció a seguirle a todas partes. Le expone ante sus ojos el panorama nada fácil de una renuncia absoluta a toda comodidad.

El gusto alegorista hizo pensar a algunos Padres que las «raposas» figuraban la *astucia*, el *orgullo* del pretendiente a discípulo. Pero se ve que son alegorización por «acomodación». «Raposas» y «pájaros» está en la misma línea de comparación, y difícilmente el pájaro pasa por símbolo del orgullo. Son simples comparaciones para expresar, por su contraste, la vida de austeridad que aguarda al apóstol.

Es aquí la primera vez que sale en los evangelios la expresión de «Hijo del hombre». Jesucristo frecuentemente la utilizará para nombrarse. Este título sale 50 veces distintas en los sinópticos.

[25*] ML 26,53.

Y si se incluyen los lugares paralelos, se cuentan 76 ó 78 veces, ya que Mt 18,11 y Lc 9,56 son críticamente dudosos. En San Juan sale 12 veces. Esta expresión sólo aparece en los evangelios en boca de Cristo. Es El quien se designa en ella. Fuera de aquí, sólo San Esteban designa a Cristo con el título de «Hijo del hombre» ante el sanedrín (Act 7,55).

En el A.T. solamente se usa esta denominación en Ezequiel para llamar a una persona. Un ángel llama a Ezequiel «hijo de hombre» como a ser de otra especie (Ez 2,1.3.6.8; 1,2.34, etc.).

De suyo la simple expresión hebrea «hijo del hombre» sólo es sinónimo de hombre, sea bajo la forma *adam* o *enash*. Así aparece claramente en numerosos pasajes bíblicos (Gén 11,5; Job 25,6; Sal 8,5; Prov 8,31; Is 56,2; Ez 2,1; Dan 7,13, etc.).

Además, esta expresión no significa «hombre» sin más, sino que hay en ella un intento de algo peculiar y solemne, ya que solamente se usa en poesía o en una prosa más escogida; de lo contrario, sólo se pone la palabra «hombre» [26].

¿Qué intenta Cristo al designarse con esta expresión? En boca de Cristo es usada siempre para denominarse a sí, pero no figura siempre con el mismo matiz. Los textos en que aparece usada por Cristo se pueden reducir a tres grupos.

1) Textos en los que es denominativo suyo (Lc 6,22; Mt 8,11 par.; 11,19 par.; 16,13 par.; Lc 12,8 par.; 9,58; Mc 8,31 par.).

2) Textos en los que se usa esta expresión para designar, calificativamente, al Mesías humilde, despreciado, y que irá a la muerte (Mt 17,22; 20,18 par.; 12,40; 17,12; 10,33.34; Mc 8,31ss par.; 9,30.31; Lc 9,12.44).

3) En otros textos se designa con esta expresión al Mesías en su aspecto glorioso y triunfal, o para destacar su potestad (Mc 14, 61ss par.; 8,38 par.; Lc 18,8; 17,24.37; Mt 24,27.30; 19,28; cf. Lc 6, 5 par.; 11,30; 19,10; Mt 9,6 par.; 13,37) [27].

La expresión, literariamente, está tomada de Daniel. El profeta refiere una visión en la que vio «venir en las nubes del cielo a un como *hijo de hombre*, que se llegó al Anciano de días (Dios) y fue presentado a éste. Fuele dado (al Hijo del hombre) el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio nunca desaparecerá» (Dan 7,13.14) [28].

Dos diferencias han de notarse entre el texto daniélico y su uso por Cristo. En Daniel, la expresión «Hijo del hombre» aparece sin artículos, como determinándolo bien y conectándolo con la visión danélica. La otra diferencia es que, en Daniel, el «Hijo del hombre» tiene un valor colectivo, mientras que Cristo lo usa en sentido personal.

[26] FIEBIG, *Der Menschensohn* (1901).
[27] SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.478-479.
[28] CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A.T.* (1935) p.481-490; *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* Rev. Bib. (1953) p.170-202,321-346.

Sin embargo, ya la antigua sinagoga había interpretado este pasaje, no con un valor colectivo «del pueblo de los santos», sino «personalmente de sólo el Mesías» [29].

¿Cuál es, pues, el sentido de esta expresión en labios de Cristo? En la antigüedad se vería preferentemente el sentido de humillación y sufrimiento del Mesías. Se usaría este título por Cristo para hacer ver que el mesianismo verdadero no era político ni ostentoso, sino de una naturaleza muy distinta de como lo habían interpretado o deformado los rabinos. Por su contenido es el mesianismo doliente del «Siervo de Yahvé».

Modernos exegetas se fijan preferentemente para valorarlo en el pasaje de Daniel, que Cristo usa para presentar su «venida» en el «discurso escatológico» (Mt 24,30) y en su condena ante el sanedrín (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69). Era su mesianismo triunfal y escatológico. Así, sin tomar el título oficial de Mesías, podría ir gradualmente llamando la atención y llevándola hacia ese misterioso personaje que Daniel describe «como un Hijo del hombre», y, veladamente, identificándose con él.

Lagrange supone que Cristo toma este título, y no como mesiánico corriente, para hacer ver que su mesianismo no se identificaba con las creencias populares.

Este doble uso de este título en Cristo responde a una doble corriente en Israel. Generalmente se tenía del Mesías el simple concepto de un origen terreno. El mismo planteará a los fariseos un mesianismo trascendente (Mt 22,41-46 par.). Más tarde, por influjo de los apocalípticos, se admitió en algunos sectores el concepto de un Mesías trascendente. Y es a esta corriente a la que Cristo apunta, como interpretadora de este sentido trascendente en la interpretación, ya entonces «personal», de la profecía danélica del Hijo del hombre. Viene del cielo y tiene una trascendencia sobrehumana, divina [29*].

Conforme a las categorías de significados con que este título aparece usado por Cristo, se ven en él dos intentos, según los casos: concentrar en sí, de un modo nuevo, el auténtico mesianismo doliente del «Siervo de Yahvé» y el celestial y divino con que ya se interpretaba el misterioso «Hijo del hombre» en la profecía de Daniel [30].

[29] STRACK-B., *Kommentar...* I p.483.
[29*] BENOIT, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques:* Lumière et Vie (1953) 65-71.
[30] BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuck zu... N.T.* (1937) col.1385-1386; TILLMANN, *Der Menschensohn* (1907); ROSLANIEC, *Sensus genuinus et plenus locutionis «Filius hominis»* (1920); DIECKMANN: VD (1928); LEMONNYER, *Theologie du N.T.* (1928) p.65-73; DUPONT, *Le fils de l'homme* (1924); ROBERT-FEUILLET, *Int. a la Bib.* II p.790-795; DALMAN, *Die Worte Jesu* p.191-219.

SEGUNDO OFRECIMIENTO A SEGUIRLE. 8,21-22

En este grupo vocacional que Mt recoge, presenta un segundo caso[30*]. Se trata de un «discípulo» de Cristo. Pero así como el escriba se ofreció espontáneamente a seguir a Cristo, aquí hay un matiz que Mt omite o que acaso, implícitamente, suponga. Conforme a su interés por la sustancia de los hechos, lo presenta así: «otro discípulo le dijo...» Pero Lc, al discrepar aquí de Mt, debe de recoger con más exactitud histórica el hecho. Es Cristo quien, dirigiéndose a él, le dijo: «Sígueme...» Aunque está supuesta implícitamente esta orden en Mt, ya que presenta en escena a este discípulo *excusándose* de seguirle, lo que supone que había recibido antes la orden de «seguirle».

No era esta invitación para incorporarlo a ser uno de los Doce. Era invitarle a seguirle más de cerca, y acaso más habitualmente, en sus correrías apostólicas, como le acompañaban discípulos en ocasiones (Jn 6,60; Lc 10,1).

Pero este discípulo, en lugar de seguir al punto la invitación del Maestro—el contraste de situaciones psicológicas aparece fuertemente acusado ante el ofrecimiento espontáneo que le hizo el escriba—, le suplicó un espacio de tiempo para cumplir un deber sagrado: «ir a sepultar a mi padre».

La frase y el ruego no se refiere, manifiestamente, a que el padre de este discípulo acabase de morir o estuviese muy grave y le pidiese licencia para ir a cumplir sus deberes de piedad. Sería una coincidencia aquí increíble. Y más increíble aún el que Cristo le hubiese negado lo que era un deber incluido en el mandamiento del Decálogo: «Honra a tu padre y a tu madre» (Ex 20,12). Debe, pues, de tratarse de un discípulo que, antes de seguir a Cristo en su apostolado de una manera total y habitual, rogó que se le permitiese antes esperar a la muerte de su padre, para, despreocupado de estos deberes, entregarse entonces a esta misión. Pero esto era incierto, y la llamada del Señor para acompañarle en la «mies, que era mucha y los operarios pocos», urgía. Y vino aquí la gran lección, que ya se presentía, en función del supremo amor a El sobre los padres (Lc 14,26): «Deja a los muertos sepultar a los muertos». Los rabinos hablan metafóricamente de «vivos» y «muertos» como sinónimos de *justos* e *impíos*. Pero ciertamente no es éste el sentido en que aquí habla Cristo. Parece tratarse de un proverbio griego, que significaría que la vida humana, por ser mortal, no merece llamarse vida; es como una muerte. No es más que un contraste metafórico que se establece para hacer ver lo que significa esta obra de apostolado. Frente a la obra de apostolado que es la predicación del reino—la vida eterna—, lo demás es como muerto. Los que viven en el mundo despreocupados de esta vida eterna, están como muertos. Que ellos cuiden de sí mismos: que «los muertos entierren a los muertos».

[30*] CERFAUX, Eph. Theol. Lov. (1935) 326-328: VACCARI, VD (1938) 308-312.

En el fondo no es otra cosa que una fuerte paradoja para expresar los derechos suyos—de Dios—sobre los mismos de los padres. Al estilo que expresa en otro lugar, que su amor ha de ser superior al de los padres, diciendo: «si alguno viene a mí y no *aborrece* a su padre, madre..., no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26). Por este procedimiento, Cristo evoca su trascendencia divina.

f) *Calma milagrosamente una tempestad en el mar. 8,23-27* (Mc 4,35-40; Lc 8,22-25)

Los tres sinópticos relatan esta tempestad del lago de Tiberíades calmada milagrosamente por Cristo. Sin duda que fue uno de los milagros más impresionantes y que, por su misma espectacular grandeza, dejó fuerte recuerdo en la catequesis primitiva.

Aunque es relatada por los tres sinópticos, en cada uno de ellos aparece el relato, en su aspecto literario, con características propias. Mt da un simple esbozo del mismo, conforme a su tendencia a recoger lo sustantivo del hecho; le interesa éste como prueba de su tesis mesiánica, en el que está presentando a Cristo acreditado por el poder de sus obras milagrosas, una de las características que se esperaban del Mesías; Mc, reflejando la catequesis de Pedro, da al relato una descripción más viva, colorista. Lc toma un término medio entre ambos.

Sobre el momento cronológico, ni Mt ni Lc precisan nada. Lc lo presenta en la forma vaga de «un día que subió» con sus discípulos a una barca. Y Mt ni aun esto alega literariamente. Sin embargo, Mt y Lc vinculan, como escenario lógico al término de esta escena, la curación de los «endemoniados» gerasenos. En cambio, Mc, uniendo también este pasaje a la escena de los «endemoniados», es el que precisa el momento histórico en que Cristo calma esta tempestad. Fue «en la tarde» del día en que Cristo tuvo la gran jornada de las parábolas (Mc 4,35; 4,1). Es también el lugar que le asigna Lc en el desarrollo de su evangelio. Fue, pues, algún tiempo después del sermón de la Montaña.

23 Cuando hubo subido a la nave, le siguieron sus discípulos. 24 Se produjo en el mar una agitación grande, tal que las olas cubrían la nave; pero él, entre tanto, dormía, 25 y, acercándose, le despertaron, diciendo: Señor, sálvanos, que perecemos. 26 El les dijo: ¿Por qué teméis, hombres de poca fe? Entonces se levantó, increpó a los vientos y al mar y sobrevino una gran calma. 27 Los hombres se maravillaban y decían: ¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?

La escena es «en la tarde» (Mc). Se halla rodeado de una gran muchedumbre (Mc-Mt-Lc). Para librarse de ella, después de despedirla (Mc), dio orden a sus discípulos de partir a la otra orilla (Mc-Lc), a la parte oriental del lago. El estaba en una barca desde donde predicaba las parábolas, y, sin bajarse de ella (Mc), se hicieron a la travesía. Como marineros, ellos tenían la iniciativa de la

maniobra. Por eso dice Mc que «lo tomaron como estaba en la barca». Le acompañaban otras barcas (Mc) con los otros «discípulos» (Mt).

La salida fue normal. El hermoso lago de Genesaret estaba en calma. La flotilla se aleja, y las muchedumbres ya comienzan a retirarse, aunque volviendo sus ojos, admirados, de vez en cuando hacia la barquilla de Cristo.

La larga predicación de aquel día de las parábolas y el cansancio hicieron que, mientras navegaban, Cristo se «durmiese» (Lc). Como hoy mismo se reserva al invitado el puesto de popa y se le acomoda lo mejor posible sobre alguna estera o almohadilla, así iría Cristo en la barca «durmiendo en la popa sobre un cabezal» (Mc). Si era la barca de Pedro, éste iba a su lado, dirigiéndola. Es uno de los momentos en los que Cristo muestra la condición y debilidad de la naturaleza humana. Necesitaba, como hombre, el descanso y el reparar las fuerzas por el sueño. Es aquí, en estos tres lugares sinópticos, la única vez que los evangelios consignan el «sueño» de Cristo.

Pero, inesperadamente, cayó sobre el lago una fuerte borrasca. Los evangelistas la describen en términos sumamente sugestivos. Mc consigna sólo el *hecho:* a la embestida del viento; «se produjo un gran torbellino [*lailaps*] de viento». Mt consigna sólo el *efecto* que causó en el mar: «se produjo una agitación grande en el mar». Pero Lc describe con una gran precisión el *modo* como sucedió esto: «descendió [*katébe*] un gran torbellino de viento en el lago». La expresión es de una exactitud total. El lago de Genesaret está a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo. Las tempestades en él pueden desencadenarse, como lo da la experiencia, en pocos momentos. Estas fuertes corrientes de aire del Mediterráneo, al caer sobre esta enorme depresión del lago, provocan en él gran agitación y oleaje [31].

Esta tormenta fue de grandes proporciones, pues «las olas cubrían la nave» (Mt). Tal es el efecto de estas tormentas en el lago. Un testigo presencial de estas tormentas escribe: «Constantemente golpes de agua, que eran verdaderas olas, pasaban por encima de la cabeza, dando, literalmente, la impresión de estar *cubiertos* por ellas, como dice el evangelio» de Mt [32].

Estos grandes golpes de agua produjeron que «el agua que entraba [en la barca] los ponía en peligro» (Lc), pues «la barca estaba a punto de llenarse» (Mc). Otro viajero testigo de una tempestad en el lago escribe: «Dos veces hemos sentido profunda zozobra en el lago al vernos sacudir por furiosas olas... Cualquier maniobra en falso podía hacer volcar nuestra barca, en la que penetraba tal cantidad de agua, que apenas eran bastante dos hombres para sacarla con cubos de hierro» [33].

Debió de ser esta tempestad del lago que describen los evangelios de proporciones muy grandes, pues los apóstoles, entre los que

[31] WILLAM, *La vida de Jesús*, ver. esp. (1940) p.254-256.
[32] EHRHARDT, *Lass die Toten ihre Toten begraben:* Studia Theol. (1952) 128-164; BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.109.
[33] DORTET, *La Syrie d'aujourd'hui* p.502-503.

había gentes galileas marineras, que conocían bien las tormentas de este mar, vieron que estaban en manifiesto peligro de perecer.

Presa del pánico, se acercaron a Cristo y le «despertaron», pidiéndole socorro: «¡Sálvanos, Señor, que perecemos!» Los apóstoles ya habían presenciado muchos milagros de Cristo, y, por instinto, recurren a él ante esta borrasca deshecha.

Mt pone aquí en boca de Cristo, antes de realizar el milagro, una insinuación que era como un reproche por su falta de fe, es decir, de confianza en El. Mc-Lc le ponen, en cambio, después de realizado el milagro. Psicológicamente se pensaría que lo sitúa mejor Mt. Es Cristo quien, plenamente consciente de su poder, se presenta ante aquel espectáculo con toda la imponente serenidad de su dominio sobre todos.

Y «levantándose» del asiento en que descansaba sobre el cabezal de popa, y probablemente extendiendo la mano con gesto de imperio, ordenó a «los vientos» y «al mar» para que cesaran en su embestida y en su oleaje, y al punto sobrevino «una gran calma».

Es aquí donde Mc-Lc ponen el pequeño reproche que Cristo dirige a sus apóstoles a causa de su poca fe, es decir, de su poca confianza en El, y que Mt pone antes. No dice que no tuvieran en El fe sobrenatural, pues eran sus apóstoles y recurrían a El en el momento difícil y perdido, para que los salve; pero no tenían plena confianza. Los apóstoles habían sido testigos de grandes milagros. Conocían su poder, su solicitud por ellos, y navegaban con El y por su orden (Mc 4,35). ¿Por qué no confiar en El plenamente? Los milagros que habían visto les impresionaron. Pero ¿le obedecerían el viento y el mar? ¿Tendría imperio sobre este espectáculo cósmico imponente? Precisamente se admirarán luego del hecho de este milagro. Pero, si no lo tenían, ¿para qué recurrir a El? Fue todo en un momento de precipitación y de apuro. Acaso pensaron, desconfiadamente, que dormía. Y aquí está la gran lección de Cristo a los apóstoles. Aun durmiendo han de tener confianza en El. Los elementos estaban sometidos al plan del Padre. Estos no podían actuar contra Cristo. Todo estaba sometido a El. ¿Quién era El? Como lo habían probado los muchos milagros hechos y como lo probaba el mar en calma en que ahora bogaba la barca, aun El dormido, debían confiar en El; pues bastaba estar en su compañía para estar seguros. Ante el espectáculo imponente del viento huracanado y de las grandes olas que saltaban por encima de la barca, Cristo les dio a un tiempo una lección teórica y práctica: teórica, de su poder y confianza en El; y práctica, con los hechos de su imperio dominando al punto la borrasca deshecha.

La reacción ante la calma inmediata y total fue sorprendente. Ante la presencia de aquel poder sobrenatural y tan espectacular, los apóstoles, testigos, quedaron «admirados y temerosos» (Lc). Una vez más se presentó grandiosa la figura de Cristo ante los ojos admirados de sus discípulos. Y ante aquel hecho tan excepcional, ellos, que ya creían en Cristo como Taumaturgo y Mesías (Jn 1,35-49; 2,1-11), entran, ante este espectacular milagro, en una nueva

sospecha; hay un climax en la revelación que Cristo les va haciendo. «¿Quién es éste, porque los vientos y el mar le obedecen?», recogen los tres sinópticos. Este milagro produce en los apóstoles la sospecha de que Cristo Mesías debe de ser aún más de lo que creen. Se leía en el A. T. de Yahvé: «Tú dominas la soberbia del mar; cuando se embravecen sus olas, tú las contienes» (Sal 88,10). ¿Habrían recordado entonces los apóstoles, ante aquel espectáculo, estas palabras que se decían de Dios? La vía hacia la revelación de su divinidad se va preparando. Los hechos hablan muy claro de aquel que llamaba a Dios en tono personalísimo y exclusivo «mi Padre» (Mt 7, 21; cf. 11,27) [34].

En el contexto de Mc-Lc, esta admiración y sospecha se refiere manifiestamente a los apóstoles. Pero Mt pone toda esta sorpresa y admiración causada por el milagro en boca de «los hombres». ¿Quiénes son éstos?

Al presentar la escena, Mt dice que siguieron a Cristo en la travesía, unos en su barca, y en otras embarcaciones distintas (Mc) sus «discípulos». Al poner ahora el efecto de este milagro en los hombres, quiere indicar el efecto que causó en las gentes la noticia, que divulgaron, admirados, los discípulos. Y si la formulación literaria en que prorrumpen estos hombres ante las noticias es la misma que la reacción y preguntas que se hacen los apóstoles en Mc-Lc, es debido a que una misma tenía que ser, fundamentalmente, la reacción de ambos ante este milagro.

La tradición cristiana vio, reiteradamente, en este milagro un «signo» de la historia de la Iglesia, zozobrada la barca de Pedro por las tempestades, mientras parece que Cristo, que va en ella, duerme [35]; lo mismo que se le consideró también, por un análogo motivo, como tipo del alma cristiana atacada por las pasiones [36].

g) *Curación de dos endemoniados. 8,28-34* (Mc 5,1-20; Lc 8,26-39)

Cf. *Comentario a Mc 5,1-20*

Los tres sinópticos traen esta curación. La escena es de interés, ya que en ello se acusa el poder de Cristo, no solamente sobre los elementos inertes—enfermedades y elementos naturales: viento y mar—, sino también sobre los mismos poderes vivos y activamente hostiles contra el reino de Dios; lo que hace ver la grandeza de Cristo como taumaturgo excepcional. Este tipo de victoria de Cristo sobre los poderes infernales no podía faltar en el cuadro de victorias y poderes milagrosos de Cristo Mesías que Mt está trazando.

Sin embargo, de los tres sinópticos, Mt es el que trae esta escena con menos extensión y menos matices. Conforme a su procedi-

[34] J. B. Bauer, *Procellam cur sedavit Salvator?:* VD (1957) 89-96; Fonck: VD (1923) 321-328.
[35] Tertuliano, *De bapt.* 12: ML 1,1321.
[36] San Agustín, ML 38,424.

miento usual, relata la sustancia del hecho, con lo que se construye el argumento, pero prescinde de los demás detalles.

Por eso, se remite la exposición exegética de este pasaje al relato que del mismo hace Mc (5,1-20), el más completo. Tema de serias dificultades.

Cronológicamente sitúan los tres evangelistas esta escena a continuación de la travesía del lago y la milagrosa calma de la tempestad. Es, además, el término de la trama histórica del pasaje anterior en los tres sinópticos.

> **[28] Llegado a la otra orilla, a la región de los gerasenos, le vinieron al encuentro, saliendo de los sepulcros, dos endemoniados, tan furiosos, que nadie podía pasar por aquel camino. [29] Y le gritaron, diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí a destiempo para atormentarnos? [30] Había no lejos de allí una numerosa piara de puercos paciendo, [31] y los demonios le rogaban, diciendo: Si has de echarnos, échanos a la piara de puercos. [32] Les dijo: Id. Ellos salieron y se fueron a los puercos, y toda la piara se lanzó por un precipicio al mar, muriendo en las aguas. [33] Los porqueros huyeron, y, yendo a la ciudad, contaron lo que había pasado con los endemoniados. [34] Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús, y, viéndole, le rogaron que se retirase de sus términos.**

Aquí sólo se considera una dificultad global que hay entre este relato de Mt y el que hacen del mismo Mc-Lc. Es la divergencia entre el número de estos endemoniados. Mt pone en toda la trama del pasaje a «*dos* endemoniados», mientras que Mc-Lc sólo ponen a «*un* hombre... poseído por los demonios».

Manifiestamente, la escena es la misma. ¿Cuál es el motivo de esta divergencia en el número de estos endemoniados?

Mt tiene una tendencia a pluralizar. Así, mientras Mc-Lc sólo presentan en escena un ciego que es curado por Cristo (Mc 46-52; Lc 18,39-43), Mt presenta la misma curación hecha en dos ciegos (Mt 9,23-31). También los ladrones que están crucificados con Cristo, según Mt, «blasfemaban» (Mt 27,44; cf. Mc 15,32), mientras que Lc (23,39) pone sólo uno, y es históricamente lo más probable que sólo uno era el que le ultrajaba (Mt 21,2 con Mc 11,2.4.5.7 y Lc 19,30.33.35). Probablemente sea ésta la solución.

San Agustín, en su obra *De consensu Evangelistarum*, había propuesto otra solución: eran *dos* los endemoniados, que es lo que recoge Mt; pero Mc-Lc sólo señalan uno por ser el más famoso o el más conocido por algún motivo [37]. A lo que podría añadirse la posibilidad de que, no matizándose en la escena la parte de uno o de otro, o por ser en casi todo análogas sus reacciones, quedaba perfectamente valorada la escena con sólo presentar a uno de ellos [38].

[37] *De cons. evang.* II 56.
[38] J. Smith, *De daemoniacis in historia evangelica* (1913) p.359-363.

CAPITULO 9

Este capítulo 9 de Mt es, como antes se indicó, parte de este grupo o cuadro amplio y variado de milagros con que Mt quiere presentar a Cristo después del sermón de la Montaña. Es su doctrina confirmada con milagros. En el capítulo también se incluye incidentalmente, por su contigüidad histórica uno y lógica otro, dos pasajes doctrinales (v.11-18).

El capítulo tiene las siguientes partes: *a)* curación de un paralítico (v.1-8); *b)* vocación de Mateo y banquete con pecadores (v.9-13); *c)* discusión sobre el ayuno (v.14-17); *d)* curación de la hemorroísa y resurrección de una niña (v.18-25); *e)* curación de dos ciegos (v.26-31); *f)* curación de un mudo (v.32-34); *g)* actividad misional (v.35-38).

a) *Curación de un paralítico. 9,1-8* (Mc 2,1-12; Lc 5,17-26)

Este milagro de la curación de un paralítico tiene un valor apologético extraordinario, ya que Cristo lo hace precisamente para probar su poder de perdonar los pecados.

El episodio es relatado por los tres sinópticos, pero en contextos distintos. Mc lo pone antes del viaje al país de los gerasenos, y Lc, antes del sermón de la Montaña. No sería fácil situarlo en un momento histórico preciso. Mc y Lc ponen también un intervalo, que deberá suponerse amplio, entre la curación del leproso y este paralítico (Mc 1,45; Lc 5,15) y, además, como es lógico, con las características usuales en los evangelistas, Mt va a la sustancia del hecho; Mc es el más descriptivo y colorista; Lc adopta un término medio entre ambos.

[1] Subieron a una barca, hizo la travesía y vino a su ciudad. [2] Le presentaron a un paralítico acostado en su lecho, y, viendo Jesús la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico: Confía, hijo; tus pecados te son perdonados. [3] Algunos escribas dijeron dentro de sí: Este blasfema. [4] Jesús, conociendo sus pensamientos, les dijo: ¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? [5] ¿Qué es más fácil: decir tus pecados te son perdonados o decir levántate y anda? [6] Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra de perdonar los pecados, dijo al paralítico: Levántate, toma tu lecho y vete a casa. [7] El, levantándose, fuése a su casa. [8] Viendo esto, las muchedumbres quedaron sobrecogidas de temor y glorificaban a Dios de haber dado tal poder a los hombres.

A la vuelta del milagro de la curación de los endemoniados gerasenos, Cristo se embarca de nuevo y «vino a su ciudad». Esta no es Nazaret, sino Cafarnaúm (Mt 4,13; Mc 2,1) [1].

[1] Sobre las condiciones para obtener derechos de ciudadanía en una villa, cf. STRACK-B., *Kommentar*... I p.493-494.

El milagro que se va a realizar días después de su llegada (Mc), va a tener lugar con ocasión de la presencia de unos «escribas». Cristo enseñaba «la palabra». Esta «palabra» es «la palabra del reino» (Mt 13,19.20.22.23), la buena nueva; término técnico de la primitiva Iglesia para expresar el Evangelio.

Habían acudido a escucharle «tantos, que no cabían ni junto a la puerta» (Mc). Cristo está en una habitación interior cubierta, como se desprende del relato; y esta gente que desea oírle, se agolpa a la puerta; por lo que venía también a obstruirla. Entre las personas asistentes había un grupo de escribas, que Lc califica de «maestros de la Ley» y de fariseos (Lc).

Los escribas, o doctores de la Ley, eran cultivadores oficiales de los libros sagrados, y pertenecían, preferentemente, a la secta de los fariseos [2], los celosos materialistas de la Ley.

Estos fariseos y escribas estaban allí sentados. Seguramente la solemnidad de su presencia hizo a la gente que les dejasen, lo que siempre buscaban, los «primeros puestos» en las sinagogas (Mt 23,6). Mientras Cristo enseña el Evangelio rodeado de aquella multitud apiñada, le traen un enfermo. Acaso habría otros, dentro o fuera, que, atraídos por el poder taumatúrgico de Cristo, esperaban su curación. Posiblemente a esto responde una frase introductoria a este milagro que pone Lucas (Lc 5,17b).

Este enfermo era un paralítico *(paralitikós)*, así descrito con la expresión usual y vulgar por Mt-Mc. Dada su enfermedad, lo traían sobre una camilla *(épi klínes)* entre cuatro hombres (Mc).

Como era natural, primero trataron de introducirlo en la estancia en donde estaba Cristo, abriéndose paso a través de la muchedumbre (Mc-Lc), para «colocarlo delante de él» (Lc); pero, como esto les fue imposible, pues estaba tan compacta y atenta ésta a la enseñanza de Cristo, que «no podían llegar hasta él» (Mc), buscaron otra solución. Se les ocurrió subir al terrado y bajarlo por el techo.

Las casas antiguas de Palestina tenían el techo en forma de terraza. Se extienden vigas o travesaños de madera de una a otra parte de las paredes murales, y, para evitar que se hundan, se los sujeta con algún pilar vertical al suelo. Esta caja del techo se la cruza con algunos travesaños de madera, que vienen a soportar ramajes o pequeñas maderas, y se recubren de arcilla o tierra prensada: una especie de construcción de adobe [3]. Una escalera exterior sube, ordinariamente, de la parte exterior y directamente al terrado.

Los que llevaban al paralítico, lo subieron al terrado por la escalera de comunicación exterior. Y, una vez arriba, «descubrieron el techo por donde él estaba» (Mc). El término que usa Mc para describir esto *(exorysso)* significa literalmente «excavar», descortezar. Mt, yendo, según su procedimiento, a la sustancia del hecho, no dice nada de esto. Sólo afirma que trajeron a la presencia de Cristo a un paralítico en un lecho. Lc dice que del terrado lo van a bajar

[2] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. it. (1932) II p.77. Sobre su formación y clases. cf. STRACK-B., o.c., I p.497-498.

[3] Rev. Bib. (1913) p.66; FONK, *Paralyticus per tectum demissum:* Biblica (1921) 30-44,

«por entre las tejas». Esta frase de Lc, lo mismo podría significar por entre la arcilla prensada—adobe—que por entre las tejas. De ser ésta la interpretación, Lc acaso describe el terrado no al modo palestino, sino al occidental.

Era una operación rápida, y los cuatro camilleros de arriba tenían ventaja para impedir que otros subiesen por la escalera exterior para impedírselo. Josefo cuenta un caso en el que se descubrió el techo en las casas para buscar y capturar enemigos [4].

Ante la expectación de las gentes y la actitud complaciente de Cristo, lo bajaron con cuerdas, o hasta incluso con una pequeña escalerilla de mano, como se cuenta de otros casos análogos [5], y pusieron «la camilla en medio, delante de Jesús» (Lc).

Al ver Jesús la «fe de ellos», la confianza, dice de pronto al paralítico: «Confía, hijo; tus pecados te están perdonados». El perdón de los pecados era don mesiánico (Jer 31,34; Ez 36,25).

El milagro va a tener gran valor apologético, pero, además, se destaca que Cristo busca con él antes la cura del alma que la cura del cuerpo. ¿Por qué comienza Cristo, antes de curar a aquel tullido, perdonándole sus pecados? ¿Acaso el paralítico pensaba, ansiosamente, que el pecado fuera obstáculo a su curación? Los discípulos preguntaron un día a Cristo ante el ciego de nacimiento: «¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?» (Jn 9,2).

En aquel medio ambiente existía la creencia que la enfermedad era castigo de pecados. Rabí Ammí decía sobre el 300 (d.C.): «No hay muerte sin pecado, ni dolor sin ofensa». Y Rabí Alexandrai decía sobre el 270: «El enfermo no se libra de su enfermedad hasta que se le hayan perdonado *(por Dios)* todos sus pecados, *porque él es quien perdona todas las iniquidades...»* Y en el Talmud se llega a decir: «Al haber perdón, al punto se cura» [6].

Si estos textos son literariamente recogidos en época posterior a Cristo, sin embargo, ellos recogen y reflejan una tradición y un espíritu muy anteriores. Ambiente que queda bien reflejado en la pregunta que le hicieron los discípulos a Cristo con motivo del ciego de nacimiento.

Ante esta afirmación de Cristo perdonando pecados y, de momento, no curando al paralítico, los evangelistas nada dicen de la reacción de la muchedumbre. Acaso se quedó expectante ante el gesto majestuoso de Cristo. Pero era un hecho—el perdón de los pecados—cuya realización no se podía constatar. Sólo había que basarlo en la fe del que lo decía. Pero es aquí donde los tres evangelistas destacan la murmuración de algunos escribas (Mt-Mc), que eran, como dice Lc, «escribas y fariseos» que estaban sentados allí, con curiosidad malsana o espionaje. Fue un pensar interno, no exteriorizado con palabras, aunque acaso sí con algún gesto en su rostro, por temor, probablemente, a la turba galilea presente, admiradora y entusiasta de Cristo. Sus pensamientos de protesta sorda eran:

[4] JOSEFO, *Antiq.* XIV 15,12.
[5] CICERÓN, *Philipp.* II 18,45.
[6] STRACK-B., *Kommentar...* I p.495.

«Este blasfema» (Mt). Mt, escribiendo para judíos, se limita a poner el término «blasfema», pues los lectores comprendían, sin más, el porqué de la expresión; pero Mc y Lc, escribiendo para gentiles, recogen expresamente el motivo de por qué estos escribas y fariseos decían que blasfemaba: «¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Lc), «sino uno, Dios» (Mc).

En efecto, sólo Dios puede perdonar los pecados, ya que éstos son ofensa contra él. Cristo se muestra aquí obrando con autoridad propia para perdonar pecados; los perdona en su nombre. No dice aquí como el profeta Natán cuando dice a David que Dios ya le ha perdonado su culpa (2 Re 12,13). No se pone tampoco a orar a Dios para que Dios perdonase a aquel hombre, y que luego él, al modo de los profetas, recibiese de Dios la revelación del perdón y se la transmitiese al paralítico. No, aquí es totalmente distinto.

El mismo Mesías, según la mentalidad rabínica, a pesar de concebirlo dotado de poderes extraordinarios, no le atribuyeron jamás, en sus escritos, el poder de perdonar los pecados [7]. Al Hijo del hombre, que en la literatura extrabíblica aparece en algunos libros apócrifos con el poder de juzgar, no le atribuían, sin embargo, el poder de perdonar los pecados [8].

En el A.T., la remisión de los pecados se considera como una prerrogativa divina exclusiva (Ex 34,6ss; Is 43,25; 44,22, etc.). Ni en el judaísmo se halla fórmula de absolución que reconozca a hombre o profeta alguno, por más grande y santo que sea, el poder de purificar las almas perdonándoles los pecados.

Dios ofendido es el que únicamente podría perdonar *su* ofensa. Lo contrario era arrogarse poderes de Dios. Y arrogárselos era injuria, «blasfemia». Y ésta era castigada con la pena de muerte por lapidación (Lev 24,15).

La actitud de protesta y celo interno de los fariseos presentes hacia Cristo ante esta afirmación suya debió de ser excepcional. Tenían que ver en él a un hombre que ejercía—usurpaba—los poderes de Dios. Además, la afirmación podía ser fácil; los hechos tenían que demostrarlo.

Pero Cristo, que penetra además, normalmente, los corazones, lo advierte y admite la interpretación que ellos censuran. Cristo conoció toda la hondura de esta conducta por su ciencia sobrenatural, pues los «conoció en su espíritu». Los evangelistas registran frecuentemente esta ciencia sobrenatural de Cristo. Esta *normal* penetración de los corazones es un atributo de Dios (Jer 17,9.10; Act 1,24, etc.). Los rabinos habían deducido, por un texto de Isaías (Is 11,2ss), que la penetración del pensamiento le sería comunicada, sólo para el recto juzgar, al Mesías [9].

Y ante ello les pregunta: «¿Por qué pensáis mal en vuestros

[7] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* II p.648-651; LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.236-251; STRACK-B., I p.481ss; II p.273-299; H. BRAMSCOMB, *Son, Thy Sins are forgiven:* Journ. of Biblic. Literat. (1934) 53-60; CABANISS, *A Fresch Exegesis of Mc 2,1-12* (1957) p.324-327.
[8] *Libro de Henoc* LXI 8; LXII 3; cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.495.
[9] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.228ss.

corazones?» El corazón es considerado en la psicología semita como sede de los pensamientos. Cristo se muestra aquí con toda su grandeza.

Y dirigiéndose a todos, pero especialmente a ellos, les dice: ¿Qué es más fácil, perdonar los pecados o curar, milagrosamente, un enfermo paralítico? En efecto, se dirá que es aún más difícil la curación del alma—perdón de pecados—que la curación milagrosa de un paralítico. Pero ambas cosas aparecían en una misma línea: poder sobrenatural que se tenía. Y el milagro viene con toda la preparación apologética. Y para que vean que «el Hijo del hombre» tiene «en la tierra» el «poder de perdonar los pecados», dijo al paralítico: «Yo te digo [a ti]: Levántate, toma tu camilla y marcha a casa». Y al punto se levantó, tomó su camilla y salió ante el asombro de todos.

Los evangelistas cierran la escena contando el efecto causado por este milagro a los presentes y la repercusión que aquello tuvo: «Todos los que vieron esto, se maravillaban y «glorificaban a Dios» (Lc). Mc es el que lo expresa mejor: «Jamás hemos visto tal cosa». Habían visto milagros, pero no para acreditar el poder de perdonar los pecados.

Mt da una repercusión mayor a este milagro. Da a entender que registra en su evangelio el efecto que causó, no sólo en los presentes, sino también en las multitudes a quienes llegó la fama de aquel milagro. Pues son las «muchedumbres» las que aparecen «temerosamente» impresionadas y alabando a Dios, que dio «tal poder a *los hombres*». Esta forma plural, «hombres», de los que se predica el poder que Dios les concedió, ¿a quiénes se refiere? ¿Y a qué poder se alude?

Al poner Mt «multitudes», alude a un círculo mucho mayor que, al fin, el pequeño grupo que podía reunirse en una casa para oír al Señor y haber presenciado aquel milagro.

Este «poder» que sorprende a las multitudes parecería a primera vista que se refiriese al poder de hacer milagros. Literariamente Mt acusa de forma análoga la impresión que causó también en «los *hombres*» el milagro de Cristo cuando calmó el mar alborotado (Mt 8,27). Sin embargo, como el poder del que aquí se habla fue concedido a «los hombres», si este plural pudiese estar como una forma genérica por el singular para indicar lo desproporcionado y la grandeza del don con relación a la naturaleza humana, la interpretación natural de la palabra es que se refiere a un plural «hombres».

En este caso, ¿a qué poder se refiere? ¿Al de los milagros concedido a los apóstoles? (Mt 10,8). Podrá ser. El pueblo se llenó de admiración ante el milagro de Pedro y Juan en el templo, curando a un paralítico (Act 3,10). Sin embargo, acaso esto tenga una mayor amplitud. Y Mt puede aquí reflejar, al enrolar en «las muchedumbres» que alaban el milagro al pequeño círculo testigo del mismo, el poder concedido por Dios a «los hombres» para perdonar, en *la confesión*, los pecados. «El poder de perdonar los pecados pertenece

propiamente a Jesús; los ministros de su Iglesia no lo ejercen sino en su nombre. Puede ser que Mateo haya pensado en estos últimos al recordar esta frase» [10].

Valor apologético de este milagro

Este milagro es uno de los milagros apologéticos de Cristo. Se puede valorar así:

1) Era creencia ambiental que sólo Dios puede perdonar los pecados. Hoy el sacerdote perdona los pecados, pero todos saben que es por delegación y en nombre de Dios. Pero entonces esto era algo increíble. El hombre podía, si era profeta, declarar, como Natán a David, que Dios le había perdonado los pecados. Pero no admitía nadie que un hombre perdonase en *nombre propio* los pecados. Esto era decir que él era Dios. Por eso los fariseos y doctores de la Ley se escandalizaban: «Este blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino *sólo Dios?*»

2) Cristo ante este «escándalo» de los fariseos: a) *no lo corrige*, como tampoco corrigió a los discípulos cuando se escandalizaron ante el anuncio de la necesidad de comer su carne eucarística (Jn 6, 60-66), a pesar de que por ello le abandonaron «muchos» de sus discípulos; b) *lo acepta*, como también se mantuvo en su doctrina eucarística ante el «escándalo» de aquellos discípulos que no veían «cómo podía darles a comer su carne» (Jn 6,52.60); c) y, además, *confirma* su afirmación con un milagro.

Aplicando aquí un rigor científico occidental, cabría ver que lo único que hizo Cristo fue realizar un milagro para confirmar que él tenía el poder de perdonar los pecados. Pero de aquí, ¿se seguía que él era Dios? Un sacerdote perdona los pecados, y si un día Dios concediese a un sacerdote un milagro para confirmar su poder, no lo hacía para probar que era Dios. Pero no tiene esto la misma valoración que en aquel medio ambiente, en el que no se puede aplicar una dialéctica fría y una metafísica occidental.

3) Aun suponiendo que los fariseos y los doctores presentes estuviesen con una mala intención previa, esto no podía caber en aquella mentalidad. El planteamiento de la cuestión que ellos hacían era lo lógico en aquella mentalidad.

Es la misma sorpresa que se causa entre las gentes cuando Cristo le perdona los pecados a una mujer pecadora. «¿Quién es éste para perdonar los pecados?» (Lc 7,49).

En cambio, cuando Pedro y Juan curan a un paralítico a la puerta del templo, le dirán que lo curan, no por su poder, sino «en nombre de Jesucristo Nazareno» (Act 3,6), y así lo reconocen ante el sanedrín, que les pide cuentas (Act 4,10). Y eso que aquí sólo se trata de una simple curación milagrosa.

Es conclusión lógica el ver que aquellos fariseos y escribas estaban, dada la mentalidad de su medio ambiente, en un error *invencible*.

[10] Benoit, *L'Evangile s. St. Matth.: La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.68 nota c.

4) Por eso, si Cristo con ello no quisiera decir que era y que se le reconociese por Dios, debería haber dicho que El no era Dios; que no obraba en nombre propio, sino en nombre de Dios. Debería haber sacado de aquel error *invencible* a aquellos fariseos.

5) De no hacer esto, si El no fuese Dios, al conceder esto que se pensaba—«¿Quién puede perdonar los pecados sino *sólo* Dios?»— y confirmarlo con un milagro, haría que, al reflexionar sobre aquel hecho las *gentes*, sacaran lógicamente, en su hora, la conclusión siguiente: Sólo Dios puede perdonar los pecados. Cristo los perdona. Cristo es Dios.

Pero, si no lo fuese, Cristo, con esta conducta, en aquel ambiente de ignorancia invencible, hubiese llevado a sus fieles, por este capítulo, a la *idolatría*.

6) Y esta misma conclusión de su divinidad, por el poder de perdonar los pecados, se confirmaba por las otras obras y declaración con que él se confesaba Dios. Ante las gentes, este milagro apologético, unido a las otras enseñanzas suyas, llevaba, por un nuevo motivo, a la fe en su divinidad.

b) *Vocación de Mateo y banquete con «pecadores». 9,9-13* (Mc 2,13-17; Lc 5,27-32)

Los tres sinópticos ponen a continuación de la curación «apologética» del paralítico la escena de la «vocación» de Mt. Su relato es casi igual en estos tres evangelistas, fuera del versículo introductorio.

[9] Pasando Jesús de allí, vio a un hombre sentado al telonio, de nombre Mateo, y le dijo: Sígueme. Y él, levantándose, le siguió. [10] Estando, pues, Jesús sentado a la mesa en la casa de aquél, vinieron muchos publicanos y pecadores a sentarse con Jesús y sus discípulos. [11] Viendo esto, los fariseos decían a los discípulos: ¿Por qué vuestro Maestro come con publicanos y pecadores? [12] El, que los oyó, dijo: No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos. [13] Id y aprended qué significa «Prefiero la misericordia al sacrificio». Porque no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores.

La vocación del apóstol Mateo

La escena de la vocación de Mt está vinculada por los tres sinópticos a la curación del paralítico. Pues al salir de allí fue camino del mar (Mc). Allí era lugar de predicación, adonde venían las gentes a escucharle y ser curadas. Si Mc pone que se fue «camino del mar», no es sólo una indicación geográfica, sino posiblemente está sugerida por el lugar en que tenía el publicano Mateo su puesto de alcabalero, y con lo que se sitúa la escena de su vocación.

En el puesto de su oficio estaba sentado un tal Mateo (Mt) o Leví (Mc-Lc), hijo de Alfeo (Mc). Cristo, al pasar, lo «vio», se fijó en él, y le dijo imperativamente: «Sígueme».

Sólo el primer evangelista llama a este alcabalero Mateo; Mc-Lc lo llaman «Leví, hijo de Alfeo».

En la antigüedad se sostuvo que Mateo y Leví eran dos personas distintas. Heracleón sostuvo que el apóstol fue Leví y no Mateo [11]. Orígenes, queriendo probar, contra Celso, que Cristo no tuvo publicanos entre sus apóstoles, distingue los dos relatos de Mt y Mc-Lc, haciendo de Mateo y Leví vocaciones y personas distintas [12].

Sin embargo, la identidad de los dos relatos y el sentir unánime de la tradición, salvo mínimas y prejuiciadas excepciones, prueba sobradamente que se trata en ambos casos de una misma e idéntica persona.

Por otra parte, es bien conocido el hecho de que en esta época podían tener las personas no sólo dos nombres, uno hebreo y otro griego, sino dos nombres hebreos o arameos; v.gr., el doble nombre del sumo sacerdote José-Caifás.

¿Por qué Mt pone su nombre propio y Mc-Lc le ponen Leví? Mc y Lc, cuando dan la lista de los doce apóstoles, le nombran con su verdadero nombre de Mateo (Mc 3,18; Lc 6,15), pues es el verdadero nombre que se da a sí mismo el mismo Mateo al poner la lista de los apóstoles: «Y Mateo el publicano» (Mt 10,3). Si éste era el nombre con que se le conocía ordinariamente como publicano, acaso se deba al sentido odioso que tenía este oficio el que Mc-Lc le nombren en su vocación con el nombre de Leví. Al menos ésta es la interpretación que hace San Jerónimo [13]. Sería, pues, un fuerte rasgo de humildad el nombrarse a sí mismo con el nombre de Mateo.

Mt, a la hora de su vocación, estaba sentado en su telonio. Por eso se le denomina, por el puesto de su oficio, como «publicano» o «telones», cuyo nombre proviene de «impuesto» *(télos)* y «adquirir, comprar» *(onéomai)*. Así lo denomina abiertamente Lc. En latín pasa con el nombre de «publicanum», de «publicum», el tesoro o erario público.

Aunque sólo Mc dice en este relato que Cristo, saliendo de la casa, se dirigió al mar, toda la escena se ve, por el contexto, que se debe de desarrollar en Cafarnaúm.

Cafarnaúm era un buen puesto aduanero. Personas o sociedades pagaban, anticipadamente, al fisco un impuesto global en tasas, y el fisco romano delegaba en estos contratistas el poder cobrar diversos impuestos públicos. A veces la autoridad fijaba las tasas que podían cobrar los «publicanos». Así se ve en la inscripción de Palmira de 137 d.C., pero también se dice que, en tiempos anteriores, los derechos de arriendo no eran tan firmes ni precisos [14]. Para asegurar su anticipada contribución al fisco y cubrir sus riesgos, fijaban ellos, en ocasiones, diversas tasas al público. Y, como delegados de la

[11] Clem. A., *Strom.* IV 9 c 1281.
[12] *Cont. Cels.* I 62.
[13] ML 26,56.
[14] Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* p.463-473.

autoridad, se prestaba su contrata a grandes abusos. Los escritos talmúdicos recogen diversas especies que habían de pagar impuestos: paso de puentes y barcas; consumos por la entrada o tránsito de mercancías; aduanas por ciertos artículos de comercio, vestidos, perlas, esclavos... [15]. Naturalmente, esto se prestaba a extorsiones y abusos. El Bautista dirá a los publicanos que vienen a preguntarle cómo han de conducirse: «No hagáis [cobréis] más de lo que está establecido» (Lc 3,12.13). Estos arriendos públicos de las tasas podían tener una organización con subalternos. Así, Zaqueo era «jefe de los alcabaleros» (Lc 19,2).

En la estimación popular eran tenidos en desprecio. Incluso en el mundo helenístico gozaban de mala reputación. Luciano dice que «todos los publicanos eran *ladrones*» [16].

Para el pueblo judío, el publicano era despreciado también por su trato con los gentiles, ya que por su contacto habitual, por causa del comercio con toda clase de gentes, se les hacía ordinario el ser transgresores de las disposiciones «legales» rabínicas; por eso, éstos les calificaban como a gentes «impuras». Pero lo que, sobre todo, les hacía odiosos era el que los consideraban como traidores y cofautores de la opresión romana al pueblo de Dios. Hasta tal punto se les tenía en desprecio, que el Talmud no sólo los asocia a los ladrones por sus extorsiones, sino que también los equipara a los criminales y asesinos, y les veta el que puedan ser testigos válidos en los tribunales [17].

Cuando Cristo lo llama, Mt estaba sentado en su telonio. Este debía de estar en la vía pública, posiblemente al estilo de los puestos de cambistas que están en la vía pública en Alejandría, El Cairo y Jerusalén, ya que Cristo se fija en él «al pasar» (Mt). La mirada de Cristo en él fue como un proyector de luz que le iluminara el alma. Pues al decirle, como a otros apóstoles, «sígueme», el publicano «se levantó» y, «dejándolo todo» (Lc), le «siguió». Estas palabras de Lc son el mejor comentario a la simple expresión de Mt: «le siguió» definitivamente. Si no, ¿para qué dejar todas las cosas? No fue, pues, un acompañarlo en aquel momento y en *aquella* circunstancia solamente, como pretendía, v.gr., Weiss y Wellhausen. Además, Mateo tenía ya noticias de Cristo, puesto que, después de los sucesos de Cafarnaúm y de todo el ambiente que corría por Galilea acerca de Cristo taumaturgo, Mateo no podía ignorarlo. Esta obediencia a su «vocación», completa e instantánea, es una prueba de la eficacia de las palabras de Cristo en el orden moral. Este *prodigio moral* es lo que ha hecho a Mt encuadrar el episodio de su conversión y vocación al apostolado, en estos capítulos de Cristo taumaturgo, como un tipo de prodigio moral que destaca a Cristo en la grandeza del más variado poder sobrenatural.

15 STRACK-B., *Kommentar...* I p.378.
16 *Necyom*; cf. Lc 19,8.
17 STRACK-B., o.c., I p.377; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* I p.477v.

CRISTO EN UN BANQUETE DE «PECADORES»

Los evangelistas no precisan el tiempo que pasó entre esta vocación y un festín que Mt ofreció a Cristo, aunque los tres sinópticos unen, literaria y cronológicamente, estas dos escenas.

Mt, sin duda, como homenaje de gratitud a Cristo y acaso como despedida de sus compañeros o subordinados, ofreció un banquete en su casa. Asistieron a este banquete en homenaje a Cristo, junto con sus discípulos, «muchos publicanos y pecadores».

Los invitados eran, en frase de Lc, «gran número de publicanos y *otros*» (Lc); pero Mt-Mc lo precisan así: «muchos publicanos y *pecadores*». Acaso Lc omite «pecadores» por razón del público étnico-cristiano al que iba destinado su evangelio.

La expresión de Mt-Mc «pecadores» no se refiere, directamente al menos, a la valoración ética de los mismos, sino que eran hombres considerados por los rabinos como «legalmente» impuros, sea por su contacto con los gentiles y porque, en su lucha por la vida, eran poco cuidadores de la pureza «legal» farisaica, lo que les hacía transgredir la casuística del rabinismo; sea por despreciar el ritual de «lociones» para alimentos y enseres domésticos, prescritos por el fariseísmo (Mt 15,2.12; Mc 7,1-13) [18], o incluso por ser gentes mixtificadas y de origen incierto, y a los que no querían considerar como prójimos (Esd 4,4). Era parte de todo un conglomerado al que los fariseos llamaban «el pueblo de la tierra» *(ha'am ha'arets)*, es decir, las gentes sin la instrucción de la Ley. Los rabinos prohibían a sus discípulos comer en compañía de este «pueblo de la tierra» [19]. Hasta a veces los mismos cristianos procedentes del judaísmo tenían ciertos reparos en sentarse a la mesa con cristianos procedentes de la gentilidad (Act 11,13; Gál 2,12).

Este asistir Cristo con «publicanos y pecadores» a un banquete levantó en los fariseos y escribas una fuerte censura. «Como la comida es un acto de sociedad, solamente se celebra entre los que se tiene por amigos. Así se comprende que los fariseos echaran en cara a Jesús en especial que comiera con publicanos y pecadores. Si no hubiera hecho más que saludarlos o hablarles, pase; ¡comer con ellos era demasiado!» [20]. Era aquello, como dice irónicamente San Jerónimo, «un verdadero festín de pecadores» [21].

El momento de esta interpelación de los fariseos a los discípulos, naturalmente, no es en el momento del banquete. Pues ni ellos asistían a comer con «pecadores», conforme a la prohibición que ellos mismos se hicieron, ni se hubiesen atrevido a hacer esta protesta allí mismo.

Fue poco después cuando se presentó la oportunidad, acaso muy probablemente buscada por ellos, para atacar de flanco a Cristo. La pregunta que hacen es insidia y censura. Mt y Mc ponen la

18 KITTEL, *Theolog. Wörterbuch* (1933) 320-337.
19 *Berakoth* 43,2; BONSIRVEN, *Textes* n.445; cf. Jn 7,49.
20 WILLAM, *La vida de Jesús*, ver. esp. (1940) p.224.
21 ML 26,25.

censura dirigida abiertamente a Cristo: «¿Por qué come vuestro Maestro con los publicanos y pecadores?» Lucas lo engloba en la censura a todos: «¿Por qué coméis y bebéis con los publicanos y los pecadores?» El procedimiento de Mt es análogo al caso del centurión, en el que abrevia, en lugar de dar el relato completo como fue (Mt 8,5ss; Lc 7,1ss).

Si Cristo, según los fariseos, iba a la intimidad de un banquete con «publicanos y pecadores», quebrantaba las prescripciones «legales» que los rabinos habían hecho sobre esto, y era ello no tener celo de la Ley. Y el que así trataba con pecadores, ¿sería él justo? Este era el ataque intentado y la censura insidiosa que dejaban flotando sobre él. Es el procedimiento de insidias y sospechas que los fariseos hicieron en diversas ocasiones sobre Cristo.

La respuesta de Cristo no es directamente a los fariseos, aunque, en el fondo, a ellos va dirigida. Es la respuesta que da cuando los «discípulos» le hacen llegar la crítica de los fariseos.

La respuesta de Cristo es tan contundente como finamente irónica, a causa del fariseísmo al que alude. «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los que están mal». Era la justificación de su conducta. Si el médico no repara en el contagio para ir a visitar a los enfermos corporales, mucho menos había de repararse en traspasar unas fronteras artificiosas, creadas la mayoría de las veces por la seca vida religiosa del fariseísmo. El que venía a salvar, que era curar las almas, tenía que ir a donde estaba el mismo mal para curarlo.

Esta conducta de Cristo, aparte de ser la misericordia volcada en caridad, era la pedagogía lógica. ¿Cómo atraería el fariseísmo a los «publicanos y pecadores»? Estos, sin convicción o preparación en la Ley, ¿cómo cambiarían de conducta, si nadie se acercaba a ellos para enseñársela y para estimularlos? El fariseísmo era, como *actitud*, soberbia inhumana y antipedagógica.

Sólo Mateo intercala aquí unas palabras del profeta Oseas en las que Dios proclama, por el profeta, que prefiere la misericordia al sacrificio (Os 6,6).

Esta frase de Oseas es repetida más veces en el N.T. (Mt 12,7). Era ella una buena crítica profética contra el «materialismo» farisaico. En efecto, el sacrificio externo, que es el más alto valor del culto, es símbolo de la interna dedicación del alma a Dios, y por lo que el rito externo deja de ser acto material y mecánico, para ser en verdad acto religioso. Y más grata es a Dios el alma que se le dedica auténticamente por la práctica de sus preceptos que no el rito externo, seco y postizo, de un sacrificio externo que no es verdadera expresión de la plena dedicación a Dios de una vida.

Y Cristo, como médico de almas, les hace ver que su obra no es más que el cumplimiento de la voz de Dios por el profeta: un acto de *misericordia*... espiritual. La introducción que a la misma trae Mt es la fórmula usual rabínica para terminar las discusiones:

«Id y aprended», «Id y ved» [22]. Es un índice más adonde apunta directamente la respuesta de Cristo.

La tercera sentencia (v.13b) parecería no concordar por «paralelismo» con la primera, ya que, en realidad, Cristo vino a llamar a su reino tanto a pecadores como a justos. Ejemplo evangélico, el joven que había guardado todos los mandamientos desde su juventud. Acaso también podría valorarse esto en el sentido de que los *moralmente* «sanos» estaban ya orientados hacia el ingreso en el reino. Pero esto parece ser un sentido violento, y más en este contexto.

Esto hace ver que aquí el sentido de «justos» se refiere a los que eran falsamente «justos». Por otra parte, si la frase se interpreta en un sentido irónico—«no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores»—, por falsos justos, la estructura de la frase no lleva a este sentido, pues resulta en oposición con el «paralelismo» de la anterior, ya que, como médico, vino a buscar a los «enfermos» (aquí = pecadores) y «no a los sanos» (aquí = falsos justos).

Esto hace ver que la frase pertenece a otro contexto histórico y que se la inserta aquí acumulativamente por una cierta relación con el tema que se trata. La frase es una ironía contra los fariseos, que se tenían a sí mismos por «justos» (Lc 18,9) y despreciaban a los demás, creyendo que el reino se les debía a ellos como exigencia y no como don gratuito que era del cielo.

Lc da un giro a la frase, orientándola más al sentido moral, al añadir: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a la penitencia» (Lc 5,32).

Jesucristo en esta doble escena dio una lección con doble argumento: enseñanza doctrinal y de hecho. Es la doctrina de la caridad enseñada una vez más buscando las almas que necesitan una rectificación y confirmando esto mismo con un milagro moral: con la instantánea conversión del publicano Mateo y con su elección e incorporación al colegio apostólico. Vino a salvar, a santificar y a enseñar la gran obra de la caridad por el apostolado.

c) *Discusión sobre el ayuno. 9,14-17* (Mc 2,18-22; Lc 5,33-39)

Los tres sinópticos unen este episodio al anterior, y lo relatan en términos de contenido idéntico, aunque con algunas diferencias redaccionales, sobre todo, a dos comparaciones que Cristo añadirá a su afirmación.

14 Entonces se llegaron a él los discípulos de Juan, diciendo: ¿Cómo es que, ayunando nosotros y los discípulos de los fariseos, tus discípulos no ayunan? 15 Y Jesús les contestó: ¿Por ventura pueden los compañeros del novio llorar mientras está el novio con ellos? Pero vendrán días en que les será arrebatado el esposo, y entonces ayunarán. 16 Nadie echa una pieza de paño no abatanado a un vestido viejo, porque el remiendo se lleva

[22] STRACK-B., *Kommentar*... I p.499.

algo del vestido y el roto se hará mayor. [17] **Ni se echa el vino nuevo en cueros viejos; de otro modo, se romperían los cueros, el vino se derramaría y los cueros se perderían; sino que se echa el vino nuevo en cueros nuevos, y así el uno y el otro se preservan.**

Los discípulos tanto del Bautista como de los fariseos «ayunan frecuentemente» (Lc). Pero, en cambio, los discípulos de Cristo «no ayunan». La pregunta no se refiere, de seguro, a los ayunos oficiales del judaísmo; v.gr., el gran ayuno del día de Kippur, preceptuado en la Ley (Lev 16,29) y llamado por excelencia el ayuno (Act 27,9). Cristo, que cumple la Ley, no eximió de este ayuno. Pero los fariseos habían establecido especialmente dos días de ayuno en la semana—lunes y jueves—, porque, según su tradición, Moisés había subido al Sinaí un jueves y bajado un lunes [23] según nuestra nomenclatura.

La pregunta que le hacen los discípulos del Bautista (Mt) es ésta: ¿Por qué ayunan frecuentemente los fariseos y nosotros, y tus discípulos no ayunan?

La respuesta de Cristo se presenta doble en los tres evangelistas:

1) No pueden ayunar porque están con el Esposo.
2) *a)* No se une un vestido nuevo con otro viejo.
b) No se puede echar vino nuevo en odres viejos.

La respuesta de Cristo, sintetizada en este esquema, es de una gran portada teológica.

1) Sus discípulos no ayunaban ahora porque se encuentran en presencia «del Esposo». La imagen está tomada del ambiente palestino.

En las bodas palestinenses se llaman «hijos del esposo», lo que corresponde al hebreo *bene hahuppah*, literariamente «hijos de la cámara nupcial». En hebreo la relación de una cosa con otra se la suele expresar por el antropomorfismo «hijo» *(ben)*. Así, esta frase se refiere a los que tienen alguna relación con la boda. La *Mishna* dice que los *bene huppah* son todos los invitados [24]. Acaso se llamase preferentemente «hijos de la cámara nupcial» a un grupo especial de convidados o amigos más íntimos (Jue 14,11.12), que tuviesen por misión mantener la alegría en aquellos actos (1 Mac 9,39). Pero éstos son distintos de los «amigos del esposo» *(shoshbinim* o «paraninfos»), que eran sólo dos, al menos en Judea; eran los más íntimos amigos del esposo; servían de intermediarios de los cónyuges antes de la boda y atendían a todo en la fiesta [25].

Cristo toma la imagen de un festín de bodas. Los «hijos del esposo», sus invitados, preferentemente sus íntimos, no pueden entristecerse. Es la hora de la fiesta. El Talmud recomienda a los invitados en un banquete de bodas, como un deber, el saber comportarse allí, tener una alegre expansión festiva, y les dispensa incluso a este propósito de diversas obligaciones «legales» [25*]. Por eso, mientras los discípulos están en esta fiesta—y la boda es símbolo bíblico del establecimiento del reino y de la salvación (Apoc 19,7.9, etc.)—estos invitados predilectos a la misma no pueden «entristecerse» (Mt), es decir, «ayunar» (Mc-Lc), puesto que el ayuno es señal de penitencia y de luto. Precisamente el *substractum* hebreo *hith'anoth* significa a la vez entristecerse y ayunar.

Pero vendrán días en que el «Esposo» será «quitado» *(áparthe)*. El Esposo, Cristo, toma ahora un carácter no sólo de comparación, sino de *identificación*. Anuncia su muerte. Es la profecía de su muerte mesiánica. Los autores notan la importante coincidencia filológica de esta expresión de los sinópticos con lo que se dice del Mesías paciente en el poema del «Siervo de Yahvé» (Is 53,8), en donde se dice que «fue arrebatado por un juicio inicuo... de la tierra de los vivientes».

Cuando termine la fiesta de estos desposorios mesiánicos temporales, que será breve, como lo sugiere su comparación con un banquete de bodas, entonces será la hora de sus ayunos y tristezas. Cuál sea la razón última de que los apóstoles no ayunen, sin estar obligados a ello, no se dice. Acaso Cristo quiere eludir la respuesta a una cuestión basada en exigencias farisaicas. Aunque el desposorio de Cristo continúe en el reino, la perspectiva que aquí se presenta sólo considera la presencia temporal de Cristo.

2) La segunda respuesta de Cristo, que se expresa con dos imágenes sinónimas, no es una ilustración parabólica de la sentencia enunciada; es una nueva enseñanza que hace ver el porqué de esta conducta de Cristo y sus discípulos frente a la conducta, en los «ayunos» y «oraciones» (Lc), de los fariseos. Cristo no vino «a abrogar la Ley, sino a perfeccionarla» (Mt 5,17). Pero en la perfección de la misma, ante la valoración de los elementos caducos que tenía, y más aún ante la interpretación rabínica de la misma, hay una incompatibilidad, que es la que Cristo aquí destaca. Si el caso al que se va a aplicar es a propósito del ayuno, la enseñanza de Cristo es un principio de la nueva economía, que afecta al mismo *espíritu* de ambos. Los apóstoles irán gradualmente aplicándola a la hora de la ruptura con el judaísmo. La presenta en dos cuadros. Si las comparaciones fueron pronunciadas en otra ocasión, el propósito de los sinópticos, al insertarlas aquí, es dar una clave de interpretación a la respuesta de Cristo.

El vestido viejo y el nuevo.—Esta primera imagen es de gran realismo. En efecto, nadie, si quiere arreglar un «vestido viejo», le añade un remiendo «de paño rudo» (Mt-Mc), es decir, «nuevo» (Lc). Se indica con ello un paño aún no abatanado, sin flexibilidad, y, por tanto, duro, tieso. De lo contrario, la pieza de paño nuevo, como es más recia, tira del vestido viejo al que está cosida, lo rasga, y «la rotura se hace mayor».

[23] Talmud: *Megillat Taanit* 12; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*... II p.489-491; III p.104-105.116-117; cf. Lc 18,12.
[24] *Sukka*, jer. 53a.
[25] J. JEREMIAS, *Nymphios*, en *Theol. Wört. N. T.*; STRACK-B., *Kommentar*... I p.500ss.

[25*] STRACK-B., o.c., I p.500-518.

Los odres viejos y el vino nuevo.—La segunda imagen o parábola con que se ilustra esto, y que traen todos los sinópticos, es la siguiente. Nadie echa vino nuevo en pellejos viejos. Porque los cueros viejos, ya usados, deteriorados, no tienen la suficiente consistencia para guardar dentro de ellos la expansión de la fermentación del vino nuevo.

De lo contrario, la fermentación y fuerza del vino nuevo, trasvasado a odres viejos, gastados, ha de producir estas tres cosas que destacan los evangelistas: los pellejos se rompen, el vino nuevo se derrama, y, en consecuencia, los pellejos viejos se pierden.

Valor doctrinal de estas imágenes

El contenido doctrinal de estas imágenes es el mismo. Cristo, con motivo del caso concreto del «ayuno», pasa a exponer una doctrina general, de la cual, el tema del ayuno, o mejor, del *espíritu* con que era practicado éste por los fariseos, eleva el tema para hablar del espíritu y contenido de la nueva economía. Las comparaciones que hace—«parábola» (Lc)—pasan a cobrar tintes de «alegorización».

El «vestido viejo» y «los odres viejos» son la antigua Ley, en su revelación limitada, en su ritual temporal y en la deformación que imprimió a su espíritu el fariseísmo.

Frente a esto está el «vestido nuevo» (Lc), el Evangelio, que querría romperse para echar un remiendo al viejo judaísmo, y los «odres nuevos», que han de guardar la nueva vida y el «vino nuevo» del Evangelio.

Querer encajar la *plenitud* de la revelación y del espíritu nuevo en los moldes dogmáticos o rituales del A. T., o peor aún, en los moldes «materialistas» del fariseísmo, no sería posible. A la vestidura del A. T. no se le puede echar un «remiendo» tomado del N. T. Ni «diría bien con el (vestido) viejo» (Lc); y la fuerza expansiva de creencias, ritos y espíritu sólo podía, por necesidad, «rasgar» todo el viejo ropaje del A. T. Y el «vino nuevo» del Evangelio no cabía en los viejos odres del A. T. Pedía nuevo espíritu: sin prejuicios, con superación del «materialismo» farisaico, con anchura para la plenitud de la creencia y para la exquisitez de su moral.

La doctrina de Cristo, que era la plenitud de la Ley, en su espíritu, no era una *superposición* de creencias, moral y ritos al mosaísmo, como pretendían—y tanto dieron que hacer en la Iglesia primitiva—los «judaizantes», sino la plenitud de aquel espíritu, que, por ser plenitud, no podía caber en los viejos moldes del A. T., como el fruto, que es la expansión plena de la simiente, no cabe en la vieja forma de la simiente [26].

[26] Synge, *Mark 2,21: The Parable of the Patch:* Expository Times (1944-1945)p.26-27.

d) *Curación de la hemorroísa y resurrección de una niña. 9,18-25* (Mc 5,21-43; Lc 8,40-56)

Cf. *Comentario a Mc* 5,21-43

Esta doble escena es referida por los tres sinópticos, y en la misma forma, aunque en extensión muy varia. Mt, siguiendo su procedimiento de ir a la sustancia de los hechos, la relata en solo ocho versículos; Lc le dedica 16; pero Mc emplea 22. Dado el colorismo y minuciosidad de Mc, es en su evangelio donde se hace la exposición exegética de los mismos.

[18] Mientras les hablaba, llegó un jefe, y, acercándosele, se postró ante El, diciendo: Mi hija acaba de morir; pero ven, pon tu mano sobre ella y vivirá. [19] Y, levantándose Jesús, le siguió con sus discípulos. [20] Entonces una mujer que padecía flujo de sangre hacía doce años, se le acercó por detrás y le tocó la orla del vestido, [21] diciendo para sí misma: Con sólo que toque su vestido seré sana. [22] Jesús se volvió y, viéndola, dijo: Hija, ten confianza; tu fe te ha sanado. Y quedó sana la mujer en aquel momento. [23] Cuando llegó Jesús a la casa del jefe, viendo a los flautistas y a la muchedumbre de plañideras, [24] dijo: Retiraos, que la niña no está muerta: duerme. Y se reían de El. [25] Una vez que la muchedumbre fue echada fuera, entró, tomó de la mano a la niña y ésta se levantó. [26] La nueva se divulgó por toda aquella tierra.

La selección de estos dos milagros por Mt en su evangelio no podía faltar. Son dos milagros que sucedieron en un mismo tiempo, y que dejaron fuerte huella en la tradición catequética y evangélica. Pero no eran dos milagros cualesquiera. Eran dos milagros que especialísimamente acusaban la grandeza y los poderes sobrehumanos de Jesucristo. Por eso Mt no podía dejar de incluirlos en el cuadro de sus capítulos 8 y 9, con lo que está delineando el mesianismo de Cristo, dotado de poderes sobrehumanos, como rúbrica, al mismo tiempo, de la verdad de su doctrina y de su mesianismo espiritual y de la cruz.

Estos milagros lo ensalzaban excepcionalmente. Uno, la resurrección de la hija de Jairo, jefe de la sinagoga, le hacía aparecer con dominio sobre la muerte. Poder exclusivo de Dios. Porque aquí no aparece sólo como un «santo» al que Dios oye, sino que aparece acusando su poder divino, plenamente expresado en Mc al decir: «A ti te lo digo yo: Levántate» (Mc 5,41). Cristo obraba en este caso en *nombre propio*, como el que tiene dominio sobre la muerte. Precisamente cuando Naamán el leproso, de Siria, fue a Eliseo para que le curase, al entregar la carta de presentación del rey de Siria al de Israel, éste dijo: «*¿Soy yo acaso Dios para dar la vida o la muerte*, que así se dirige a mí para que yo cure a un hombre de su lepra?» (2 Re 5,7).

El otro milagro es la curación de una mujer ya incurable, que padecía flujo de sangre. La curación instantánea de esta mujer se

realiza casi *por sorpresa*. Ella toca, llena de fe, la orla del vestido de Cristo, sin que nadie lo vea, y al punto quedó curada. Aunque Mt sintetiza, como de costumbre, la escena, está en su intención lo que dicen del momento de esta curación Mc-Lc. Cristo se vuelve y dice: «Alguno me ha tocado, porque yo he conocido que una virtud ha salido de mí». Con este milagro se presenta a Cristo como una fuente de prodigios. Sólo el contacto con fe a él trae por consecuencia el efecto de prodigios.

Para la exposición exegética de estos pasajes cf. *Comentario a Mc* 5,21-24.

e) *Curación de dos ciegos. 9,27-31*

En este cuadro de Cristo taumaturgo, Mt no sigue un croquis rígido ni de clímax ascendente. De lo contrario, no habría narrado la sorprendente resurrección de la hija de Jairo antes de la curación de los dos ciegos. Es el narrador que sigue con fidelidad, pero siguiendo el sesgo del discurso, el eco del relato de la catequesis. Y, estando trazando diversas especies de milagros, no podía faltar la curación de ciegos, enfermedad tan ordinaria en el Oriente bíblico.

La narración de la curación de estos dos ciegos es exclusiva de Mt. Es una descripción rápida y sin gran relieve. Si sólo fuese esto, no habría inconveniente en admitir que fuese un *adelantamiento* del milagro, que habría sido en época más tardía; y como también Mt cita más tarde otra curación de dos ciegos (Mt 20,29-34), tampoco habría inconveniente en pensar en un *desdoblamiento* o «duplicado», que se insertase aquí por razón de la agrupación sistemática que hace Mt. Pero éstos son distintos, como se verá luego.

27 Partido Jesús de allí, le seguían dos ciegos dando voces y diciendo: Ten piedad de nosotros, Hijo de David. 28 Entrando en casa, se le acercaron los ciegos, y les dijo Jesús: ¿Creéis que puedo yo hacer esto? Respondiéronle: Sí, Señor. 29 Entonces tocó sus ojos, diciendo: Hágase en vosotros según vuestra fe. 30 Y se abrieron sus ojos. Con tono severo les advirtió: Mirad que nadie lo sepa; 31 pero ellos, una vez fuera, divulgaron la cosa por toda aquella tierra.

«Partido Jesús de allí...». Esta salida de Cristo se refiere a su salida de la casa de Jairo, donde acaba de resucitar a su hija (Mt 9,25). El pueblo estaba conmovido en esta circunstancia, pues en un pueblo pequeño las noticias circulan súbitamente, máxime cuando en plena vía del pueblo, camino de la casa de Jairo, acababa de curar a la hemorroísa (Mt 9,18-22). Ella misma lo proclamó allí mismo «ante todo el pueblo» (Lc 8,47). Ante este rumor levantado en la ciudad, «dos ciegos», que no pueden acercársele entonces por la «gran muchedumbre» (Mc 5,21) que le «rodea y aprieta» (Lc 8,45), apostados allí cerca, le siguen en su camino cuando Cristo se retira. No obstante, la escena es ya dentro del pueblo (v.28).

La ceguera no es sólo una enfermedad corriente en Oriente, sino que constituye allí una verdadera plaga en la actualidad. «En el Hospital de San Juan de Jerusalén, para enfermos de los ojos exclusivamente, se trataron en 1931 no menos de 19.000 casos, y todos de Jerusalén y sus alrededores» [27].

Los ciegos, guiados por el rumor popular que sigue a Cristo, van tras El «gritando» que se compadezca de ellos. Luego, cuando se queda algún tanto descongestionado de la muchedumbre que le seguía, acaso por haberla El mismo despedido o prohibido seguirle, como hizo poco antes para entrar en casa de Jairo (Mc 5,37), los ciegos entraron y se le acercaron dentro de casa. «Si un desgraciado en Oriente se une a vosotros para reclamar una limosna o socorro, lo hace con la firme resolución de ser escuchado a toda costa: súplicas obstinadas y asediantes, continuadas, sin vergüenza, todas las formas de la súplica entran en este protocolo de la miseria; y si no os ponéis en guardia, pronto seréis tomados familiarmente por una parte de vuestro vestido, para que no os podáis sustraer» [28].

Lo que no deja de extrañar es que estos ciegos vayan por el camino detrás de Cristo «gritando» que se compadezca de ellos y proclamándole «Hijo de David». Ciertamente, el título de «Hijo de David» es título mesiánico [29]. Con ello lo están proclamando Mesías.

¿Cómo conocen estos ciegos la mesianidad de Cristo? En absoluto, los ciegos no harían más que reflejar las aclamaciones y opiniones de las turbas sobre Cristo, aunque acentuadas por los ciegos en su provecho. Desde el punto de vista ambiental, todo depende del momento en que haya tenido lugar la curación. No se puede establecer una línea fija antes o después de la cual las gentes aclaman a Cristo por Mesías. Fue gradual, pero fue también apreciación diversa según diversas gentes y tiempos. Por eso, en este caso, fundamentalmente depende esto del contexto histórico en que se coloque este episodio exclusivo de Mt, encuadrado en el esquema artificioso de sus capítulos 8-9, dedicados a agrupar milagros de Cristo para dar el cuadro de su grandeza.

Pero incluso se piensa por algunos autores que, aun estando situado en su contexto histórico, podría suponerse que Mt pinta el cuadro, y presta a los ciegos un vocabulario mesiánico, en conformidad con el cuadro de su evangelio. Mt, como es su estilo ordinario, va a la *sustancia* del hecho. El título sería aquí algo base, que podría serles prestado a los ciegos, de la aclamación mesiánica que le dirigen a Cristo, posteriormente, los ciegos curados en Jericó (Mt 20,30.31 y par.) [30].

Los ciegos iban gritando por el camino, y, seguramente, acompañando sus gritos y aclamaciones a Cristo con la petición de su curación. Cristo hacía como que no los oía. Posiblemente no que-

27 WILLAM, *La vida de Jesús* ver. esp. (1940) p.148.
28 BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.121.
29 Mt 15,22; 20,29.31; par.; 21,9; 1,1; *Salmos de Salomón* XVII 23; STRACK-B., *Kommentar...* I p.225.
30 Cf. Mt 15,22 comparado con Mc 7,24-30; LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.188.

ría una curación tan ostensible en la vía pública, que podía degenerar en una aclamación mesiánica inoportuna. Por eso los aguarda en su casa.

Mt recoge con toda exactitud la escena. Cristo no necesitaba preguntarles qué querían, pues a la vista estaba, y ellos por la vía, y seguramente que también al entrar en casa, «estaban diciendo a gritos: Ten compasión de nosotros». Lo que Jesucristo les pregunta únicamente es «si creen que El puede hacer esto». Sin duda que lo creían, al ir tras El y pedírselo, máxime en aquel ambiente galileo de milagros y prodigios. Pero Cristo quiere constatar allí mismo claramente el milagro que hace a la fe y confianza en El. Que no fuese una rutina en ellos, llevados por su necesidad y por lo que habían oído decir. Quiere que se valore bien su poder, que es su dignidad, y que no se vaya a El por puro provecho material. Contra lo primero, Cristo apenas pudo hacer milagros en Nazaret (Mt 13, 58ss; Mc 6,5ss), y contra lo segundo, abiertamente censuró a los cafarnaítas aquel a quien sólo buscaban por el utilitarismo de sus milagros (Jn 6,26.27).

Los ciegos le respondieron al modo oriental, gritando, con la doble emoción de su psicología expectante y su fe avivada, que lo creían: «Sí, Señor». Seguramente usaron el título aramaico, de máximo respeto, de «Señor mío» *(Mari)* o de «Señor nuestro» *(Mâran o Mârânâ)*.

Entonces Cristo «tocó» sus ojos. Frecuentemente, los evangelistas describen a Cristo «tocando» a los enfermos al tiempo que los cura. Es signo de *imperio* (Ex 7,19; 8,1.12; 9,22; 10,12, etc.; Est 4,15) sobre la enfermedad. Se acusa así, plásticamente, más su vinculación al efecto que va a producir y el imperio que tiene sobre los enfermos. Y, al tiempo que ponía sus manos en aquellos ojos sin luz, les dijo: «Hágase en vosotros según vuestra fe». Y al punto recobraron la vista.

Fácilmente se comprende la explosión de júbilo, máxime en un oriental, tanto en los ciegos como en los pocos presentes que se hallasen en la casa, ante aquella curación súbita. Precisamente esto es a lo que va a prevenir Cristo al imponerles la prohibición de que lo digan a nadie. La prohibición que les hace es terminante, como indica el verbo.

Buscaba con ella evitar la conmoción que habían de provocar los ciegos curados, y con ello el peligro a conmociones mesiánicas, al margen de la «hora» de Dios y expuestas a un mesianismo de tipo nacionalista. A pesar de ello se preveía que los ciegos habían de divulgarlo. Pero, ante la prohibición, se lograba evitar la conmoción inmediata, y se divulgaría en una forma más sosegada y más propicia a la reflexión que a la conmoción.

Algunos autores han planteado el problema de saber si este milagro es un «duplicado» del milagro de la curación de «dos ciegos» en Jericó, que el mismo Mt cuenta más tarde (Mt 20,29-34). La razón sería ciertas semejanzas que se notan entre ambos relatos, y que Mt habría *adelantado* éste para incluirlo en el cuadro de Cristo

taumaturgo, que está trazado en los capítulos 8 y 9. Sin embargo, si las *semejanzas* que se encuentran en ambos relatos se explican fácilmente, hay en ellos *diferencias* irreductibles. Semejanzas y diferencias son las siguientes:

a) SEMEJANZAS.

1) *Dos ciegos.*—De aquí no se puede concluir la identidad del relato. De sobra es conocido que los ciegos se agrupaban entre sí para hacerse menos triste la vida.

2) *La misma invocación a Cristo.*—En ambos relatos se llama a Cristo «Hijo de David», que era el apelativo sinónimo de Mesías. Como ya se indicó, esto depende del momento histórico al que responda este relato. No sería improbable, si el hecho está desplazado de su contexto histórico en función del esquema de tesis de Mt, que este pasaje esté escrito con algunos rasgos *prestados* de la curación de los otros dos ciegos (Mt 20,30.31).

3) En ambos relatos, Cristo los cura «tocando» sus ojos. Pero de sobra es sabido que esto es un uso y un rasgo muy frecuente en la terapéutica milagrosa de Cristo, para acusar plásticamente su *imperio* sobre las enfermedades.

b) DIFERENCIAS. Pero son más importantes y, sobre todo, más irreductibles las *diferencias en ambos relatos.*

Mt 9	*Mt 20*
La curación es «en casa»	La curación es en el *camino*
Los ciegos saben que pasa Cristo, y lo «siguen» en su marcha.	Los ciegos están «sentados» cuando pasa Cristo, y Jesús se «paró» y mandó «llamarlos».
Una vez curados, «salen de casa»	Una vez curados, «seguían en pos de El».
Antes de curarles hace que le protesten su fe.	Antes de curarles les pregunta qué quieren de El.
Una vez curados, «les prohíbe» que manifiesten lo que se ha hecho con ellos.	Una vez curados, *no les prohíbe* callar.

Por eso, ante estas diferencias, hay que concluir que se trata de dos hechos distintos. Y eso a pesar de que los cuadros están sin gran relieve ni matiz. En cambio, se contrasta esto al confrontar el procedimiento redaccional de «duplicado» sintético que Mt utiliza entre 9,32-34 y 12,24s.

f) *Curación de un «endemoniado» mudo. 9,32-34* (Mt 12,24-30; Mc 3,22-30; Lc 11,14-26)

Cf. *Comentario a Mt 12,24-30*

Siguiendo Mt la pintura del cuadro que está delineando de la grandeza sobrehumana de Cristo, manifestada en sus milagros sobre todo género de males, presenta ahora la curación de un ende-

moniado que era mudo, y que, según el relato paralelo de Mt, también era «ciego» (Mt 12,22).

> [32] **Salidos aquéllos, le presentaron un hombre mudo endemoniado,** [33] **y, arrojado el demonio, habló el mudo, y se maravillaron las turbas, diciendo: Jamás se vio tal en Israel.** [34] **Pero los fariseos replicaban: Por virtud del príncipe de los demonios arroja los demonios.**

Es muy probable que se trate aquí de un «duplicado» de Mt, que lo adelanta, esquematizándolo, para incluirlo como una variante más en el cuadro del poder milagroso de Cristo sobre todo género de males, correspondiendo a la amplia narración que de este mismo episodio hace luego (Mt 12,24-30).

Según el relato, «arrojado el demonio», el mudo habló. Imperado por Cristo, el demonio, la enfermedad causada, instantáneamente desaparece. Y el hombre «habló» y «veía» (Mt 12,22). Cristo no usaba un ritual al modo de los exorcistas judíos, que creían expulsar al demonio mediante ciertos conjuros y prolijas letanías [31].

Este acto del absoluto y simple imperio de Cristo en aquel hombre endemoniado, curándolo al instante, acusa la reacción profunda, sea en los presentes, sea en aquellos a quienes llegó pronto la noticia, diciéndose: «Jamás se vio tal en Israel». Y aunque aquí se omite, seguramente porque Mt va sólo a la sustancia del hecho, sin embargo, el mismo Mt hace ver que, ante aquel milagro—ante tantos milagros como habían visto y de El se decían—, surgió en las gentes el chispazo de preguntarse si no sería El el Mesías. Es lo que por este motivo se preguntaron los judíos en otras ocasiones (Jn 6,14; 7,31). Máxime al verse el dominio de Cristo sobre el demonio, poder característico del Mesías (Mt 12,28), como triunfador del imperio de Satán.

Esto fue lo que motivó la calumnia más pérfida que contra El levantaron los fariseos ante las turbas. Como el hecho era evidente, lo derivaron a la interpretación más pérfida y más perniciosa. Lanzaron esta insidia: al prodigio que hizo—la expulsión de un demonio—se le reconoce que lo hizo, pero en virtud del príncipe de los demonios. Si esta insidia calase en la turba, el desprestigio de la obra de Cristo venía, y boicoteaba su mesianismo. Por eso Cristo, ante esta calumnia, dio a un tiempo la respuesta más evidente y contundente de las que dio a los fariseos. Pero este aspecto lo expone Mt en el correspondiente duplicado (Mt 12,24-30), que es cuando habla del pecado contra el Espíritu Santo. Allí se hace el comentario.

[31] JOSEFO, *Antiq.* VII 2,5; *De bello iud.* VII 6,3; Mc 9,27; Act 19,13.

g) *Actividad misional de Cristo. 9,35-38* (Mt c.10; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6)

Mt cierra estos dos capítulos consagrados a pintar el cuadro sistemático del poder milagroso de Cristo con una pincelada general hablando de la vida misional de Cristo: recorre las ciudades y aldeas, enseña en las «sinagogas», predica el evangelio del reino y cura «toda enfermedad y toda dolencia». Es el poder de Cristo que se acusa en todas partes sobre «toda» enfermedad, y que para curarla—de alma y de cuerpo—despliega su incansable actividad misional por todas las villas y aldeas. Es un cuadro sintético en el que se relaciona la enfermedad del cuerpo y la del alma y se pinta a Cristo como al gran taumaturgo, al tiempo que, realidad y símbolo, se le presenta como el gran Médico y Misionero de las almas. Y con ello prepara las instrucciones misionales que Cristo va a dar a los doce apóstoles después de su elección.

> [35] **Jesús recorría ciudades y aldeas enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia.** [36] **Viendo a la muchedumbre, se enterneció de compasión por ella, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor.** [37] **Entonces dijo a los discípulos: La mies es mucha, pero los obreros pocos.** [38] **Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.**

Después que el evangelista ha descrito con una amplia pincelada la vida misional de Cristo por toda Galilea y un pequeño desplazamiento a Perea (Mt 8,28), sanando cuerpos y almas, nos relata que, al ver a las «muchedumbres» por todas las partes que El misionalmente recorría, se «enterneció de compasión». Es ésta una de las bellas estampas de Cristo Misionero. Pues veía por doquier que estas gentes, ante la esperada doctrina del reino, estaban «fatigadas y decaídas como ovejas sin pastor».

Es probable que este v.36 esté unido por oportunidad de la doctrina. El v.35 «cierra» un tema. Pero Mt quiere destacar un pensamiento de Cristo, dicho acaso a otro propósito, pero presentado aquí literariamente por Mt para destacar y preparar el tema de la continuación misional de la obra de Cristo.

En el pensamiento del evangelista, esta expresión de Cristo no se refiere a que las gentes, por seguirle incluso a lugares desiertos, se encontraran fatigadas, sin tener en aquellos lugares descampados medios de proveerse (Mt 14,14-15; Mc 6,35.36; Lc 9,12.13; Jn 6,5), sino a que las gentes desfallecían sin saberlo, porque no había quien les diese el pan, la doctrina del reino. Por esto estaban «como ovejas sin pastor». Siendo la hora mesiánica, la vieja Ley terminaba. Les hacía falta ser conducidas por el gran Pastor-Mesías a los pastos de la verdad. Por eso los encontraba «fatigados y decaídos» con la revelación de la vieja Ley: ya que no podía dar la plenitud de una exigencia dogmática y moral, adulterada además por la deformación farisaica, se expresa con terminología mesiánica del A. T. (Ez 34,5ss).

Siguiendo este mismo esquema temático-literario, Mt pone aquí una sentencia de Cristo que Lc cita a otro propósito (Lc 10,2). Y que tanto en Mt como en Lc se dirige, literariamente en este contexto, a los «discípulos», y que en Lc son directamente los 72 discípulos. «La mies es mucha, pero los obreros pocos». La frase es probable que fuese un proverbio, aplicado aquí por Cristo a una situación religiosa. En el Talmud se lee una sentencia algún tanto semejante: «El día [de la vida terrestre] es corto; el trabajo, considerable; los obreros son perezosos; el salario, grande, y el dueño de la casa [Dios] apremia» [32].

La mies son esas muchedumbres que Mt citó antes. Están «como ovejas sin pastor», «fatigados y decaídos» porque «los operarios—pastores cristianos—son pocos». Hace falta multiplicar su número y continuar la obra misional de Cristo. ¿Qué hacer para ello? Cristo da la respuesta.

Es una oración «misional». Dirigiéndose a los discípulos, les dice: «Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies». El pensamiento es claro y de una importancia teológica muy grande.

Dios es el dueño de esas «muchedumbres» que son la «mies» de Israel. Cristo aun en su vida mortal quiere colaboradores que lleven la doctrina del reino a toda la mies del Padre. Por eso, no sólo enviará a los apóstoles (Mt 10,5ss), sino a sus 72 discípulos (Lc 11,12). No podrá ir cualquiera, pues esto es don del Padre y tiene que entrar por la «puerta», que es Cristo (Jn 10,1.2). Pero, si el que quiera no puede constituirse, sin más, en apóstol, Cristo pone un medio en la economía misionera del mesianismo que suscitará apóstoles, los hará entrar por la verdadera «puerta», y encontrarán «pasto» y eficacia en su misión (Jn 10,9). Es la gran oración misionera por el reino. Pedir al Padre que envíe misioneros a su mies.

En Mc (6,7-13) y Lc (9,1-6) se matiza más esta doctrina y este cuadro, y sobre todo en el capítulo 10 de Mt. Allí se hace la exposición exegética correspondiente.

CAPITULO 10

En la estructura literaria del evangelio de San Mateo, este capítulo es la confirmación lógica del anterior, cuyo final preparó éste. Cristo en sus rutas misionales vio «muchedumbres fatigadas y decaídas», «como ovejas sin pastor» que las condujese al reino. Ha dicho que «la mies es mucha, pero los obreros pocos». El tenía en Israel una misión temporal y circunscrita a los pocos años de su vida pública. Pero mostró que se debía pedir «al dueño de la mies que envíe obreros a su mies». Y esto va a ser el tema de este capítulo.

La segunda parte del discurso rebasa, manifiestamente, el horizonte de Palestina, en donde se realiza esta misión apostólica; mira a un futuro más universal. Es tema que Mt une aquí por semejanza lógica de contenido. Agrupa una instrucción que Cristo dio a los apóstoles en otra o en otras varias ocasiones. Así, el cuadro queda completamente descrito y redondeado.

a) La lista de los apóstoles (v.1-4); *b)* instrucción y poder dados a los apóstoles para su primera misión (v.5-16); *c)* nueva instrucción a los «apóstoles» (v.16-42).

[32] STRACK-B., o.c., I p.527; BONSIRVEN, *Textes* n.18.

a) *La lista de los apóstoles. 10,1-4* (Mc 3,14-19; 6,7; Lc 6,13-16; 9,1; Act. 1,13)

Son cuatro las listas que de los apóstoles transmiten los libros del N. T.: los tres sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. De estas cuatro listas, en dos, Mc-Lc, se da ex profeso el momento y el modo como los elige. En los Hechos se dan los nombres de once, ya que Judas está excluido; y Mt sólo cuenta, incidentalmente, el *hecho* de que había doce apóstoles, cuyos nombres da. Esta forma incidental de referir un hecho de importancia suprema es un buen índice de su misma autenticidad evangélica y su reconocimiento histórico de la tradición y catequesis primitiva.

[1] Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros, para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia.
[2] Los nombres de los doce apóstoles son éstos: el primero, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano; [3] Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo y Tadeo; Simón el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó.

Las listas de los apóstoles aparecen a un mismo tiempo con fijeza y variedad de nombres. Se transcriben a continuación en forma sinóptica:

Mt	*Mc*	*Lc*	*Act*
Simón	*Simón*	*Simón*	*Simón*
Andrés	Santiago	Andrés	Juan
Santiago	Juan	Santiago	Santiago
Juan	Andrés	Juan	Andrés
Felipe	*Felipe*	*Felipe*	*Felipe*
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo
Sant. de Alfeo	*Sant. de Alfeo*	*Sant. de Alfeo*	*Sant. de Alfeo*
Tadeo	Tadeo	Simón Zelotes	Simón Zelotes
Simón Cananeo	Simón Cananeo	Jud. de Santiago	Jud. de Santiago
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	

No deja de sorprender cómo en estas cuatro listas de los apóstoles aparezcan estructuradas en tres grupos de cuatro apóstoles cada uno—las tres «cuadrigas», como los llamaban los antiguos—, excepto en los Hechos de los Apóstoles, en los que se suprime el

nombre de Judas Iscariote, ya que en dicho libro se narra a continuación la elección de San Matías para sustituirle; lo mismo que no deja de sorprender cómo el nombre del apóstol que encabeza cada una de estas «cuadrigas» es el mismo en las cuatro listas, mientras que en los grupos se cambia indistintamente el orden de los nombres, aunque no deja de haber coincidencias. ¿A qué se deben estas coincidencias y divergencias? Puede ser que no sea más que un caso concreto de la cuestión sinóptica.

En la lista apostólica de Mt, todos los apóstoles aparecen en binas unidos por la conjunción *y*. Acaso indique las binas en que los envió a predicar, ya que, según Mc, fueron «de dos en dos» (Mc 6,7).

Pero lo que tiene una persistencia constante, indicando además intento e importancia especiales, es el que al comienzo de *todas* las listas, no sólo figura el nombre de Simón Pedro, sino que Mt añade además al hacer el relato de las listas de los apóstoles: «He aquí los nombres de los doce apóstoles: primero, Simón, llamado Pedro». Esta expresión «primero» sería absolutamente innecesaria al principio de una lista de nombres sin que sigan otros ordinales para los siguientes componentes» [1]. Hoy es admitido, incluso por criticos que no se trata de una primacía de listas o de ancianidad, sino una verdadera primacía de rango y «jurisdicción» [2]. Y la confirmación de la evidencia de esto es que Mt luego (Mt 16,16-19) narra la promesa que Cristo le hace del poder pontifical.

Lucas dice que Cristo llamó a los Doce, «a los cuales dio el nombre de apóstoles» (Lc 6,13). El *nombre* de «apóstoles» no era desconocido en Israel. Su nombre era en hebreo *shaluâh* o *shaliah*, y en arameo *shaluha'*, es decir, «enviado». El sumo sacerdote de Jerusalén se comunicaba con las comunidades judías de la «Diáspora» mediante «enviados» (apóstoles), sea en forma de simples correos (Act 28,21), sea en forma de verdaderos delegados dotados de poderes (Act 9,12). Después de la ruina de Jerusalén, el patriarca judío de Jabne tenía sus «apóstoles», correos, a los que confiaba cartas «circulares» [3].

Si el nombre era conocido, en cambio, el oficio que se les confiaba es totalmente nuevo y permanente. El «envío» que Dios hizo de Isaías (Is 6,8) y Jeremías (Jer 1,7-10) no tiene, en relación con el poder de los doce apóstoles, más que un valor puramente analógico. El Colegio Apostólico, que Cristo fundó, es único por su organización y sus poderes [4]

El número de doce es de abolengo bíblico. Alude al número de los *doce* patriarcas y de las *doce* tribus. Ellos iban a ser los jefes de las «tribus» del nuevo Israel que Cristo fundaba. Y tan sagrado e intencional fue este número de doce en el propósito de Cristo,

[1] PLUMMER, *An exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (1915) p.147.
[2] KLOSTERMANN, *Matthaeus* (1909) p.224.
[3] SAN JUSTINO, *Dial.* XVII 108; EUSEBIO DE C., *In Is.* 18,1.
[4] MEDÉBIELLE, *Apostolat:* Dict. Bib. Suppl. I 533-536; CERFAUX, *Pour l'histoire du titre Apóstolos dans le N. T.:* Rev. Sc. Relig. (1960) 76-92; DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* L'Orient Chrét.

que, después de la traición y muerte de Judas, Pedro se creyó en el deber de completarlo (Act 1,15-17.21.22), recayendo la suerte sobre Matías (Act 1,23-26).

Los doce nombres de los apóstoles en su valor etimológico y con indicaciones biográfico-evangélicas son los siguientes:

Simón.—Su nombre en hebreo es *Shim'on*, nombre muy común, y significa el que oye o el obediente. Cristo le puso por sobrenombre Pedro, en arameo *Kepha'*, piedra, roca. Los evangelistas recogen este nuevo nombre, que era el que tenía un excepcional sentido para ellos. Sólo aparecerá el solo nombre de Simón en muy contados pasajes, que son, además, aquellos en los que Cristo se dirige, como era lógico, a Simón [5]; a veces se cita Simón al referir, en estilo directo, las escenas de primera hora, máxime en Mc, que refleja la catequesis de Pedro, o cuando supone un auditorio en el que el nombre usual de Pedro es Simón (Lc 24,34). En otros casos se usa el nombre de Simón Pedro, que si, por una parte, el primero es signo de identificación, el segundo es el de simbolismo y dignidad. En el resto, lo más frecuente es llamarlo, sin más, Pedro. Es el reflejo del cambio de nombre que Cristo le hizo, y reflejo del uso que de él se fue haciendo en función y comprensión de la nueva dignidad que Pedro tenía, y con el que se la significaba. Este nuevo nombre de Pedro no prevaleció ya a partir de la elección definitiva al apostolado (Mc 3,16; 6,14), sino después de la promesa del pontificado (Mt 16, 18). Según refleja Mc, y con más motivo que los otros, parece que en un principio Pedro continuó llamándose Simón (Mc 1,16.22.36; Lc 5,3-5.10).

En Juan, el anuncio del cambio del nombre de Simón en Pedro se le anuncia desde el primer encuentro con Cristo (Jn 1,42); pero el cambio del nombre se hace posteriormente (Mt 16,18); ni hay el menor inconveniente contra ello, porque en los sinópticos, en las listas de los apóstoles, al nombrar a Simón, añaden los tres: «llamado Pedro», ya que esto no es más que un «adelantamiento» del momento histórico del cambio de nombre, como puede serlo también en el relato de Jn.

Es interesante notar el intento especial que tenía Cristo al cambiar el nombre a Simón en función de su primacía. Precisamente por tener el cambio una vinculación fundamental en ese hecho histórico es por lo que pervivió el nombre cambiado. Mientras que Mc dice, al dar la lista de los apóstoles, que a Juan y Santiago «les puso por nombre Boanerges, que quiere decir hijos del trueno» (Mc 3,17), sin embargo, su nombre no tuvo trascendencia. Es ello una prueba del intento distinto que tuvo de cambiarle el nombre a Simón, lo mismo que la captación que de él tuvo la tradición.

El uso de sobrenombres es popular y usual en el ambiente palestino. Los cinco Macabeos tenían cada uno el suyo propio (1 Mac 2,2-5).

Pedro era galileo de Betsaida (Jn 1,44); hijo de Jonás (Mt) o de

[5] Mt 16,17; 17,25; Lc 5,4; 22,31; Jn 1,42, etc.

Juan (Jn); pescador (4,18; Mc 1,16); estando en Judea en la parte del Jordán donde el Bautista bautizaba, es traído a Cristo por su hermano Andrés (Jn 1,41.42); más tarde, estando echando las redes junto con su hermano Andrés, Cristo los llamó a seguirle (Mt 4,18.19; Mc 1,16.17); y aun siendo dueño de la barca y teniendo «socios» (Lc 5,3.10) lo dejó todo y lo siguió (Mt 4,20; Mc 1,18). Más tarde, en el sermón de la Montaña, y es a lo que responde su nombre en esta listas, es cuando es llamado definitivamente e incorporado al apostolado.

Andrés.—Su nombre es griego *(Andréas)*, y significa «viril». Este nombre aparece hoy en los escritos talmúdicos bajo la forma de *Andrai*. Ni puede extrañar el que un judío tuviese un nombre griego. Andrés era de Betsaida (Jn 1,44), en Galilea, la cual estaba mixtificada y en contacto con los gentiles. Aún era la «Galilea de los gentiles» (Is 9,1). Andrés era hermano de Simón Pedro (Mt 4,18; Mc 1,16; Jn 1,40); había sido discípulo del Bautista (Jn 1,40); como Pedro, era pescador en Galilea (Mt 4,18; Mc 1,16). Andrés, por las indicaciones del Bautista, busca a Cristo (Jn 1,37-40); fue a donde se hospedaba en el Jordán, y pasó allí con él el resto del día (Jn 1,39); a su vuelta, dijo a Simón, su hermano, que había encontrado al Mesías (Jn 1,41); y «le condujo a Jesús» (Jn 1,42). Más tarde, estando juntos los dos echando las redes en el mar, Cristo pasó por allí, y los llamó para que le siguieran (Mt 4,18.19; Mc 1,16.17), y dejando todo, le siguieron (Mt 4,20; Mc 1,18).

Mt y Lc ponen el nombre de Andrés el segundo de la lista. La razón debe de ser lo que ellos mismos añaden después de dar su nombre: «Andrés, su hermano», o porque fueron llamados al apostolado simultáneamente. En cambio, Mc, en la lista de los apóstoles, pone después el nombre de «Santiago, el hijo del Zebedeo, y a Juan, el hermano de Santiago». Esto acaso se deba al prestigio e intimidad que tuvieron Juan y Santiago con el Señor; lo que acaso hubiese consagrado también su uso en la catequesis de la que procede Mc para este punto.

Santiago y Juan.—El primero, en su transcripción griega, es Jacobo *(Iákobos)*. Es hermano de San Juan. Se le llamaba ordinariamente Santiago el Mayor, para diferenciarlo de Santiago de Alfeo, también apóstol (Mc 15,40).

Juan, «hermano de Santiago» (Mt-Mc). Su nombre griego corresponde al hebreo *Yehohanan*, del que el griego traduce la forma apocopada, y significa «Yahvé fue benigno» o «Yahvé hizo gracia».

Como su hermano Santiago el Mayor, debieron de ser oriundos de Betsaida (Jn 1,44, comp. con Mt 1,16-20). Son hijos de Zebedeo y Salomé (Mc 15,40 comp. con Mt 27,56 y Jn 19,25).

Juan fue primero discípulo del Bautista (Jn 1,35-40). Luego sigue al Señor de Judea a Galilea, y allí es testigo, con los otros apóstoles, del milagro de Caná (Jn 2,1-11).

Se dedicaba con su hermano a las faenas de la pesca (Mt 4,21; Mc 1,19). Pasando un día Cristo junto al lago de Genesaret, los vio, llamó a ambos, y, dejando todo, le siguieron (Mt 4,21.22; Mc 1,19.20). En el sermón de la Montaña los llamó definitivamente y se incorporaron al apostolado.

Cristo mismo les puso por sobrenombre «Boanerges». Mc, que es el único que recoge esta noticia, al mismo tiempo traduce su significado: «Es decir, hijos del trueno». Corresponde al hebreo *bene regesh*, es decir, conforme al uso hebreo de expresar la dependencia por el nombre «ben»: «hijos tonantes» [6]. Generalmente se admite que con este sobrenombre se trata de caracterizar el temperamento y celo ardiente de ambos apóstoles, como lo manifiestan en su vida (Mc 9,37; 10,35; Lc 9,45); pero también algunos Padres lo interpretaron de su ardiente predicación, y más aún de la teología de San Juan. Así, Orígenes habla del «trueno místico» [7]. De ambas cosas se acusan índices en los episodios de su vida relatados en los evangelios.

Felipe.—Con su nombre empieza en las cuatro listas el segundo grupo de apóstoles. Su nombre es griego, pero es conocido en hebreo talmúdico, con diversos matices. Su nombre griego, como el de Andrés, se explica bien por ser Felipe de Betsaida (Jn 1,44; 12,21), en Galilea. Felipe es traído a Cristo, como Mesías, por Andrés (Jn 1,43). Y, luego de venir a Cristo, se transforma en un celoso propagandista de Cristo-Mesías, catequizando para la causa a Natanael (Jn 1,45.46.49). Ya siendo apóstol, es citado más veces en los evangelios (Jn 6,5-7; 12,21.22; 14,8.9).

Bartolomé.—La forma griega de su nombre corresponde al arameo *bartholmai*, «hijo de Talmai». Este nombre—Talmai—es conocido en la literatura bíblica como nombre de un rey (2 Sam 3,3). Josefo lo transcribe por «Tholomaios» [8]. A este tipo responde la versión griega de Bartolomé, que transcriben los evangelios.

Hoy es generalmente admitido por los autores que Bartolomé es la misma persona que Natanael (Jn 1,45ss). Aunque esta identificación no la registra la antigüedad, la propuso Ruperto Tuitiense († 1129) [9], y sobre todo se hizo más usual después del siglo XVI. Las razones para esta identificación son las siguientes:

1) Los sinópticos nunca hablan de Natanael; en las listas de los apóstoles sólo figura Bartolomé; en cambio, Juan nunca cita a Bartolomé, sino a Natanael, tanto entre las vocaciones «apostólicas» de primera hora (Jn 1,35-51) como al final, cuando Cristo después de resucitado se aparece junto al lago (Jn 21,1.2).

2) En las vocaciones «apostólicas» de primera hora figuran: Andrés, Simón Pedro, Felipe y Natanael, al cual trae Felipe a Cristo como al Mesías, y Cristo hace un excepcional elogio de él (Jn 35-51). No se ve motivo para excluir del *apostolado* a Natanael, que figura en la primera línea «vocacional» con Andrés, Pedro y Felipe, y a la misma «hora» que éstos, y del que, aparte de Pedro, se hace además un elogio excepcional.

[6] Sobre las dos vocales + *oa*, insertadas en la traducción griega del nombre se han propuesto diversas soluciones. Cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p.65-66.
[7] *Philoc.* XV 18.
[8] *Antiq.* XIV 8,1; XX 1,1.
[9] ML 169,273.

3) En las tres listas de los sinópticos figuran juntos Felipe y Bartolomé, acaso debido a que el primero trae a Bartolomé a Cristo Mesías. Y esta misma unión se ve en la narración de Juan, en la que Felipe aparece en unión de Natanael (Jn 1,45-49) [10].

Por otra parte, de sobra es sabido el posible uso de dos nombres entre los judíos. Aquí habría una persona con dos nombres: uno el personal, Natanael, y otro el patronímico, Bartolomé, o sea, «el hijo de Tolmai», como también se habla de Juan y Santiago el Mayor sin citar sus nombres, diciendo sin más: «Se acercó (a Cristo) la madre de los hijos del Zebedeo» (Mt 20,20).

Tomás.—Es nombre arameo. Juan mismo da tres veces la traducción griega de él: «Dídimo» (Jn 11,16; 20,24; 21,2). Es un sobrenombre significando «dos veces», «gemelo». Corresponde a la raíz hebrea *te'om*, duplicar, y al arameo *te'omá'*, duplicado, gemelo, mellizo, y del cual el nombre evangélico no es más que una transcripción griega del nombre arameo.

De los pocos datos evangélicos se acusa su decisión generosa (Jn 11,16) y su franqueza un poco ingenua (Jn 14,5).

Mateo.—Las cuatro listas ponen a este apóstol por su nombre de Mateo. Es nombre arameo. Responde a *Mathai*. Procede de la raíz *nathan*, dar, y la abreviatura de *Yahweh*, y significa «don o gracia de Yahvé».

Algún autor pretende derivar su etimología del hebreo *'emeth*, fiel. Citan la forma *Amittai*, el Fiel (Jon 1,1), que habría perdido el alef inicial. Significaría su nombre: «fidelidad de Yahvé». Pero esta etimología parece mucho menos probable.

Mateo es uno de los apóstoles que tienen dos nombres. De la contraposición de los tres relatos de la vocación de Mateo se ve que Mateo es la misma persona que Leví (Mt 9,9; Mc 2,13; Lc 5,27). El uso de dos nombres hebreos es bien conocido (1 Mac 2,2-5). Así, en los Hechos (4,36) se cita a José Bernabé. Josefo dice que Caifás era sobrenombre añadido al suyo de José [11].

Mateo se llama a sí mismo en la lista de los apóstoles con el nombre de «Mateo el publicano». Era hijo de Alfeo (Mc 2,14). Llamado por el Señor, dejó todo por seguirle (Mt 9,9; par.). Como publicano, debía de ser hombre de buena posición económica.

Aunque en la antigüedad Heracleón, secuaz del gnóstico Valentín, hacía personas distintas a Mateo y Leví [12], hipótesis que también admitió Clemente Alejandrino [13] y Orígenes [14] y algún moderno, los relatos evangélicos hacen ver que la «vocación» de Leví y Mateo son la misma escena. Por lo que se impone la identificación de personajes con duplicidad de nombre.

Santiago.—Las cuatro listas apostólicas lo diferencian de Santiago el hijo del Zebedeo, diciendo de él que es «hijo de Alfeo».

[10] U. HOLZMEISTER, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?*: Biblica (1940) p.28-39.
[11] *Antiq.* XVIII 2,2.
[12] MG 8,1281.
[13] *Quis dives salvetur* 13,5.
[14] MG 11,773.

Pero Mc lo llama explícitamente en otro pasaje «Santiago el Menor» (Mc 15,40).

Era hijo de Alfeo y de María (Mt 27,56), y debe de ser el hermano de José, Simón y Judas (Mt 13,55).

Es tema discutido si este Santiago el Menor es la misma persona a quien San Pablo pone como una de las «columnas de la iglesia» de Jerusalén, junto con Pedro y Juan (Gál 2,9), y que en la primitiva Iglesia se le llamaba «el hermano (pariente) del Señor» (Gál 1,19), y que fue primer obispo de Jerusalén (Act 15,13) [15].

También es tema discutido si este Alfeo de quien es hijo Santiago es la misma persona que Cleopás o Cleofás (Jn 19,25).

Lo niega, v.gr., Dalman [16], lo dificulta Lagrange [17], facilita la identificación Strack-Billerbeck [18].

Tadeo.—Sólo citan este nombre las listas de Mt y Mc. Pero, como los apóstoles que Cristo eligió son doce, este apóstol aparece también con dos nombres en las listas apostólicas. Como en las cuatro listas coinciden los nombres de todos los apóstoles excepto éste, se sigue, por exclusión, que el Tadeo de Mt y Mc es la misma persona que citan Lc y los Hechos con el nombre de «Judas de Santiago» (Lc 6,16; Act 1,13).

Algunos manuscritos de Mt (10,3), de los cuales el más importante es el códice Beza, en lugar de Tadeo ponen Lebbeo [19].

El nombre de Tadeo se lo une con la raíz aramea *taddaya*, *tadde*, que significa seno, pecho. Por eso, su significado aquí debe de ser, fundamentalmente, «amado» o «esforzado».

A esto lleva el otro nombre o sobrenombre con que aparece en muchos códices y muchos testimonios de la antigüedad, pues Lebbeo corresponde al hebreo *libbai*, que procede de la raíz *leb*, «corazón». A no ser que este nombre fuese toponímico de Lebba, pequeña aldea de Galilea.

En cambio, algunos autores sostienen que se trata de una deformación del griego *Theudas*, que a su vez sería abreviación de *theodoros* [20]. En este caso, tendría un sobrenombre griego y otro sobrenombre arameo, aparte de su nombre propio. De aquí que en la antigüedad se le llamase el apóstol «de los tres nombres» *(trínomos)*. Acaso Mt-Mc lo citan con este nombre para evitar confusiones, de no poner otro apelativo, con el traidor.

Su nombre verdadero era Judas, que para diferenciarlo se le llamaba «Judas de Santiago». Normalmente se había de suplir la elipsis así: «Judas (hijo) de Santiago»; pero también puede en ocasiones indicar otra relación. Tal sería: (Judas (hermano) de Santiago», por referencia a Santiago el Menor, obispo de Jerusalén, y tan conocido, que acaso se quería consignar quién fuese este Judas haciéndolo

[15] A. MALOG., *S. Jacques de Jérusalem était-il un des douze?*: Rev. Scienc. Relig. (1918) 122-131.
[16] *Grammatik* p.179 not.4.
[17] *Evang. s. St. Marc* (1929) p.67.
[18] NESTLÉ, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 10,3.
[20] STRACK-B., *Kommentar...* I h.l.; DALMAN, *Die Worte Jesu...* (1930) p.40.

por referencia a su hermano (Mt 13,55; Mc 6,3). Esto mismo lo sugiere lo que se lee en la epístola de Judas: «Judas, siervo de Jesucristo y *hermano* de Santiago» (Jds 1).

Simón el Cananeo.—El nombre de Simón era muy frecuente. Se le distingue de Pedro por el apelativo del Cananeo.

Algunos pensaron que se le llamaba así por ser oriundo de Caná de Galilea. Pero, aparte de otras razones, debería dar filológicamente un nombre distinto del que trae el texto.

El verdadero sentido aquí de «cananeo», que no tiene nada que ver con el país de los cananeos, lo dan en los lugares paralelos Lc y Act. Pues al nombrar a Simón lo califican «el Zelotes». Zelotes era el calificativo de los que componían el partido «nacionalista» exaltado que llevó a Israel a la catástrofe del 70. Precisamente «canannaios» es la forma grecizada de la palabra aramea *qannai* o *qan'ana'*, que significa *celante*, Zelotes [21].

El calificativo que se da a Simón no lleva por necesidad técnica el recordarle como antiguo miembro del partido sedicioso y fanático de los zelotes. Si hubiese pertenecido a él, siendo nota desfavorable, posiblemente no le hubiese conservado este apelativo. Pero con él podía también denominarse un carácter apasionado. Podía haber sido un «celoso» cumplidor de la Ley. Es la palabra que usa San Pablo para decir esto de sí mismo (Gál 1,14). Acaso con este calificativo se quiera primeramente destacar una nota psicológica que se había encarnado en su celo por el cumplimiento de la Ley.

Judas Iscariote.—Excepto la lista de los Hechos, que suprime este nombre, los tres sinópticos, al dar en último lugar el nombre de Judas, le ponen, como otras veces se dice en los evangelios, el epíteto de «el que le entregó». Era a un tiempo un estigma, y aquí sobre todo, un elemento diferencial del otro «Judas, de Santiago» (Lc).

A Judas el traidor se le califica como «Judas Iscariote». Pero Juan da más completo su nombre en el texto griego: «Judas (hijo) de Simón Iscariote» (Jn 6,71). *Iscariot* puede ser traducción griega del hebreo *ish qeroth*, que significa «hombre de Qerioth». El apelativo toponímico era a la vez patronímico, como se ve por Juan (6,7), que hace ver que era también el apelativo del padre de Judas. Se conocen localidades con este nombre, sea en la tribu de Judá (Jos 15,25), sea en el país de Moab (Jer 48,24).

Aunque el nombre de *Qerioth* es hebreo, y se habla en arameo, se ha explicado bien cómo en los medios judíos se conservaban nombres hebreos en medio de textos arameos [22].

Recientemente se ha insistido en interpretar este nombre no como patronímico o toponímico, sino como sinónimo de «hipócrita» o «traidor»; estigma con que pasaría a la tradición. También se ha

[21] Sobre la alteración de este nombre, cf. Joüon, *L'Evangile..., comte tenu du substrat sémitique* (1930) p.59.
[22] Dalman, *Die Worte Jesu...* (1930) p.41.

propuesto que Iscariote sea una transcripción semítica del latín *sicarius*, equivalente a *zelotes*, que eran los opositores fanáticos a la dominación romana [23].

b) *Instrucción y poder dados a los apóstoles para su primera misión. 10,5-15* (Mc 6,8-11; Lc 9,2-5; 10,3-11)

El resto del capítulo 10 de Mt es todo él un discurso «apostólico». Atiende a la instrucción de los apóstoles. Sin embargo, se nota una diferencia muy acusada entre dos secciones del mismo; en la primera (v.5-16) se dirige a los apóstoles para la misión que van a tener en Israel; la segunda (v.17-42), aun dirigido a los apóstoles, al menos en el contexto de Mt, tiene un horizonte más amplio: mira a un apostolado fuera de Palestina. Ni sería inconveniente alguno, conforme a estos procedimientos evangélicos y orientales conocidos, el que sentencias incluidas en esta primera parte del discurso dirigido a los apóstoles perteneciesen a otro contexto (Lc 10,4-12).

Mc y Lc traen también esta misión palestina de los apóstoles, con las instrucciones que Cristo les da, aunque en forma más sintética que Mt; pero se ve que son las mismas. Se acusa, pues, la sustancia histórica de esta instrucción de Cristo.

Sobre el momento histórico en que tiene lugar esta misión no es fácil saberlo. Los tres sinópticos lo ponen en momentos distintos.

Acaso el orden de Mc sea el que responde más al momento histórico de esta misión de los apóstoles. El de Mt es un procedimiento *lógico*.

En este discurso de Mt se distinguen bien cuatro partes o temas, sobre que versa esta instrucción. Son los siguientes: 1) Cristo les confiere poder sobre los «espíritus» y las enfermedades (v.1-8). 2) Misión limitada a Palestina (v.5b). 3) El tema de su predicación (v.7). 4) Pobreza misional (v.9-15).

[5] A estos doce los envió Jesús, después de haberles instruido en estos términos: No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; [6] id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel, [7] y en vuestro camino predicad diciendo: El reino de Dios se acerca. [8] Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis. [9] No llevéis oro, ni plata, ni cobre en vuestro cinto, [10] ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero es acreedor a su sustento. [11] En cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella digno, y quedaos allí hasta que partáis, [12] y entrando en la casa, saludadla. [13] Si la casa fuere digna, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuere, vuestra paz vuelva a vosotros. [14] Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. [15] En verdad os digo que más tolerable suerte tendrán la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad.

[23] Cf. Biblica (1954) 404-405; Act 21,38; Josefo, *Bell. iud.* II 13,5; *Antiq.* XX 8,6.

1) Cristo les confiere poder sobre los «espíritus» y las enfermedades (v.1-8=Mc 6,7.13; Lc 9,1.2)

Para esta misión de los apóstoles, a los que Cristo envía «de dos en dos», los dotó de un poder sobrenatural contra las enfermedades (v.1). Se lo enuncia destacando el poder general de curar a todos los enfermos, «débiles», y matizando el poder sobre los dos casos más graves: curar la lepra y resucitar los muertos. Además confiere el poder sobre los «espíritus impuros» o demonios [24]. Los apóstoles participarían del poder mesiánico de Cristo.

Si se destacan el poder sobre la enfermedad en general y luego sobre leprosos, muertos y demonios, es por un doble motivo: uno, porque con ello se acusa el poder sobre las enfermedades más difíciles; pero, además, se ofrece a la forma rimada con que está expresado:

«Curad enfermos, — resucitad muertos,
limpiad leprosos, — expulsad demonios».

Por otra parte, el poder sobre los demonios, enemigos del reino de Dios (Mt 8,29; 12,23; Jn 12,31, etc.), y el poder sobre toda enfermedad, acusa un mismo poder de origen y finalidad. Puesto que también las enfermedades son una consecuencia del pecado y del reinado de Satán, como Mt mismo enseña al ver en la obra taumatúrgica de Cristo de expulsar demonios y curar enfermedades el cumplimiento de Isaías sobre el Mesías, Siervo de Yahvé, expiando los pecados y sus consecuencias (Mt 8,16.17).

Al dotar Cristo así a los apóstoles de este polifacético poder taumatúrgico en su misión, predicando la llegada del reino, buscaba dos cosas:

a) Una, dotarlos de credenciales infalibles de lo que enseñaban, al ver que en ellos estaba la mano de Dios, y que, si Dios no estuviese con ellos, no podían realizarlo, como le dijo Nicodemo a Cristo (Jn 3,2).

b) Pero también, al ver el cumplimiento específico de tales milagros, que recordasen el vaticinio profético de Isaías sobre los días mesiánicos, en diversos pasajes alusivos a esto (Is 26,19; 29, 18ss; 35,5ss; 61,1); y con ello, que los recibiesen como embajadores del Mesías, y, en consecuencia, a él como tal. No es otro el argumento que el mismo Cristo dio a los discípulos del Bautista cuando le preguntaron si él era el Mesías. Les remitió a los milagros que hacía, los cuales cumplían el vaticinio mesiánico de Isaías (Mt 11, 2-6; Lc 7,18-23).

Pero si les confiere el poder de hacer milagros, les exige el ejercicio gratis de los mismos. Es don sobrenatural para beneficencia de los hombres en función de la extensión del reino y gloria de Dios. Por eso, lo que recibieron gratuitamente, lo administrarán gratuitamente.

[24] Sobre el significado de «espíritus impuros», cf. *Comentario a Mc 5,1-20.*

Posiblemente Cristo, con estas palabras, alude a las costumbres de los rabinos de cobrar estipendios por la doctrina enseñada [25]. Son varios los textos de la *Mishna* que recomiendan que se estudie la Ley no para «hacerse rico» [26].

El apóstol-misionero tiene derecho a su sustento material (v.10b), ya que su trabajo es absorbente y en él debe ocuparse. Es un trabajo en parte material, que necesita compensación, retribución.

Pero el carisma de los milagros, del que aquí se trata, no tiene trabajo material; es puro don gratuito de Dios y no se puede exigir retribución por él.

Y de esta prohibición de Cristo sale, por una deducción inmediata, la condena de la *simonía*. El mejor comentario a estas palabras de Cristo es la condena que se lee en los Hechos de los Apóstoles, hecha contra Simón Mago por haber creído que «con dinero podía comprarse el don de Dios» (Act 8,9-23), que era el don de milagros que se confería por manos de los apóstoles Felipe, Pedro y Juan.

Este episodio de Simón Mago hace ver que no era superfluo el que tomase precauciones con sus apóstoles en aquella época, en que no estaban aún del todo formados.

«Estos enviados de Jesús forman un gran contraste frente a los mensajeros de los dioses y diosas que recorrían entonces las regiones de los gentiles y venían de Siria al lado de Genesaret y decían hacer esos viajes «por mandato de los dioses». Hubo, por ejemplo, un tal Lucino, quien, como ministro de la diosa Atargatis, reunía donativos para los sacrificios de su santuario. Salió como «mendigo», pero no volvió ya como mendigo. Admitió dones en honor de la diosa, que se fueron multiplicando; compró un asno para transportar los donativos, o se lo hizo regalar; después adquirió un segundo asno; luego un tercero; la recua de asnos se alargó; alquiló un guía, y llegó, finalmente, al santuario como el patriarca de una caravana. En tono triunfante dice él en una inscripción: «En cada viaje traía setenta sacos llenos» [27].

2) Misión limitada a Palestina (v.5b)

En esta misión a que Cristo envía a los apóstoles, les ordena que sólo se limiten a Palestina. Que no vayan a los gentiles, v.gr., a la Decápolis, Siria u otras regiones gentiles, ni a las ciudades de los samaritanos. No dice que no puedan entrar en ellas de paso (Jn 4,4ss), sino en plan de misión. Los samaritanos eran considerados como judíos espúreos en lo étnico y como cismáticos en lo religioso. Los judíos tenían para los samaritanos el mayor desprecio. Como insulto enorme e injuria a Cristo se le llamó «samaritano» casi como sinónimo de hombre «poseso» del demonio (Jn 8,48) [28].

Es interesante notar cómo Mt refleja en su evangelio con plena

[25] Edersheim, *The life and Times of Jesus* (1901) h.l.
[26] Bonsirven, *Textes...* (1955) n.11.28.289.299.1363; Felten, *Storia dei tempi del N. T.* ver. del al. (1932) II p.79-80.
[27] Willam, *La vida de Jesús en...* ver. del al. (1940) p.264-265.
[28] Sobre los samaritanos, cf. *Comentario a Jn. 4,4-42.*

autenticidad el estado de cosas, con relación a los samaritanos, anterior al levantamiento judío final bajo Adriano, con Barkhokhebas. A partir de este momento, los judíos cambian en su apreciación, siendo favorables a los samaritanos, como se ve reflejado en el mismo Talmud [29].

Cristo prohíbe ir a llevar, de momento, el evangelio a estas gentes. Han de ir a llevarlo a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24). La imagen es del más puro ambiente judío. La casa de Israel es el pueblo judío. A él deberán ir primeramente sus apóstoles a llevar la Buena Nueva. Cristo había sido enviado directamente a evangelizar a Israel. Sólo como excepción evangelizó a los samaritanos (Jn 4,4ss) y curó a unos «endemoniados» en el país de los «gerasenos» (Mt 8,28; cf. par.) y a la hija de una cananea o siro-fenisa (Mt 15,21ss; Mc 7,24ss). Pero en el plan de Dios estaba que Israel tenía el privilegio, como pueblo elegido y transmisor de las promesas mesiánicas, de que se comenzase por él la predicación del Evangelio. San Pablo lo enseña abiertamente (Act 13,46; Rom 1,16). Y Jesucristo mismo lo supone en otra parábola (Mt 22, 1-10). No era ello otra cosa que dar cumplimiento al anuncio del reino mesiánico hecho por los profetas (Is 60,1ss, etc.), que se extendería, mediante Israel, a todas las naciones. La universalidad de la predicación del reino comenzará después de la muerte y resurrección de Cristo, al promulgar el Evangelio y el bautismo a todas las gentes (Mt 28,19.20; par.; Act 1,8). Deben, pues, los apóstoles cumplir ahora su misión en Palestina, dirigiéndose «a las ovejas perdidas de la casa de Israel». ¿En qué sentido estaban «perdidas» estas gentes de Israel? «Perecían» a causa de la conducta de sus jefes frente a Cristo Mesías, y a causa de las prescripciones o falsas interpretaciones rabínicas, que impedían a las gentes venir a Cristo Mesías. A deshacer esto van los apóstoles en su misión.

3) El tema de su predicación (v.7 = Lc 9,2; Mc 6,12)

El tema de la predicación que han de llevar a esas gentes es que «se acerca el reino de los cielos». Su misión es, pues, directamente mesiánica. Esta frase es la misma con que el Bautista preparaba «la venida del Mesías» (3,2), y la que el mismo Cristo decía (Mt 4,17). Mc, en el lugar paralelo, explicita más: y «marchados, predicaban que se arrepintiesen» *(metanósin)* (Mc 6,12).

Era la renovación, el cambio de «modo de pensar», no solamente moral, sino de las deformaciones mesiánicas ambientales ante la figura y aparición de Cristo, el Mesías, tan distinto de la pintura que de él hacían los rabinos.

En esta frase se sintetiza todo un temario en orden a la preparación mesiánica.

[29] Strack-B., *Kommentar*... I p.528.

4) Pobreza misional (v.9-15 = Mc 6,8-11)

El cuarto punto que Cristo recomienda a sus apóstoles en esta misión palestina es la pobreza que han de tener, el espíritu de pobreza con que deben conducirse en el ejercicio misional.

La enseñanza de esta pobreza que han de tener está formulada con términos hiperbólicos orientales. Por eso, una cosa es la formulación material, y otra el verdadero contenido de su intento y de su enseñanza. La formulación material dice así:

a) No deben llevar ni oro, ni plata, ni cobre en su cinto. No deben, pues, llevar monedas de ningún tipo. Los orientales guardaban usualmente el dinero en los pliegues de su cinto o en un pequeño bolsillo anejo al mismo. Y hasta lo hacen en un escondrijo de su túnica o de su turbante o *kuffieh*. Incluso entre los romanos se usaba el cinturón para guardar dinero [30].

b) Tampoco deben llevar un saco de viaje, para su camino, con las provisiones convenientes.

c) Tampoco debían llevar duplicidad de vestidos: «dos túnicas» *(jitónes)*. De los escritos rabínicos se desprende que los judíos tenían la costumbre de vestir dos túnicas (Lc 3,11), y de las mujeres se cita que usaban tres, cinco y hasta siete [31].

d) No deben llevar «calzado» (Mt), «sandalias» (Mc). Y eso que los viajes que les aguardaban por los caminos y terrenos pedregosos habían de serles penosos. Mc admitirá el que puedan ir calzados. Probablemente la redacción de Mc es primitiva sobre Mt y Lc. Estos probablemente acentúan la nota de austeridad para no aparecer inferiores a ciertos predicadores ambulantes helenistas, que recorrerían las ciudades con una exhibición penitencial llamativa.

e) Ni «bastón» *(rábdon)*, que era un vulgar palo cogido para apoyarse o defenderse. Algún autor piensa que se refiriese al bastón para guiar las ovejas, prohibiendo la clava que a veces llevaban los pastores para defenderse [32]. Manifiestamente no es esta sutileza el sentido de Cristo en esta frase.

¿Por qué han de ir así los apóstoles en su viaje misionero? La razón la da el mismo Cristo: «Porque el obrero es acreedor a su sustento». En efecto, así como antes (v.8d) les manifestó que el ejercicio de los «carismas», cuyo poder les confirió, deberían ejercerlo gratis, ahora les advierte que es justo que se les dé un salario conveniente por el trabajo que han de tener, y para que, cubiertas estas necesidades materiales, se entreguen sólo al trabajo absorbente del apostolado. Por eso, los que sirven al Evangelio tienen derecho a vivir de él en lo material. Es la recomendación que el mismo Cristo hace a los setenta y dos discípulos en su misión palestina. Después de haber buscado alojamiento digno, les dice: «Permaneced en esa casa, y comed y bebed lo que os sirvan, porque el obrero es digno de su salario» (Lc 10,7). En Lc no sólo la explicación del

[30] Aulo Gelio, *Not. attic.* XV 12,4; Suetonio, *Vit.* 16.
[31] Strack-B., *Kommentar*... I p.566ss.
[32] E. Power, *The staff of the Apostles:* Biblica (1923) 241-266.

«salario» del apóstol de Cristo es clara, sino que el derecho a esta retribución es muy acusado al decirse de él que es un «salario» *(misthós)* en justicia (1 Tim 5,17ss; 1 Cor 9,7-14).

El pensamiento de esto es claro. Es una enseñanza formulada con un marcado estilo semita, en el que los contrastes extremistas se acusan, pero cuya interpretación no exige una comprensión material. Tal es el caso del sermón de la Montaña. Aparte que en esta primera misión palestina les aguardaba, en general, una buena acogida, ya que todavía no habían comenzado en gran escala las grandes confabulaciones contra Cristo.

Pues si la confianza en la Providencia siempre ha de tenerse, lo mismo que el derecho a la manutención y el ejemplo de desprendimiento y pobreza en la actividad misional, no sería normal abandonarse a la Providencia sin poner por su parte los medios que se pueden y deben poner. Por eso, el pensamiento de Cristo no es que se *prescinda* de todo esto que se enumera, sino que con ello se acusa el *espíritu* que ha de informar la conducta de los misioneros del reino. No deben tener apego a lo que no sea necesario en estos viajes misionales. No se ha de poner la plena solicitud más que en la finalidad misional que los lleva a ello.

Prueba de esto es lo que Cristo mismo dice en otra ocasión a sus mismos apóstoles, cuando la Providencia divina, que tantas veces obra a través de las causas humanas y «segundas», anuncia días de hostilidad y persecución contra ellos. Les dijo en ocasión próxima a su pasión, cuando iba a cambiar para ellos la buena acogida y les iban a venir persecuciones: «Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin calzado, ¿os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: Nada. Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada» (Lc 22,35.36). Es, pues, el espíritu de pobreza lo que arriba se recomienda a los apóstoles, y no precisamente la materialidad de su ejercicio, lo que, normalmente, sería estar, por temeridad, al margen mismo de la providencia de Dios.

Es clásica la dificultad que con relación a este pasaje de Mt presenta la redacción paralela de Mc. Ya que en esto coinciden la redacción de Mt y Lc (Lc 9,3). En Mc se lee: «Encargándoles que no tomasen para el camino *nada más que un bastón,* ni pan, ni alforjas, ni dinero en el cinto, y *que se calzasen con sandalias,* y no llevasen dos túnicas» (Mc 6,8.9).

La divergencia con Mt es clara. En Mt les manda *no* llevar *ni bastón... ni sandalias,* y aquí les encarga que lleven sólo *un bastón... y que se calcen con sandalias.*

Algunos autores han propuesto unas distinciones sutiles para coordinar estas divergencias; v.gr., se les prohibiría el calzado completo (Mt), pero se les permitirían las simples sandalias (Mc); se les prohibiría el bastón para defenderse (Mt), pero se les permitiría el bastón como signo de solicitud pastoral (Mc). Todo esto son

puras sutilezas al margen del sentido histórico del texto y del estilo de los evangelistas [33].

La razón de todo esto no es otra que una citación «quoad sensum», tan ordinaria en el lenguaje humano, lo mismo que en el estilo bíblico y evangélico.

Por eso, Mt y Mc dicen lo mismo con palabras distintas. No intentan ni pretenden referir todas las mínimas palabras de Cristo en esta sentencia, sino la idea y el intento de Cristo, que era sólo destacar el *espíritu* de pobreza y austeridad que debía informar a los apóstoles en su misión. Y así, Mt, con un reflejo más semita y más primitivo, lo formula con una prohibición *total,* mientras que Mc lo formula, literariamente, con una prohibición casi total, permitiendo, para que resaltase más por contraste, el uso del «bastón» y de las «sandalias»: lo mínimo e imprescindible para el caminar de los apóstoles por aquellos parajes palestinos. Si no es que en Mc pueda verse una deliberada corrección contra ciertos excesos ascéticos de los primeros predicadores cristianos, que viajaban al estilo de ciertos predicadores de divinidades paganas por el mundo helenístico.

El hospedaje del apóstol

Continuando la recomendación de este espíritu de pobreza que han de observar, junto con el derecho de su manutención, les da un consejo sobre la solicitud que han de tener para conservar su dignidad en su hospedaje. No se hospedarán, sin más, en cualquier casa. Habrán de buscar una en la que la honestidad y el honor de sus dueños no pueda venir en desdoro de su dignidad misional, ya que pocas cosas comprometen más el fruto apostólico que la falta o sospecha de dignidad en los apóstoles. No se hospedarán, por tanto, ni en casa de algún «gentil» que allí viviese (v.5b) ni en otra casa que por cualquier motivo pudiese disminuir su dignidad de apóstoles y la eficacia de su obra.

Una vez que así hayan hallado el alojamiento, habrán de no olvidar lo que también les dice: «quedaos *allí* hasta que partáis». La razón de esto es una razón de gratitud y de cortesía ambiental. El cambio sin motivo indicaría en ellos ligereza y falta de gratitud. Pero, además, a esto se añade el protocolo de la hospitalidad judía. Se lee en la literatura rabínica: «¿Hasta cuándo un hombre no debe cambiar de alojamiento? Rab dijo: Hasta que el huésped no le golpee. Samuel dijo: Hasta que no se le tiren sus cosas a la espalda» [34].

Además, el apóstol, al entrar en la casa, le deseará la paz. El texto de Mt, el único de los evangelistas que recoge esta recomendación, aunque Lc trae la misma al hablar de la misión de los setenta y dos discípulos (Lc 10,5), se ve que es una traducción libre hecha por el traductor griego de su evangelio, pues dice así: «Y en-

[33] THIBAUT, en Nouv. Rev. Théol. (1931) 54ss; A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.328 not.2.
[34] STRACK-B., *Kommentar...* I p.569.

trando en la casa, saludadla». Pero todo lo que sigue hace ver que el saludo dirigido fue la «paz». Por eso, la formulación del original aramaico de Mt debe de ser semejante al texto que trae Lc en la misión de los setenta y dos discípulos». «En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa» (Lc 9,5). La «paz» *(shalôm)*, en el concepto semita, es término que expresa todo tipo de bienes espirituales o temporales [35], aquí mesiánicos.

«Si la casa fuese digna (de la paz)», o, como dice Lc, con una forma mucho más semita, al hablar de la misión de los setenta y dos discípulos: «Si hubiese allí un *hijo de la paz*, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuese, vuestra paz vuelva a vosotros». Es que con el apóstol del Evangelio, de la Buena Nueva, no pueden venir a la casa o a la ciudad adonde se lleva este mensaje más que los verdaderos bienes: la «paz». Y esto que viene a traer el apóstol es lo que ha de desear a quienes lo hospedan.

«Lo que es interesante (destacar) es la *concepción tan popular* de una paz que, emanada de Dios, no puede quedar sin efecto; por lo que necesariamente debe reposar sobre alguno. Si ella no descansa sobre la casa hospitalaria, vuelve a los misioneros, que son los que se benefician de ella» [36]. El deseo de la paz es siempre mérito al apóstol que la desea.

Pero, si al buscar hospedaje «no os reciben» como huéspedes o «no escuchan vuestras palabras» de petición de alojamiento al presentarse como apóstoles de Cristo, ya que la hospitalidad es sagrada en Oriente, pero aviso o hipótesis que no eran quiméricos, dada la animosidad de los fariseos contra Cristo y los suyos, lo que podía coaccionar a las gentes para no recibirlos (Jn 9,22), entonces les dice, con un fuerte grafismo oriental, que, «saliendo de aquella casa» (Mt) adonde entraron para pedir hospedaje, o de aquella «ciudad» (Mt-Lc), o de cualquier «lugar» (Mc), «sacudid el polvo de vuestros pies», añadiendo Mc-Lc el motivo de esto: «en testimonio contra ellos» (Lc 10,11). Al volcar el polvo al lugar, ciudad o casa de donde procede, se da «testimonio contra ellos» que es tierra y polvo profanos, de los que no se quiere participar.

En las concepciones judías de la época estaba que, si uno venía de viaje de regiones gentiles y no se purificaba al entrar en la tierra de Israel, la profanaba con el polvo que traía de esas regiones. Por eso, todo judío que venía de tierra gentil estaba obligado a sacudir cuidadosamente sus vestidos y sus zapatos para quitar de ellos el polvo «gentil» antes de entrar en Israel [37]. Es el gesto que hasta materialmente usaron Pablo y Bernabé cuando, en Antioquía de Pisidia, los judíos allí residentes concitaron una persecución contra ellos a causa del Evangelio (Act 13,51). Pero con la imagen que Cristo usa no pretende, en realidad, legislar un gesto, sino enseñar una doctrina, conforme al uso oriental e hiperbólico, tan usado por él, y que

[35] VARGHA, en VD (1928) 371; GESENIUS, *Thesaurus linguae hebraicae* III (1842) p.1421-1426; STRACK-B., o.c. I p.570-571.
[36] BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.129; S. TH., *In evang. Matth.* comm. h. l.
[37] STRACK-B., *Kommentar...* I p.571.

recoge especialmente el evangelio de Mt. Y la doctrina es la culpa de los que así se portan con los apóstoles del Evangelio. Pues los que así obran están en «tierra gentil», porque se hallan en situación culpable de error fundamental.

Y lo que se sugiere con el gesto, Cristo lo explica con su enseñanza: «En verdad os digo que más tolerable suerte tendrá la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad» (Lc 10,12) o casa.

La catástrofe de Sodoma y Gomorra (Gén 18,23-33; 18,1-29) había quedado en la historia de Israel como la manifestación por excelencia del castigo divino y como imágenes clásicas de maldad (Is 1,9.10; 3,9; 13,19, etc.) [38].

Al rechazar a los apóstoles del Evangelio que llaman a las puertas de una ciudad o una casa en aquella hora de la misión de los mismos, cuando ya los milagros de Cristo los habían acreditado como legados de Dios (Jn 3,2), no se les podía rechazar impunemente. Esto era cerrar los ojos a la luz mesiánica. Y, en este sentido, la culpa de éstos era superior a la aberración moral, pagana, de Sodoma y Gomorra. Santo Tomás lo justifica así: «Pecan más los que oyen y no practican que los que nunca oyeron. Por tanto, porque estos sodomitas no oyeron, les será más tolerable. Estos, aunque inmundos, eran hospitalarios. Por lo que, en cuanto a esto, sera más tolerable para ellos (el juicio)» [39]. Por eso no pueden quedar sin castigo. Y por él se anuncia la gravedad de esta culpa. Sodoma y Gomorra serán tratadas con menos rigor «en el día del juicio», que en el contexto es el día del juicio final (Mt 11,22.24; 12,36).

c) *Nueva instrucción a los apóstoles. 10,16-42* (Mt 24,9-13; Mc 13,9-13; Lc 12,2.9-11; 14,26-27; 21,12-19)

Esta última y larga sección del capítulo 10 de Mt, en contraste con la anterior, tiene un horizonte más vasto y universal en geografía y tiempo. Es una perspectiva para después de la muerte de Cristo.

Literariamente se dirige a los apóstoles, y en esta ocasión. Pero, conforme al procedimiento sistemático de Mt, están agrupadas aquí sentencias dichas por Cristo en ocasiones diversas (Lc 10,1-12; cf. Mt 10,5-15).

[16] Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. [17] Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. [18] Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. [19] Cuando os entreguen, no os preocupe cómo o qué hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir.

[38] BONSIRVEN, *Textes* ,.1902,358.
[39] S. TH., *In evang. Matth.* comm. h.l.

[20] No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros. [21] El hermano entregará al hermano a la muerte, el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte. [22] Seréis aborrecidos de todos por mi nombre; el que persevere hasta el fin, ése será salvo.

[23] Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre.

[24] No está el discípulo sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo; [25] bástale al discípulo ser como su maestro y al siervo como su señor. Si al amo le llamaron Beelcebul, ¡cuánto más a sus domésticos! [26] No los temáis, pues, porque nada hay oculto que no llegue a descubrirse, ni secreto que no venga a conocerse. [27] Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados. [28] No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehena. [29] ¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos cae a tierra sin la voluntad de vuestro Padre. [30] Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados. [31] No temáis, pues. ¿No aventajáis vosotros a los pajaritos? [32] Pues todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; [33] pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos.

[34] No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. [35] Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, [36] y los enemigos de los hombres serán los de su casa. [37] El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; [38] y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. [39] El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará. [40] El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que a mí me envió. [41] El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo, tendrá recompensa de justo; [42] y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa.

La persecución contra los apóstoles (v.16-18.21-23 = Mc 13,9. 12.13; Lc 3,10; 21,12.13.16-18)

Cristo dice a sus apóstoles que en su misión los envía como «ovejas en medio de lobos». Es el tema introductorio a las profecías de las persecuciones. Los apóstoles son comparados a las «ovejas». Pero ¿quiénes son los «lobos»? San Jerónimo pensaba que eran los escribas y los fariseos [40]. A la hora de esta misión de los apóstoles y ya de mucho antes, la lucha del fariseísmo contra Cristo estaba entablada. Y precisamente en este sentido trae Lc. esta sentencia

[40] ML 26,63.

dirigida a los setenta y dos discípulos cuando van a su misión palestina (Lc 10,3). Pero el contexto de Mt mira a otra perspectiva más amplia. Hablándose en él de persecuciones tanto por parte de los sanedrines judíos como por parte de los tribunales gentiles, estos alegóricos «lobos» tienen la amplitud de este doble enemigo. Y, ambientalmente, a ambos enemigos pueden extenderse. Así Lc (10,3) la aplica a los fariseos, ya que la misión de los setenta y dos discípulos es en Palestina, y los enemigos de Cristo son, fundamentalmente, los fariseos. Pero también se aplica a los gentiles. En un escrito rabínico de fines del siglo I se compara a Israel, en medio de los paganos, a una oveja rodeada de setenta lobos [41].

Pero si les anuncia el medio difícil al que los envía, es para sacar la consecuencia de la conducta que han de tener. Les dice: «Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas».

El substrato aramaico de «prudentes» es *'arumím*, como se dice de la serpiente del Paraíso (Gén 1). De ahí que su sentido sea el de hábiles, astutos, prudentes; gentes hábiles para conducirse en la práctica [42].

De las palomas imitarán la simplicidad. El término griego *akéraios* significa lo que no tiene mezcla. El substrato aramaico debe de ser *temimím*, «perfectos». Tendrán, pues, esa «perfección» de la paloma que es la «simplicidad».

Sobre 320 decía el rabí Juda bar Simón: «Dios decía de los israelitas: Conmigo son *simples como palomas*, pero con los pueblos del mundo son *astutos como serpientes*» [43]. Pero también la paloma aparece en la literatura rabínica como símbolo del ave que no se deja coger [44].

Si, en ese medio de apostolado al que los envía, los enemigos se van a portar como lobos, los apóstoles les deberán oponer la simplicidad de la verdad sin doblez, pero no la ingenuidad sin precaución, sino con la sabia conducta que dicte la prudencia. El apostolado no es ímpetu incontrolado, sino verdad con prudencia. Por eso, «sed cautos con los hombres» (v.17a), porque os van a perseguir. No es que se condene el sufrir por él ni el martirio, que abiertamente se enseña, pero no deberán ponerse imprudentemente en manos de los «lobos». Pues si el apostolado requiere *dolor*, también exige *predicación;* es esencia del *apostolado* (Rom 10,14-20).

En esa obra de apostolado les profetiza un triple enemigo: los tribunales judíos, los tribunales paganos y el seno mismo de la familia. Serán perseguidos por su «amor». Y serán llevados, para «dar testimonio» de él, ante: 1) Los sanedrines. Además del Gran Sanedrín de Jerusalén, de 71 miembros, presididos por el sumo sacerdote, y que entendía en las causas más graves, había también sanedrines locales en las villas de más de 120 hombres, y que entendían en cosas menos importantes, y estaba compuesto por 23 miembros,

[41] Strack-B., *Kommentar...* I p.574; cf. 4 Esd 5,18.
[42] Mt 25,2ss; Spicq, *Le vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament:* Rev. Scienc. Phil. Théol. (1933) 1-26.
[43] Strack-B., o.c., I p.574.
[44] Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.202. El texto citado de *Ber. r.* 38a.

al menos en tiempo de la *Mishna*. En tiempos anteriores, el tribunal local constaba de siete miembros, y para algunas cuestiones bastaban tres jueces[45]. Y «en sus sinagogas os flagelarán». No se dice en el Talmud que se haya flagelado en las sinagogas, pero sí se dice que el ministro de la misma, el *hazzán*, debía ejecutar la sentencia, y entre éstas se cita la flagelación[46]. Ante estos tribunales locales se veían los primeros informes y juicio sobre cuestiones religiosas. San Pablo dirá de sí mismo: «Ellos saben que yo era el que encarcelaba y *azotaba en las sinagogas* a los que creían en ti» (Act 22,19; cf. 26,11; 5,40). Los Hechos de los Apóstoles destacan la presencia de los apóstoles y discípulos ante estos tribunales judíos de la Diáspora.

2) Serán llevados ante «los gobernadores» de las provincias y ante los reyes... para dar testimonio ante ellos y los gentiles». La historia de los apóstoles y la historia primitiva de la Iglesia hace ver el cumplimiento de esta profecía (Jn 21,18.19; Act 12,1-4; 24,1ss; 25,1ss)

La finalidad de ser llevados ante estos tribunales es, según los tres sinópticos, para dar testimonio ante ellos. La partícula usada *(eis)* acusa una finalidad precisa. Pero, en la *Koiné*, estas partículas ya no tienen la fijeza clásica. Su sentido no exige ser traducido: ser llevados ante esos tribunales precisamente *para que* den testimonio, sino que pueden tener un valor de consecuencia; serán llevados a esos tribunales, y con *esa ocasión* se *seguirá* el que puedan dar testimonio.

3) La persecución surgirá también en el seno mismo del hogar. Esto que puede suceder en cualquier parte, es especialmente trágico y feroz entre orientales. Ya los profetas anunciaron estas divisiones en el tema de sus profecías (Is 3,5; Jer 9,4, etc.). Basta ver hoy el boicot fanático de un hogar musulmán contra un miembro suyo que se haga cristiano.

Sin embargo, este vaticinio no debe referirse a los apóstoles. No se sabe que hayan tenido estas persecuciones domésticas. Al contrario, en los relatos evangélicos aparece una complacencia implícita o explícita de los familiares de los apóstoles; v.gr., la suegra de Pedro sirviendo a Cristo después de su curación (Mt 8,15; par.), la madre de Juan y Santiago pidiendo para sus hijos los dos primeros puestos (20,20s; par.), y las santas mujeres y algunas madres de los apóstoles siguen a Cristo hasta la cruz. Por eso, o este versículo está insertado aquí fuera de su propio contexto histórico, como se contrasta con el evangelio de Mc (13,12), Lc (21,16) y, en parte, Mt mismo (cf. 24,9), que lo sitúan en el «discurso escatológico» —contexto lógico—, o habría que suponer que ha sido insertado aquí por Mt con un cierto valor, genérico y global, de las persecuciones que habían de experimentar los apóstoles, incluso de algunos allegados, conforme a este tipo de clisé ya conocido en los libros

[45] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.* ver. del al. (1932) II p.11,14; STRACK-B., o.c., I p.576.
[46] *Makkoth* 3,12; BONSIRVEN, *Textes* n.1943; cf. 2 Cor 11,24.

proféticos, y que es lo que sintetiza a continuación Mt (v.22) en forma redonda: «Seréis aborrecidos de todos por mi nombre» (Mc-Lc).

Esta última persecución que anuncia Mt se entronca con otro pasaje de este mismo capítulo, en el que anuncia que no ha venido «a traer la paz, sino la espada». Y sintetiza esta «guerra» en el medio más duro para el hombre: su propio hogar. Pero este pensamiento, afín con el anterior, va a servir de *introducción* a otro tema dentro de este mismo capítulo: la necesidad del amor a Cristo sobre el mismo amor a los padres y familiares.

En esta persecución así anunciada, señala la conducta para guardarse y el motivo de su optimismo: «el que perseverare hasta el fin, ése será salvo». El término que se fija aquí: «hasta el fin», se puede referir hasta el término de la persecución; pero esto es menos probable, ya que la perspectiva de las persecuciones es indefinida, o hasta el término de la vida personal de cada una, ante las persecuciones que surjan, lo que es más probable. En todo caso, este versículo hace ver que se refiere no a la primera misión de los apóstoles en Palestina, sino a su misión universal. Es la perspectiva universal en que lo coloca Mc en el «discurso escatológico» (Mc 13, 13b), lo mismo que Lc (21,19).

Como conducta en esta persecución apostólica les dice: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre». Este versículo es propio de Mt. Y manifiestamente él, lo mismo que los versículos de este discurso sobre las persecuciones, no perteneció a la primera misión apostólica; ni los evangelios transmiten este tipo de persecuciones ni «huidas» en esa primera misión, ni en ella hay relación especial con esta «venida» del Hijo del hombre.

El contenido de este versículo es vario. Los apóstoles no se deberán exponer, temerariamente, a la muerte en la persecución; deberán, si ello es física y caritativamente posible, «huir a otra ciudad» como lugar de refugio.

El no «acabaréis (de recorrer) las ciudades de Israel...» no se refiere al hecho de que tendrán tiempo de evangelizar todas las ciudades de Israel, pues el centro de la enseñanza es la «persecución» contra ellos. Se refiere, por tanto, a la medida de prudencia para evitar el martirio por imprudencia; a su retirarse de unas ciudades a otras en orden a esto. San Agustín ha tratado este punto sobre la declinación del martirio[47].

Y les anuncia, por último, que antes que recorran las ciudades de Israel «vendrá el Hijo del hombre»[48]. Esta «venida» de Cristo ha creado dificultad.

Pero la interpretación que exige el contexto inmediato es la que se refiere a la misión de los apóstoles, no por el mundo en general, sino precisamente en Palestina, ya que el sentido natural de las palabras se refiere, en general, a los apóstoles, y que esa «visita» suya es próxima. Por otra parte, es sabido que esta «visita» no exige ser

[47] ML 33,1013ss; SAN AGUSTÍN, *Epist.* 228, *ad Honoratum:* ML 33,10,13v.
[48] Sobre el concepto de «Hijo del hombre», cf. *Comentario a Mt 8,20.*

una venida o presencia sensible de Cristo; basta que lo sea moral y en sus efectos [49]. Y esta próxima «venida» suya es el cumplimiento de su anuncio sobre la destrucción de Jerusalén, que ponía fin al mismo ejercicio material de la Antigua Alianza. El mismo dice en Mt refiriéndose a esto mismo: «Hay algunos entre los *presentes* que no gustarán la muerte antes de *haber visto* al *Hijo del hombre venir en su reino*» (Mt 16,28; cf. 24,34; 26,64).

La asistencia que tendrán del Espíritu Santo (v.19,20 = Mc 13,11; Lc 12,11.12; 21,14.15)

Para esas horas de persecución y juicio ante los tribunales por causa de su nombre, les promete una especialísima asistencia del Espíritu Santo. Se ve bien que esta enseñanza es anterior a Pentecostés.

No sin verdadero motivo les anuncia esta asistencia. Los apóstoles, hombres rudos e ignorantes, podían muy bien temer y acobardarse ante la lucha dialéctica que tendrían que sufrir al enfrentarse con jueces y príncipes en sus tribunales. Y a esto mira Cristo con la promesa que les hace de una especial asistencia que tendrían del Espíritu Santo «en aquella hora», atajándoles esta dificultad al decirles: «No os preocupéis cómo o qué hablaréis» (Mt-Mc), «no os preocupéis cómo o qué habéis de responder o decir» (Lc).

Esta asistencia del Espíritu Santo a los apóstoles llevados ante los tribunales es formulada por Mt y Mc de tal manera que parecería que los apóstoles habían de ser una especie de instrumentos físicos e inertes por los que el Espíritu Santo hablaría. Pues se dice que «no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre» (Mt) será «el que hable en vosotros». La formulación de Mc refleja aún más el estilo primitivo, y lo acusa con contrastes más fuertes: «No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo».

Sin embargo, de esta formulación no se sigue una acción del Espíritu Santo que tome al apóstol como un instrumento inerte y sea sólo él el que hable por su medio. El contexto mismo hace ver que no es éste el pensamiento, puesto que abiertamente se dice que «en aquella hora se os dará lo que habéis de decir» (Mt-Lc). Pero la razón de la formulación es que está reflejando la formulación semita, según la cual no se distingue cuidadosamente la causa en su sentido estricto o amplio, lo mismo que las consecuencias que pueden seguirse de algo [50], formulándose como si todo fuese causado sin más por la causa en cuestión, máxime tratándose de la causa primera [51]. Y así, lo que sólo es una intervención providencial del Espíritu Santo o incluso directa, pero de tipo más amplio, se lo presenta aquí como si fuese el mismo Espíritu el que lo hiciese totalmente por medio del apóstol (Rom 8,26.27) [52].

[49] Cf. *Comentario a Mt 25,29-31.*
[50] La Ciencia Tomista (1952) 38-39.
[51] VD (1935) 302-311.
[52] Parparato, *Non estis vos qui loquimini:* VD (1923) 91ss.

Motivos para tener optimismo y deponer el «temor» (v.24-33 = Lc 12,2-9)

Pero, aunque los apóstoles van enviados como «ovejas entre lobos» y serán llevados ante los tribunales, en los que sufrirán toda clase de vejaciones, no deben «temer». No es ello otra cosa que correr la suerte de Cristo. Para ello se les presenta una sentencia que usa en otras ocasiones (Jn 13,16; 15,20; Lc 6,40): «El discípulo no está sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo».

Una misma doctrina ha de provocar una misma reacción de hostilidad contra el fundador y contra los discípulos. Este es el tema. La doctrina de Cristo va contra las pasiones y los egoísmos de los mismos poderes—sanedrines, tribunales, reyes—, y la reacción de éstos ha de ser la misma contra todos los que la practiquen, y más aún contra los que «apostólicamente» la propaguen.

Y Cristo les pondrá, por lo enormemente ofensivo que había sido, la enorme calumnia que se hizo contra El para boicotear, de la manera más perversa y astuta, su doctrina y su obra: «Si al señor de la casa lo llamaron Beelzebul, ¡cuánto más [se lo llamarán] a sus domésticos!»

Cristo aludía con esta calumnia a la injuria que le dirigieron los fariseos cuando, después de la curación de un endemoniado ciego y mudo, dijeron a las turbas que lo hacía en virtud del poder de Satanás (Mt 12,22-24; 9,34; Mc 3,22-27; Lc 11,14-15) [53].

Si esta suprema calumnia, con todo lo que tenía de intención perversa y de boicot ante las turbas, se dijo del Maestro y de toda la grandeza de Cristo, más aún lo habrán de decir y hacer de la obra de sus apóstoles, continuadores de su obra.

En esta expresión de Cristo es posible que esté implicada una enseñanza dogmática de la más alta importancia. Dice: «Si han llamado al dueño de la casa Beelzebul, ¡cuánto más a sus domésticos!»

La expresión «dueño de la casa» aquí no debe tener un simple valor comparativo en abstracto, sino, referida a Cristo, cobra un gran valor teológico. Precisamente en varios pasajes de Mt, el «dueño de la casa» es Dios (Mt 13,27; 20,11; 21,33). En este caso, como Cristo se proclama ser el «dueño de la casa», y ésta es Israel, dada la teocracia israelita, se seguiría que Cristo, veladamente, se estaba proclamando Dios (Heb 3,1-6).

Esta argumentación «a fortiori» era una de las formas usuales y predilectas de argumentación en el ambiente rabínico [54]. Deberán, pues, estar alerta, porque todo lo peor será dicho y hecho contra ellos.

Pero, así como serán perseguidos como El, que confíen, que «no teman», que estén seguros como El está de su triunfo. Y en doble forma les dice que «no teman».

[53] Sobre «Beelzebul» cf. *Comentario a Mt 12,22-24.*
[54] Bonsirven, *Le Judaïsme...* (1934) I p.296.

a) Que «no teman» a los que los van a perseguir. Pues el Evangelio ha de ser predicado por ellos. Que no teman, por tanto, a nadie en su misión de apóstoles-evangelistas. El Evangelio ha de oírse y ha de triunfar. Que no teman, pues, a nadie, porque el Evangelio se oirá y triunfará. Y anuncia y profetiza esto en una forma que supone el medio ambiente palestino. Dice así: «no los temáis, porque:

V.26a *Nada hay oculto que no será manifestado,*
b *ni secreto que no se conozca* (cf. Lc 12,2).
V.27a *Lo que yo os digo en la oscuridad,*
b *decidlo a la luz.*
c *Y lo que yo os digo al oído,*
d *pregonadlo sobre los terrados.*

La primera parte del versículo 26 era conocida como una especie de proverbio. Se lee: «En definitiva, una cosa que fue hecha en secreto, será publicada y conocida de todos los hijos de los hombres» [55]. La segunda parte (26b) es un caso de «paralelismo sinónimo», y está construida la frase al modo rítmico de la primera.

El versículo 27c y d tienen su ambientación en las costumbres palestinas.

En las sinagogas judías, en los días de sábado o días de fiesta, el lector del texto hebreo—*darshan*—no hablaba en voz alta ni se dirigía directamente a los asistentes, sino que al lado suyo había un intermediario, llamado *'amora'* o *turgeman*, que repetía al pueblo en voz alta, en arameo, todo lo que el *darshan* decía junto a él en voz baja.

Otra costumbre judía que entra aquí en juego es la siguiente: los viernes por la tarde, el ministro de la sinagoga—el *hazzán*—subía al terrado más alto de la localidad, y desde allí hacía sonar la trompeta para advertir a los trabajadores que se recogiesen de sus trabajos a tiempo, antes de comenzar el reposo sabático [56].

Por eso, el pensamiento de estos versículos es que «no teman» a nadie, pues el Evangelio ha de oírse y triunfar. Y como el Evangelio va a ser llevado por ellos, sus «apóstoles», que lo que le oyeron a El en círculo de privilegiados, ya que los misterios espirituales y sobrenaturales del reino no podían ser manifestados desde un principio a todos, que lo digan luego desde los «terrados», metáfora con la que quiere decir que hablen y tengan de tal modo su apostolado, que llegue el Evangelio a todos. Y así se cumplirá el proverbio de que «nada hay oculto que no será manifestado», lo mismo que lo que les dijo «en la oscuridad» de unos pocos, ellos lo manifiesten a todos: «a la luz».

b) Que «no teman» a los que puedan matarles. A varios les llegará, como premio, la muerte: el martirio. Pero que no la teman. Porque es sólo la muerte del cuerpo; en cambio, al «alma no pueden matarla». La enseñanza es clara. La inmortalidad del alma es una creencia definitiva del judaísmo ortodoxo, contra los saduceos; la idea de aniquilamiento del alma era totalmente ajena a la teología

55 *Targum Qohéleth* XII 13.
56 STRACK-B., *Kommentar...* I p.579-580.

judía [57]. Por el contrario, «temed más bien a aquel que puede perder el cuerpo y el alma en la gehena», el infierno. Este es el único mal y al único al que hay que temer.

Y, sobre confortarlos contra el «temor», les da luego como nuevo motivo de confortación dos razones de providencia.

Uno es que «*dos* pajarillos» se venden por «un as» (Mt). El «as» era una moneda romana de bronce, que equivalía a la decimosexta parte de un denario y responde al precio usual de esta venta [58]. Sin embargo de ser de un valor tan insignificante, «ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre» (Mt).

El otro índice de la Providencia es que «los cabellos todos de vuestra cabeza están contados». La frase es elíptica y supone una finalidad o una conclusión de esa solicitud numeral de los cabellos por parte de Dios. Y ésta es la que trae Lc en un lugar paralelo, al hablar de las persecuciones que habrán de padecer los apóstoles: «Pero no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza» (Lc 21,18). La frase debía de ser un proverbio para indicar la providencia de Dios. Pues San Pablo habla de ella en términos semejantes (Act 27,34).

La conclusión que Cristo saca de estos ejemplos, utilizando otra vez el argumento «a fortiori», de tan frecuente uso y aprecio en los ambientes rabínicos, es ésta: Si la providencia de Dios se extiende solícitamente a los «pajarillos» y a los «cabellos», ¿cómo no deducir inmediatamente la especial y exquisita providencia y solicitud de Dios sobre los hombres, y más aún sobre los apóstoles de Cristo, que tienen la misión divina de llevar por el mundo la doctrina del reino? Es lo que Cristo explícitamente les dice: «¿No aventajáis vosotros a los pajarillos?» (Mt). Lo que Lc acusa aún con especial relieve: «¿No valéis vosotros más que muchos pájaros?»

Pues si sobre ellos hay una providencia exquisita de Dios, en lo que los hombres no pueden traspasar sus planes, que «no teman», pues el cielo les aguarda. «Si el perseguidor triunfa sobre el cuerpo, es porque el Padre lo ha permitido, y tal trato es sólo una forma misteriosa del cuidado del Padre» [59].

Que «no teman»... más que a una única cosa en la hora de las persecuciones, de los tribunales y de los tormentos. A no «confesarle» delante de los hombres, lo que es «negarle» ante ellos. Pues lo único que interesa es el juicio del tribunal del Padre, no el de los hombres. Y Cristo empeña su palabra que a todo el que le «confiese» ante los hombres, El hará lo mismo ante el tribunal de su Padre: lo «confesará» ante su Padre. Y lo «negará» al que aquí lo «niegue». Cristo «confesará» o «negará» a los hombres según su conducta a causa de El «ante los ángeles de Dios» (Lc 12,8.9), como senado de Dios y administradores de su justicia (Mt 18,10; 13,41.42.49.50).

El verbo «confesar» tiene, en absoluto, una significación tan varia como vaga. Pero en este caso concreto encuentra bien su interpretación, porque «confesar» se opone a «negar», y Cristo anunció

57 BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.527-529.
58 DEISSMANN, *Licht vom Osten* p.204ss.
59 JONES, en VD ver. del ingl. (1957) p.386.

a Pedro que le «negaría» la noche de su prisión. Y la «negación» de Pedro consistió en negar que «no le conocía» (Mt 26,14.72.74; par.) y que no era su «discípulo» (Mt 26,73; par.; Jn 18,17). Era, por tanto, negar que lo tenía por Maestro y que no seguía su doctrina ni era «apóstol»: ni de El ni de ella. Pero luego Pedro, ante el sanedrín de Jerusalén, «confesó» quién era Cristo y cómo él era su discípulo (Act 4,6ss).

Cristo, el gran Abogado de los apóstoles ante el tribunal del Padre, al exponer su «confesión», hace que el Padre, que aquí se le considera como Juez (Rom 8,33), les dé la sentencia del premio eterno. El contexto hace ver que la «confesión» de Cristo es sentencia inapelable que el Padre ratifica definitivamente. No en vano el Hijo ha sido constituido Juez de los hombres (Jn 5,27; Mt 16,27; 25,31). Y el juicio a que se refiere es, seguramente, el juicio final (Lc 12,8.9; cf. Mt 16,27; 25,31).

Exigencia del supremo amor a Cristo (v.34-39 = Lc 12,51-53; 14,25-27; 17,33)

En una línea argumentativa lógica se destaca otro aspecto de estas persecuciones, centrándose el tema en la suprema lealtad a Cristo.

La literatura profética, y más aún la rabínica, conocía el juicio previo a la venida del Mesías. Tanto que ésta fue caracterizada, sin más, con la frase elíptica de «los dolores del Mesías», es decir, los dolores que habrá para el alumbramiento o venida del Mesías [60]. Pero, una vez venido, lo había de poner todo en orden y paz [61]. El Mesías era llamado también la «Paz» *(Shalóm)*.

Pero Cristo Mesías comienza rectificando este concepto mesiánico rabínico, diciendo que no vino a traer la paz, sino la «espada», la guerra. La expresión está formulada con todo el relieve y extremismo semita. No es que el «Príncipe de la Paz» (Is 9,5) no venga a traer la paz, sino que, por su doctrina, que aquí es la «espada», va a ser ocasión de que con relación a El haya guerra. No en vano es El un «signo de contradicción» (Lc 2,34). Y esta guerra que va a producirse así en torno a El se la presenta dentro de las relaciones más íntimas: dentro del hogar (Miq 7,6).

Ante esta lucha de la sangre y la familia entablada en torno a Cristo, ¿cuál ha de ser la conducta a seguir? ¿Qué partido tomar? Dejarlo todo por El.

V.37: *El que ama al padre o a la madre más que a mí,*
no es digno de mí.
Y el que ama al hijo o a la hija más que a mí,
no es digno de mí.
V.38: *Y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí,*
no es digno de mí.

[60] *Sanhedrín* 97a; *Sota* 49b.
[61] *Sanhedrín* 97a; Strack-B., I p.585.

Esta exigencia a amar más a Cristo que a los valores más hondos, que son los de la sangre, y cuya veneración exige la ley natural, hace ver el plano superior en que Cristo está colocado. Probablemente estas expresiones y exigencias extrañaban menos a los oyentes directos de Cristo, lo mismo que a los medios judíos, que a los lectores posteriores extrajudíos, ya que los rabinos habían divulgado que los valores del espíritu eran superiores a los valores y exigencias familiares. Así, entre otras recomendaciones de casuística rabínica, se lee: «Si el padre y el maestro llevan ambos una carga, es preciso ayudar primero a deponerla al maestro y luego al padre. Si el padre y el maestro están en prisión, es preciso liberar primero a su maestro y luego a su padre...» Y la razón que se alega para esto es que «el padre le ha introducido a la vida de este siglo, mientras que el maestro, que le enseña la sabiduría, lo introduce a la vida del siglo que viene» [62]. Aquí los valores espirituales, según los rabinos, son puestos por encima de los valores mismos familiares, pero en un caso que no está conforme con la ley natural.

Pero Cristo exige un amor supremo a El sobre todas las cosas. Ya no es como en el rabinismo, que se valora más al maestro que al padre a causa de enseñar aquél la ley de Dios. Al exigir Cristo aquí este amor a El, no sólo está proclamando la divinidad de sus enseñanzas, sino que, en el intento plenario de Cristo, está enseñando su misma divinidad, ya que los valores que exige sacrificar por El son de ley natural. Y sólo está, en este caso, por encima de ellos el amor a Dios. Que aquí es el amor a El.

Este amor supremo a El exige aún más: «El que no toma su cruz y camina detrás de mí, no es digno de mí».

Esta sentencia es repetida por el mismo Mt (16,24) y traída en otro contexto por los otros sinópticos (Mc 8,34; Lc 9,33; 14,27).

La imagen de la cruz tomada sobre sí era familiar a los judíos desde que Roma se había hecho cargo de Judea y aplicaba esta pena. La crucifixión es pena romana. Precisamente Varo había hecho crucificar a 2.000 judíos [63]. La imagen les era aterradoramente familiar. Esta crucifixión era, en el orden de los valores expuestos, la que exigía Cristo a sus apóstoles para ser «dignos» de El.

¿Qué significa llevarla «detrás» de El? ¿Es una profecía del género de su muerte? Se objeta que Cristo aún no había hablado a los apóstoles de su pasión. Por lo que esto no sería otra cosa que una metáfora, explicable por las frecuentes alusiones ambientales al suplicio de la cruz. Sin embargo, este capítulo 10 de Mt, organizado sistemáticamente, puede responder históricamente a una época posterior. Precisamente Mt mismo lo trae también después del primer anuncio de su muerte en Jerusalén (Mt 16,24), lo mismo que Mc (8,31.34) y Lc (9,22).

Por eso, por el adelantamiento con que la sitúa Mt, lo mismo que por la precisión con que se dice que hay que ir con la cruz

[62] *Baba mesia* 2,11; Bonsirven, *Textes* n.1711; Strack-B., I p.587.
[63] Josefo, *Antiq.* XVII 10,10.

«detrás de mí», probablemente se alude al ejemplo vaticinado y ya visto de su cruz llevada por la vía dolorosa.

Por último, Mt trae un pasaje repetido más veces por él mismo (Mt 16,25), lo mismo que por los otros sinópticos (Mc 8,35; Lc 9, 24; 17,33), y que es del más puro estilo joánico (Jn 12,25). Debió de ser, a juzgar por su frecuente repetición en los evangelios, una sentencia familiar a Cristo.

La contraposición está hecha entre la vida del cuerpo y la del alma. Perder la vida corporal es asegurar la vida del alma, ya que ésta, como dijo poco antes el mismo Cristo, «no pueden matarla». Perder la vida corporal por Cristo es asegurarla en la eternidad: la vida del alma, y la vida del cuerpo en la resurrección (Mt 22,23-32; Jn 6,40.54). Se diría que Cristo aquí se presenta, como diciendo: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

La frase, aunque cargada de un profundo sentido nuevo por Cristo, era usada en el medio ambiente. Si Cristo la toma de él, la enriquece. Se lee en el Talmud: «—¿Qué debe hacer un hombre para vivir? —Darse la muerte. —¿Y qué debe hacer un hombre para morir? —Darse la vida» [64]. Y también: «El que guarda una palabra de la Ley guarda su alma; el que abroga una palabra de la Ley hace perecer su alma» [65].

Premio del que recibe al apóstol (v.40-42)

Una última consideración o perspectiva recoge aquí Mt en este discurso de apostolado. Este versículo se entroncaría conceptualmente, por su aspecto positivo, con el v.14. Sería la contraposición. Allí, en la misión palestina, se decía lo que debían hacer cuando no los recibiesen en una casa; ahora, en esta perspectiva de misión universal, se anuncia el premio que tendrán los que los reciban como apóstoles.

Sabido es que la hospitalidad es sagrada en Oriente. De ella decía un rabino: «La hospitalidad es cosa tan grande como la visita matinal a la escuela (para estudiar la Ley)». Y otro decía: «La hospitalidad es incluso más grande que saludar a la *Shekina*», es decir, la sensibilización de Dios [66].

Pero en el pensamiento de Cristo no se trata de esta simple hospitalidad oriental sagrada, sino de la hospitalidad de los que se reciben como apóstoles de Cristo. ¿Qué premio tendrán los que así obren?

«El que os recibe a vosotros, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me envió».

El premio, pues, del que recibe al apóstol de Cristo tiene un premio como si hubiese recibido a Cristo y al Padre. Es la puerta al optimismo para los que acojan a estos apóstoles: el premio que tendrán es la generosidad de Cristo y del Padre.

[64] *Tamid* 66a.
[65] *Aboth de R. Nathan* 39.
[66] STRACK-B., I p.588-589.

Este pensamiento es otra sentencia predilecta de Cristo (Mt 18,5; Mc 9,37; Lc 9,48; 10,16) y de valor joánico (Jn 12,44.45; 13,20), prueba de la autenticidad de doctrina.

El pensamiento es ilustrado con tres ejemplos: el que recibe al «profeta» o al «justo» como profeta o justo, es decir, en cuanto se refleja a Dios en el «justo», tendrá el premio *(misthós)* correspondiente. Este premio correspondiente al «profeta» o «justo» puede tener un doble sentido: «o que recibirá galardón por haber recibido a un profeta o a un justo, o el que corresponde al mismo profeta o justo» [67]. Este último sentido parece preferible, ya que indica el mismo premio específico, aunque no requiere que sea en el mismo grado que el del profeta o justo. «El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta». Tiene además el paralelo de las palabras de Cristo a los que ejercitaron obras de misericordia: «Cuanto hicisteis a uno de mis hermanos menores, *a mí* me lo hicisteis» (Mt 25,40.45).

Y la enseñanza se destaca completa, al modo oriental, utilizando para ello un servicio mínimo que se haga al apóstol: el que dé un vaso de agua fresca a uno de «estos pequeños», no quedará tampoco sin recompensa, pero si lo hace «en cuanto «discípulo» de Cristo.

La expresión «a nombre de...» es «el calco de una locución rabínica, en hebreo *leshém*, en la cual *sheim* no tiene ya el sentido de *nombre*, sino que indica *la razón, el motivo*, el título de una cosa» [68]. Sin embargo, es también locución griega usual en la misma lengua profana de los papiros, con el significado de persona [69].

«Estos pequeños» a quienes se supone hacer el beneficio, si en otro contexto pueden significar niños u otra clase de personas, en éste se refiere a los apóstoles (Mt 11,26; cf. Lc 10,21.23), como abiertamente lo dice Mc (Mc 9,41; cf. Lc 10,21.23).

La triple clasificación que aquí se usa—apóstoles, justos, pequeños—seguramente no pasa de ser en este contexto palabras sinónimas. Ya que «pequeños» son aquí los apóstoles, lo mismo que la primera expresión de «apóstoles». Los «justos», si en otro contexto podría tener otro sentido, en este contexto acumulativo y temático sobre los apóstoles, viene a ser sinónimo de los mismos.

CAPITULO 15

Este capítulo de San Mateo no está inconexo con los anteriores o ligado sólo a ellos por un vínculo de cronología. Mateo tiene un evangelio de «tesis»: el mesianismo de Cristo. En orden a ello, después de sistematizar su doctrina en el sermón de la Montaña (c.5-7) y de presentar una selección de milagros y acusar el dominio de Cristo sobre enfermos en general, y luego sobre los elementos—tempestad calmada, endemoniados, un paralítico, ciegos, mudos, y re-

[67] SAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 35 *in Matth.*
[68] JOÜON, *L'Evang.... compte tenu du substrat sémitique* (1930) h.l.
[69] MERLIER: Rev. des étud. grecques (1934) 180-204.

sucitar un muerto (c.8-9)—, y después de instruir a sus apóstoles, confiriéndoles la gracia de hacer milagros, lo que jamás se había visto en Israel (c.10), iba a surgir en las multitudes, recogida hábilmente en la estructura literaria de su evangelio, esta pregunta: ¿No será éste el Mesías? Y esto es lo que se va a acusar en el c.11. Sus hechos se agrupan en orden a ello.

Aunque presentándose el aspecto «misterioso» del reino, y preparándose así el tercer gran discurso de Cristo sobre las parábolas del reino: pedagogía y misterio.

a) El Bautista provoca ante sus discípulos una declaración mesiánica de Cristo (v.2-6); *b)* Cristo confirma la grandeza y «misión» del Bautista (v.7-15); *c)* censura de la generación contemporánea por no atender a la misión del Bautista ni a la suya (v.16-19); *d)* se anuncia el castigo de varias ciudades por su infidelidad mesiánica (v.20-24); *e)* Cristo proclama la fe en El como don del Padre y revela su verdadera naturaleza mesiánica (v.25-27); *f)* invitación a venir a él (v.28-30).

«Este conjunto está admirablemente ordenado y es luminoso y destinado a hacer una impresión profunda; pero no parece que el orden cronológico haya sido rigurosamente ordenado. El apóstrofe a las ciudades es colocado por Lc más tarde, y con razón, porque son expresiones que sellan la misión en Galilea. El «lógion» *Confiteor* podría haber sido pronunciado bastante antes, y, en suma, tiene casi el mismo empleo en Lc y en Mt, porque Lc lo coloca después de la vuelta de los 72, y en Mt se puede suponer que los apóstoles han retornado.

Lo más probable es que el mensaje del Bautista, colocado bastante temprano también por Lc, y que no debió de ser muy tardíamente, habiendo llevado a consideraciones entre las relaciones entre Jesús y él, Mt, según su costumbre, les haya dado un complemento, que colocaba a Jesús en la esfera divina» [1].

Introducción (v.1)

[1] Cuando hubo Jesús acabado de instruir a sus doce discípulos, partió de allí para enseñar y predicar en sus ciudades.

Mt, en el v.1, expresa según una fórmula vaga y usual: «Y sucedió», su unión con lo anterior. Esto le dispensa de matices. En el mismo tono se desarrolla todo el contenido del mismo. Cuando Cristo terminó de instruir «a sus doce discípulos», marchó «de allí para enseñar y predicar en las ciudades *de ellos*». Se está, pues, en Galilea, pero no se dice determinadamente ni qué ciudades fueron ni el itinerario seguido. Se diría que prescinde de detalles para ir a la demostración de la «tesis» por los hechos.

[1] Lagrange, *Evangile s. St. Matthieu* (1927) p.216-217.

a) *El Bautista provoca ante sus discípulos una declaración mesiánica de Cristo. 11,2-6* (Lc 7,18-23)

[2] Habiendo oído Juan en la cárcel las obras de Cristo, envió por sus discípulos, [3] a decirle: ¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro? [4] Y respondiendo Jesús, les dijo: Id y referir a Juan lo que habéis oído y visto: [5] Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; [6] y bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí.

El Bautista está ya en prisión. En el c.4, Mt dejó consignada la prisión del mismo (v.12) y en el c.14 hablará de su muerte y de los motivos de su prisión. Antipas lo había prendido, a causa de Herodías, por la predicación contra aquel incesto. Quería matarle, pero tenía miedo al pueblo, que le tenía por profeta (Mt 14,5). Pero Juan seguía desde la cárcel el movimiento mesiánico de Cristo. Mt dirá abiertamente que, estando en ella, «oyó» las obras de Cristo. Lc precisará que «los discípulos de Juan dieron a éste noticia de todas estas cosas» (Lc 7,18). Estas «obras», en la perspectiva del evangelio de Mt, deben de ser los milagros típicamente seleccionados de toda especie para acusar mejor el universal poder taumatúrgico de Cristo, que relató en los c.8-9. Algunos autores incluyen también todo lo relatado desde el c.4,14-7,17, incluyendo en ello no sólo los milagros, sino también la parte del sermón de la Montaña—elección de los apóstoles y exposición de la doctrina—, ya que éstas eran obras mesiánicas. El Bautista, en la prisión de Maqueronte, el palacio-fortaleza de Herodes Antipas, en el mar Muerto [2], debió de tener una cierta prisión atenuada (Mc 6,20). Allí recibía la visita de sus discípulos. Y entonces el Bautista, por medio de éstos, que Lc precisa que eran dos (Lc 7,18), los envió con una misión a Cristo. Debían preguntarle si era El el que «había de venir», como Mt y Lc precisan con la misma palabra, o si «hemos» (Mt-Lc) de esperar a otro. La expresión «el que viene», en participio de presente *(ho erjómenos)* como es frecuente en hebreo y arameo, está por un futuro próximo [3]. Por lo tanto, la expresión «el que viene» es equivalente al «que vendrá». La fórmula es totalmente técnica (Gén 49,10), y en el ambiente de entonces era una de las expresiones para denominar al Mesías (Lc 7,19; Jn 6,14). El Talmud la emplea más de cien veces. También los samaritanos lo nombraban, por esta época, con una expresión equivalente: el *Ta'eb*, «el que vuelve» (Jn 4,25). La pregunta, pues, que le hacía el Bautista por medio de sus dos discípulos era escuetamente ésta: ¿Eres tú el Mesías o hay que esperar a otro?

Pudiera creerse que la respuesta que va a dar Cristo a estos emisarios del Bautista respondiese a los milagros operados en lo

[2] Josefo, *Antiq.* XVIII 5,2.
[3] Joüon, *L'Evang....* (1930) p.69.

que iba de su vida pública; pero Lc suple lo sintético de la narración de Mt poniendo su contexto preciso. «En *aquella hora* curó a muchos de enfermedades y males y de los espíritus malignos, y dio vista a muchos ciegos» (Lc 7,21). Pero lo que Lc dice expresamente, Mt lo sugiere claramente, al decir a los enviados de Juan: «Decid a Juan» las cosas que «oís y veis» (v.4). La expresión de lo que «ven y oyen» en el presente, es la sugerencia clara de las curaciones que hizo «en aquella hora», y que relata Lc.

Y en aquella circunstancia curó diversas enfermedades, y con ello también evangelizó a los pobres. Mt da a su contexto una mayor amplitud cronológica: debe de abarcar curaciones sucedidas en diversos momentos, para completar así mejor el cuadro de Isaías —conforme a su tesis—al que alude con esta respuesta. ¿Qué significaba todo esto? ¿No acusaba más que a un taumaturgo? Eran las obras las que hablaban, mostrando precisamente en su autor al Mesías.

Isaías había predicho que en los días del Mesías «se abrirán los ojos de los ciegos, se abrirán los oídos de los sordos..., saltará el cojo..., la lengua de los mudos cantará gozosa» (5.35,5.6; 29,18). Y en otro pasaje se profetiza la misión evangelizadora del Mesías: «El espíritu de Yahvé... me ha enviado a predicar la Buena Nueva a los abatidos y a sanar a los quebrantados de corazón; para anunciar la libertad a los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de la remisión de Yahvé» (Is 61,1.2). El cuadro mesiánico de Isaías quedaba cumplido en la obra de Cristo; los hechos milagrosos hablaban de su mesianismo. Era un procedimiento bíblico, no sólo literario de los redactores evangélicos, sino del medio ambiente, hablar por «alusión» a pasajes bíblicos, que en este caso eran de profecías mesiánicas. El mismo Cristo se había aplicado a sí mismo este texto hablando en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17-21), diciendo que ese texto se cumplía en El. Los rabinos y los apócrifos [4] reflejan esta misma creencia milagrosa de los días mesiánicos por obra del Mesías. Así decía un célebre rabí hacia el 320: «Dios ha dicho: Entonces [en los tiempos mesiánicos] yo resucitaré los muertos... Dios ha dicho: Yo abriré los ojos de los ciegos»... Y en el *Midrash Tan.* (24a) se dice: «En el mundo a venir [los días mesiánicos] todos los que padezcan alguna enfermedad, todos serán curados, *pues está dicho en Isaías 35,5*» [5].

Esta era la respuesta que daba, más que al Bautista, a los enviados, y, por medio de ellos, al círculo de adeptos del Bautista. Y aludiendo a la actitud de este círculo, apegado con exceso al Bautista y celosos e incrédulos con relación a El, proclamó bienaventurado al que «no se escandaliza de mí». Naturalmente, esta advertencia no se refiere personalmente al Bautista, contra lo que estaría el elogio que del mismo va ha hacer Cristo a continuación. También esta grave advertencia se entroncaba, completando el cuadro, con

[4] *Apocalipsis de Baruc* 73,2v.; *Libro de Henoc* 25,5v.; *Libro de los Jubileos* 23,26v.; 4 *Esdras* 8,52v.

[5] Strack-B., *Kommentar*... I p.593-596.

la profecía mesiánica de Isaías: Pues, «él [el Mesías] será piedra de escándalo y piedra de tropiezo» (Is 8,14). Bienaventurados aquellos a quienes los milagros, la enseñanza de Cristo y su conducta no les fuese ocasión, como a los fariseos, para no reconocer a Cristo como Mesías, sino que fuese luz para llevarlos a El. El mismo dijo a este propósito: «Yo tengo un testimonio mejor que el de Juan [el Bautista]; las obras que yo hago dan testimonio de que el Padre me ha enviado» (Jn 5,36).

Partieron los enviados del Bautista. ¿Van convencidos? Seguramente el Bautista completó en ellos la obra comenzada por Jesús. Pero, por mucho tiempo aún, un grupo de discípulos del Bautista rehusará el incorporarse a Cristo, como se ve en el Evangelio (Mt 9, 14; Jn 3,23-26). Y aun en los días de la primitiva Iglesia aparecerán sectas o agrupaciones que sólo recibirán el bautismo de Juan (Act 18,25; 19,3.4).

Una posición que encontró cierto eco fue suponer que el Bautista, en el agotamiento de su prisión, al ver que el Mesías al que había señalado a sus discípulos a la orilla del Jordán, después del bautismo, no acababa de imponerse como Mesías, comenzó a dudar de él. Ya en la antigüedad aparece esta opinión, en la obra *Quaestiones ad orthodoxos*, atribuida falsamente a San Justino [6]. Modernamente ha sido compartida por otros críticos [7]. Más atenuadamente, en el terreno católico, se sostuvo o sugirió una posibilidad algo semejante, basándola en oscuridades místicas, no incompatibles con la fe, y lo cual sería un comienzo o sombra de duda que vendría a purificar más la lealtad mesiánica y fe en Cristo del Bautista. Pero la prisión del Bautista en Maqueronte no debió de ser una prisión de absoluto aislamiento en mazmorras lúgubres, sino una prisión atenuada (Mc 6,20; Lc 7,18). Además, no es compatible con los datos evangélicos, en los que milagrosamente se le descubre el Mesías para que lo presente a Israel, ni con el elogio excepcional que, a continuación de esta misma escena, hace de él el mismo Cristo. Ni sobre esto hay rastro que haga sospechar seriamente en una purificación mística de este tipo.

Para otros, esta duda del Bautista no sería sobre que Cristo no fuese el Mesías, sino sobre el *modo* de conducirse, contrario al mesianismo que él suponía. Esta extrañeza del Bautista se la quería justificar con la «admiración» que tuvieron María y José sobre la manera de conducirse de Jesús niño (Lc 2,48-50). Pero se ha hecho notar muy bien, a este propósito, que la pregunta no versa sobre el *modo*, sino precisamente sobre él. Es el *hecho* mismo del mesianismo de Cristo; es una cuestión de *fondo* y no de *manera*. Siempre ha sido una cuestión exegética debatida saber el motivo por el cual el Bautista envió, por estos discípulos, tal embajada a Cristo. ¿Es que dudó él si Cristo sería el Mesías? ¿O qué otros motivos pudo tener para ello?

[6] MG 6,1284; cf. 87,1329.

[7] Reuss, *Théol. Chrét.* t.1 p.143-145.

Brunec, basándose en el análisis filológico, cree que la pregunta del Bautista significaría: «¿Eres ya reconocido por el Mesías, o el pueblo aún lo sigue esperando?» [8] Pero esta hipótesis no es del todo evidente.

La solución generalmente adoptada por los autores católicos es otra. El Bautista no envía sus discípulos a Cristo para que le responda a él, quitándole su hipotética duda, sino para que la haga desaparecer a sus discípulos, a los que envía, y al círculo del Bautista que no acaba de incorporarse al Mesías. Dos pasajes evangélicos hacen ver la estrechez de miras de los discípulos del Bautista; el apego excesivo que tienen por él y el celo humano que tienen por el prestigio del mismo, acaso sin excluirse sus egoístas miras humanas. Ni puede dudarse que el pueblo y el sanedrín de Jerusalén llegaron a pensar si el Bautista pudiese ser el Mesías (Lc 3,15; Jn 1,12.20.25). Mt cuenta cómo discípulos del Bautista se llegaron a Cristo para preguntarle, extrañados, por qué sus discípulos no ayunaban, mientras los discípulos del Bautista—para ellos buen modelo de conducta—ayunaban (Mt 9,14-17). Y Jn relata el celo que los discípulos del Bautista tenían porque Cristo y sus discípulos «bautizaban», y se quejaban— ¡tan humanamente!—de que «todos se van a él» (Jn 3,23-26). A esto se ha añadido «el método apologético» del Bautista. En los pequeños rasgos que se registran en el evangelio «procede por vía de indicaciones discretas, de demostraciones insinuantes. En dos ocasiones, el cuarto evangelio lo muestra con la mano extendida hacia el Salvador, diciendo a sus discípulos: ¡He aquí el Cordero de Dios! (Jn 1,29-36)». Lo mismo que en la escena en que los discípulos del Bautista se le quejan del éxito bautismal que hacían los discípulos de Cristo, aquél se contenta, modestamente, con ser el amigo del esposo, que se goza del bien de su amigo. «Conviene que El crezca y yo mengüe» (Jn 3,30) [9]. No siendo admisible la ignorancia o duda del Bautista sobre el mesianismo de Cristo, como se ve por los evangelios, ésta es la solución plausible. Una vez más el Bautista señala a Cristo como el Mesías, al remitir a El discípulos suyos para que oigan de El—como de nadie—su declaración de mesianismo. Una vez más quiere así dar testimonio de la Luz. Acaso urgió esto en Juan el pensar que estuviese pronto el fin de sus días.

b) *Cristo confirma la grandeza y misión del Bautista. 11,7-15* (Lc 7,24-30; 16,16)

Esta perícopa sigue lógicamente a la anterior. En ella Cristo va a hacer el gran elogio del Bautista. Es la aprobación de la misión del mismo y de su fidelidad en cumplirla. Esto mismo excluye la duda en el Bautista sobre el mesianismo de Cristo. Por otra parte, la conmoción que el Bautista había causado y tenido en Israel, podía

[8] Brunec, en VD (1957) 193-203.262-270.321-331.
[9] Buzy, *Evang. s. St. Matth.* (1946) 140-141; *Saint Jean Baptiste* (1922) 280-306; R. Groehl, *Die Gesandtschaft Johannes des Täufers an Christus* (1932).

bajar en las masas al ver a aquel profeta sumido en la cárcel, máxime valorado esto, no en el exacto plan de la providencia de Dios, sobre el sufrimiento del justo, tal como se expone en el libro de Job o el de la Sabiduría, sino valorado por las masas en la mentalidad natural de la ley del A.T., en el que se veía un castigo al pecado. En este momento en que el mártir está dando en la cárcel testimonio de la verdad de la ley de Dios, Cristo sale por su prestigio, y hace de él «el panegírico de un mártir», ya que iba a ser su anticipada y próxima «oración fúnebre». La pérdida del prestigio de Juan repercutía en Cristo al devaluar la presentación que de él hizo a Israel. Por eso, la Verdad va a hablar de la verdad del Bautista.

7 Cuando éstos se hubieron ido, comenzó Jesús a hablar de Juan a la muchedumbre: ¿Qué habéis ido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? 8 ¿Qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido muellemente? Mas los que visten con molicie están en las moradas de los reyes. 9 ¿Pues a qué habéis ido? ¿A ver un profeta? Sí, yo os digo que más que a un profeta. 10 Este es de quien está escrito:
«He aquí que yo envío a mi mensajero delante de tu faz. Que preparará tus caminos delante de ti».
11 En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él. 12 Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora es entrado por fuerza el reino de los cielos, y los violentos lo arrebatan. 13 Porque todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan. 14 Y si queréis oírlo, él es Elías, que ha de venir. 15 El que tiene oídos, que oiga.

La perícopa tiene tres partes bien marcadas: *a)* habla de la expectación que creó el Bautista en Israel (v.7-9); *b)* confirma la dignidad profética de Juan con las palabras de Malaquías (v.10); *c)* Cristo da la valoración exacta de la misión del Bautista (v.11).

La escena que va a relatarse, y que tiene una íntima vinculación histórica con la anterior, se va a desarrollar ante «las turbas». El «panegírico» del Bautista no va a ser puesto ante un círculo reducido, sino ante una multitud. La palabra de elogio de Cristo sobre el Bautista iba a tener un buen vehículo de transmisión para su repercusión sobre el pueblo. Mas, para comenzar este «panegírico», esperó Cristo a que «hubiesen marchado» los dos enviados del Bautista.

La expectación creada en Israel por el Bautista (v.7-9)

Los evangelistas transmiten con una viveza extraordinaria las palabras de Jesucristo. El Bautista, cuando apareció anunciando el bautismo de penitencia, creó en torno a sí una corriente de expectación excepcional. Las muchedumbres venían a él «de Jerusa-

lén y de toda Judea y de toda la región del Jordán» (Mt 3,5). Hasta el historiador Judío Josefo se hace cargo de aquel movimiento [10]. La conmoción fue tal, que las autoridades de Jerusalén enviaron una legación a preguntarle si él mismo era el Mesías (Jn 1,19-27). Aquel movimiento que así cruzó Palestina seguramente afectó a muchos de los actuales oyentes de Cristo, y éste ahora, evocándoles aquella histórica conmoción, les pregunta: «¿Qué habéis ido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento?» Precisamente el lugar del escenario del Bautista, en el momento de su actividad bautismal, estaba encuadrado entre las cañas que nacen en abundancia a las orillas del Jordán, y a las que un leve viento agita y cimbrea. ¡Juan no era una caña! La caña fue siempre símbolo de vacuidad, de ligereza, de falta de consistencia (1 Re 14,15; 2 Re 18, 21). Pero la pregunta llevaba, por su contraste, la entereza y vigor del Bautista al censurar el adulterio de Antipas y Herodías. La segunda pregunta hará resaltar ante el auditorio la entera grandeza de su figura ascética: «¿Qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido delicadamente?» Pero éstos están en los palacios de los reyes. En las ciudades de Tiberias, capital del tetrarca, los oyentes podían ver la vida muelle que llevaban estas gentes delicadas. A vivir al desierto iban los penitentes. Todos recordaban el vestido—la vida—el Bautista en el desierto. La grandeza—firmeza y santidad—del Bautista estaba bien acusada. Iban a ver a un profeta. La descripción que hace el evangelio del atuendo del Bautista es precisamente la vestidura de los profetas. Pero un profeta entonces, en Israel, era algo excepcional. Hacía muchísimos años, siglos, que no había aparecido ninguno. Y Juan lo era. Y Cristo añade: «y más que profeta». Era profeta, porque vaticinaba el futuro mesiánico, pero era más que profeta, porque era el esperado Precursor, que iría delante del Mesías para preparar moralmente su llegada y presentarlo a Israel. Así lo cumplió el Bautista (Jn 1,19-36). Los profetas veían y anunciaban «desde lejos»; el Precursor lo anunciaba al señalarlo.

El Bautista es el Precursor anunciado por Malaquías (v.10)

Malaquías había profetizado una visita de Yahvé a su templo para hacer juicio a sus sacerdotes y purificarlo. Pero antes enviaría delante de El (de Dios) a un mensajero que preparase esta visita (Mal 3,1). Versículos más adelante, Malaquías habla, en un contexto impreciso, que antes del día del Señor—un juicio de Dios sobre Israel—enviaría a prapararlo al profeta Elías (Mal 3,23.24). De todo esto vino a crearse un ambiente en la tradición judía en el que se esperaba que Elías personalmente sería el que vendría a preparar al pueblo, recibiría al Mesías, anunciaría su venida e incluso sería quien le ungiese [11]. Jesucristo *aplica* este texto al Bautista. Pero esta aplicación está, literariamente, muy acusada en los evangelistas

[10] *Antiq.* XVIII 5,2.
[11] Strack-B., *Kommentar...* I p.779-798; Bonsirven, *Il Giudaismo palestinese al tempo di Gesù Christo* (1950) p.126-127.

al cambiar los pronombres personales de la profecía para aplicarla al Bautista y a Cristo. «Tenemos, pues, a la vez una argumentación según la profecía y una interpretación de esta profecía» [12]. Con ello quiere decir que el Bautista es su Precursor, pero también deja ver, como en la profecía de Malaquías, que, si el Bautista es el mensajero precursor, El es Dios, que viene tras el mismo. Juan fue Elías en el sentido que fue precursor, que lo «ungió» en el bautismo, en el que Cristo es proclamado el Mesías «Siervo de Yahvé», y lo presentó «oficialmente» a Israel.

Cristo da la valoración exacta de la misión del Bautista (v.11)

Después de aplicarle así el texto de Malaquías, Cristo proclama abiertamente la dignidad del Bautista. La fórmula con que lo hace es más solemne y acusada en Mt. «En verdad os digo» indica una solemnidad especial con que quiere garantizar la verdad de lo que dice: que no hubo entre los hombres «uno mayor que Juan Bautista». Pero en el pasaje paralelo de Lucas, de redacción casi idéntica, se lee que no hubo «*profeta* mayor» que el Bautista. Sin embargo, esta adición falta en varios códices y versiones [13], y los autores se dividen en considerarla como auténtica o como una glosa explicativa. El texto de Mt tiene una afirmación global. Pero las palabras de Cristo en Mt, al afirmar que las turbas fueron al desierto a ver a un hombre que era «más que profeta», hace ver, al aplicarle el texto de Malaquías, que ese plan de grandeza del Bautista era debido a ser, precisamente, el Precursor del Mesías. Y esta dignidad que le es reconocida, le pone por encima de los demás profetas—«más que un profeta» (v.9)—, que no tuvieron esta misión inmediata.

Pero esta misma dignidad, por muy grande que fuera, era muy poco en comparación con el ingreso en el reino de Dios. Es una afirmación de gran interés. Y es que «el menor en el reino de los cielos es mayor que Juan Bautista». La comparación va entre la misión profética del Bautista y el pertenecer al reino de Dios. Y entre una función carismática y preparatoria para el reino y la incorporación vital al mismo, la superioridad está por éste.

Pero también a este ingreso en el reino contribuyó el Bautista. El pensamiento de Mt resulta un poco abigarrado y probablemente fuera de su contexto. Lc cita esto mismo en otro contexto (Lc 16,16) y en forma más clara. No obstante, el pensamiento que va a hacer en elogio del Bautista y censura al Israel de los días de Cristo es el siguiente: Hasta Juan, la Ley y los profetas han «anunciado» sólo el reino; su misión en este sentido «llega hasta Juan» (Lc). Pero ya desde los días del Bautista, «desde entonces se anuncia el reino de Dios» (Lc). Pero «desde los días del Bautista hasta el presente» el reino de Dios experimenta algo que hay que precisar, puesto que el texto griego pone una palabra *(biázetai)* susceptible de varias

[12] Lagrange, *Evang. s. St. Luc* (1927) 219.
[13] Nestlé, *N. T. graece et latine*, ap. crit. Lc 7,28.

traducciones. La forma *biázomai*, «hacer fuerza», puede tomarse en forma media o en pasiva. La forma media es clara en Lc (16,16), pero el verbo aparece con un complemento [14].

En cambio, en Mt la forma, sin complemento, aparece en pasiva. Su sentido es, por tanto: el reino de los cielos es forzado o violentado, sea por los judíos, por ingresar en él; sea por los fariseos, para impedir el ingreso en él.

Después de hacer Cristo esta afirmación, añade, como una consecuencia, que sólo los «esforzados lo arrebatan» *(arpázousin)*. Gramaticalmente, esta expresión puede concordar con cualquiera de las formas anteriores. Porque, si el reino tiene un poderoso vigor—voz media—, exigiría esfuerzo en los que quieran conseguirlo; y si el reino sufre violencia—forma pasiva—, sea por parte de los fariseos, sea para impedir directamente el ingreso, sea para debilitarlo o destruirlo, esto exige igualmente gentes esforzadas para ingresar en él.

Cristo mismo dice a los fariseos que «cerráis a los hombres el reino de los cielos. Ni entráis vosotros *ni permitís entrar a los que querrían entrar*» (Mt 23,1; Lc 11,52). No resolviendo el problema la afirmación de que sólo los «esforzados lo arrebatan», es el contexto el que ha de decidir.

Esta «violencia», ¿de quién procedería? ¿De los fariseos contra *(eis)* el reino de los fieles por ir *(eis)* a ingresar en el mismo? Parece que esta segunda interpretación es preferible. Pues en el contexto de Lc, lo mismo que en el de Mt, se vincula esta «violencia» del reino a la obra del Bautista y como panegírico del mismo. Hasta aludirse al celo y vigor del Bautista al compararlo con Elías. Por eso, su sentido sería: el reino de los cielos viene con fuerza —voz media—, o es violentado—voz pasiva—, asaltado para entrar; pero sólo los fieles «esforzados» lo arrebatan, se diría, porque la «puerta es estrecha» (Mt 7,13.14).

Y como elogio y declaración final del Bautista, Cristo dice así a los oyentes: Si queréis saber quién es Juan, Juan es «Elías, que debía venir». Era la conciencia judía que había llegado a crear esta creencia: que Elías volvería para preparar la venida del Mesías, ungirlo y presentarlo a Israel. La afirmación de Cristo es clara. No alude a una reencarnación de Elías en el Bautista, ni a que el Bautista fuese Elías resucitado, como Antipas creía que Cristo fuese el Bautista resucitado (Mt 14,12 y par.). El que Juan fuese Elías no quería decir otra cosa sino que tenía «el espíritu y el poder de Elías», como le dijo el ángel a Zacarías al anunciarle el nacimiento del Bautista (Lc 1,17). Este apareció con la fortaleza y el celo del viejo profeta, «precursor» del Mesías en la creencia judía. Por eso, Cristo exige saber captar el sentido de su afirmación: «El que tenga oídos, que oiga». Expresiones que para lo mismo usaban los rabinos, v.gr., inclinar el oído, abrir la oreja, etc. [15]

[14] Pero, según el vocabulario de los papiros, esto no excluiría la voz media. Cf. MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary of de Greek Testament from the Papyri...* (1915-1929) t.2 p.109.
[15] STRACK-B., *Kommentar...* I p.604.

c) *Censura a la generación contemporánea por no atender a la misión del Bautista ni a la suya. 11,16-19* (Lc 7,31-35)

Cristo, al decir, ante la misma experiencia de los hechos, que sólo los «esforzados» alcanzan ingresar en el reino de Dios, va a hablar de la veleidad y debilidad de la generación en que El vive, y a quien el Bautista «preparó» para recibir al Mesías y a la que El enseña e invita a entrar en su reino.

> **16 ¿A quién compararé yo esta generación? Es semejante a niños sentados en la plaza, que se gritan unos a otros 17 diciendo: «Os tocamos la flauta, y no habéis bailado; hemos endechado, y no os habéis dolido». 18 Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Está poseído del demonio. 19 Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: Es un comilón y un bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores. Y la Sabiduría se justifica por sus obras.**

«¿A quién compararé esta generación?» La escena se describe con un realismo y viveza muy grandes. Manifiestamente se trata de una parábola, ya que los términos se toman en su sentido directo. La escena pasa en una plaza. En ella hay un buen grupo de chicos. Estos siempre están prontos y con un instintivo recurso para imitar las escenas que ven. Querían jugar, y unos propusieron a otros bailar imitando la alegría de una boda; por eso tocaron, a su modo, la flauta. En el Talmud se menciona la «flauta de los muertos» y «la flauta de las bodas» [16]. Pero los otros no quisieron jugar con ellos. Quisieron luego figurar un luto, y cantaron un himno fúnebre y no se pusieron a imitar el «llanto» (Lc) de las plañideras, el que Mateo matiza bien al decir que «no se golpearon el pecho». Algo así sucedió en la actitud de los fariseos respecto al Bautista y a Cristo: ni a uno ni a otro reciben.

Viene el Bautista, que no comía ni bebía «pan y vino» (Lc), símbolo de un alimento normal, pues se alimentaba de langostas monteses y miel silvestre, y los fariseos no lo reciben (Lc 7,30). Y le acusan de que está poseído del demonio (Lc 7,33). Para un oriental es frecuente atribuir los actos anormales a la presencia de malos espíritus. Hoy mismo los árabes llaman a un hombre así *magnun*, es decir, hombre poseído por el *ginn*, espíritu de locura. En el Corán se dice que Mahoma fue llamado *magnun* por sus adversarios [17].

Viene el Hijo del hombre, que «come y bebe», y dicen: «He aquí un hombre comedor y bebedor, amigo de publicanos y pecadores». Jesucristo comía con ellos porque iba a buscarlos para salvarlos. Abiertamente se dice esta acusación por los fariseos, y se pone la respuesta que Jesucristo les dio: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12; Mc 2,18; Lc 5,30-32).

[16] *Baba Mezia* VI 1; cf. *Kethuboth* IV 4.
[17] *Korán* 15,6; 68,51.

A Juan, que vivía en la austeridad del desierto, lo tenían por «endemoniado», y a Cristo, que comía con los pecadores para salvarlos, lo tienen por glotón. La doctrina que se desprende es clara.

Pero no es que el grupo de muchachos de los «lamentos» represente al Bautista, que invita a la penitencia, ni el invitar a la alegría «danzada» del otro grupo es Cristo, que invita a los fariseos a la alegría del reino. No se trata de una alegoría, sino de una parábola, pues los términos se toman en sentido propio, y Cristo tampoco los alegoriza.

La actitud de los fariseos es caprichosa y culpable, pues, cargados de prejuicios y orgullo, no atienden a valorar la verdad en sí misma. Al Bautista, que aparece con austeridad en la vida, le culpan de, endemoniado. Y a Cristo, que, por salvar pecadores, come con ellos lo culpan de glotón. Ni el Bautista era así ni menos Cristo. Los malos eran los que por sus perjuicios, pero culpablemente, cerraban los ojos a la luz [18].

Pero «la Sabiduría se ha justificado con sus obras» (Mt). La mayor parte de los códices pone «por sus hijos», como en Lc. Pero otros varios códices, entre ellos B, y versiones ponen «por sus obras». Se sospecha que la primera lectura de Mt sea corrección por influjo del lugar paralelo de Lc. En contraste con esta actitud, la obra de Cristo fue justificada y reconocida. El mismo Lc dirá del bautismo de Juan: «Y todo el pueblo, aun los publicanos, después de oírle, *reconocieron la justicia de Dios*, recibiendo el bautismo de Juan» (Lc 7,29). Por eso, en el lugar paralelo de Lc, dice ahora: «Mas sus hijos han *hecho justicia* a la Sabiduría» (Lc 7,35). Las obras de Cristo, que producen la conversión de las gentes e incorporación al reino, son las que hicieron reconocer la «justicia de Dios» (Lc); es decir, el plan de Dios; o como dice Mateo: «con sus obras se justificó la Sabiduría».

¿Qué Sabiduría de Dios es ésta? Se propuso que fuese Cristo mismo, la Sabiduría personal, encarnada [19]. No. Cristo no se designa aquí, ni nunca en el Evangelio, con este nombre; en cambio, resulta más natural y lógico entenderlo de la providencia de Dios, ya que en toda ésta está actuando la Sabiduría, como han expresado los libros sapienciales. Ella es la que «es directora de las obras (de Dios)» (Sab 8,4b). Pero, en cambio, los «insensatos no lo logran» (Ecli 15,7a). Esta es la Sabiduría de Dios, conduciendo las almas al reino, y que fue glorificada por las almas que reconocieron la verdad de Cristo e ingresaron en el reino [20].

[18] VOSTÉ, *Parabolae Selectae D. N. J.-Ch.* (1933) vol.1 p.310-322; BUZY, *Les paraboles* p.109.
[19] RENDEL HARRIS, *The origen of the Prologue to St. John's Gospel* p.59-62.
[20] F. MUSSNER, *Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16-19; Lc 7,31-35)*: Biblica (1959) 599-612.

d) *Se anuncia el castigo de varias ciudades infieles. 11,20-24* (Lc 10,13-15)

Mt une lo que sigue con una fórmula vaga de transición: «entonces». Lc lo pone en otro contexto. Al menos aparece en una unión lógica, tan propia del evangelio de Mt. Ante la actitud hostil, culpable y necia de los fariseos, sugiere otra actitud semejante de algunas ciudades en las que El predicó. Literariamente se acusa el estilo «paralelístico».

20 Comenzó entonces a increpar a las ciudades en que había hecho muchos milagros porque no habían hecho penitencia: 21 ¡Ay de ti, Corazaín; ay de ti, Betsaida!, porque, si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia. 22 Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotros en el día del juicio. 23 Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás precipitada. Porque, si en Sodoma se hubieran hecho los milagros hechos en ti, hasta hoy subsistiría. 24 Así, pues, os digo que el país de Sodoma será tratado con menos rigor que tú el día del juicio.

Cristo increpa a tres ciudades—Corozaín, Betsaida, Cafarnaúm—porque en ellas había hecho «muchos milagros», y, sin embargo, no habían hecho penitencia, no se habían convertido a El. Todas están situadas en la ribera noroeste del lago de Tiberíades.

Corozaín es, probablemente, el actual Khirbet Kerazeth, a cuatro kilómetros al norte de Tell Hum, en donde se identifica Cafarnaúm. Sólo se discute sobre la existencia de una o dos Betsaidas [21].

La doctrina que tantas veces había enseñado allí Jesucristo, rubricada con sus milagros, les hacía ver que El era el Mesías. Pero no respondieron a esta misión privilegiada que les dispensó. No cambiaron su modo de ser, de su judaísmo rabínico; no se «convirtieron» *(metanóesan)*. Todo esto era culpable en ellas. Precisamente Cristo va a decir la culpabilidad y el castigo que por ello les aguarda.

La *culpabilidad* se les hace ver al compararlas con las antiguas ciudades malditas: Tiro, Sidón, Sodoma. Estas ciudades, entre las que se encuentra Sodoma, una de las corrompidas ciudades de la Pentápolis maldecida por Dios, no fueron escenario de la predicación de Cristo. Pero les dice hipotéticamente: si en Tiro, Sidón y Sodoma se hubieran hecho «los milagros» que se hicieron en Corozaín, Cafarnaúm y Betsaida, aquéllas hubieran cambiado su modo de ser, llorando amargamente su pasado en «saco y ceniza». Esta era la costumbre que se usaba en los días de penitencia y gran ayuno (Jon 3,5-8; Jer 6,26). Las ciudades clásicamente malas no tenían una actitud de tan honda maldad como estas ciudades galileas; si aquéllas pecaron, no tuvieron los resplandores tan brillantes de la

[21] BUZY, *La Bethsaide de Galilée*: Rech. Sc. Relig. (1938) 570-579; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.466.

Luz, como los tuvieron estas ciudades..., que, sin embargo, cerraron los ojos al brillo de ella. Después de la estancia y milagros de Cristo en estas ciudades, el resultado de su ingreso en el reino fue, cuantitativamente, mínimo. Y todo era debido a que el Mesías que se presentaba con milagros no coincidía con el Mesías rabínico, ni en la interpretación que ellos hacían de la Ley ni en su aspecto nacionalista y político. El *castigo* que por ello tendrán será proporcionado. Lo recibirán «en el día del juicio» ¿Qué juicio y qué día es éste?

La expresión «en el día del juicio», formulada en absoluto, es *un término clásico y técnico de referencia, como algo de todos* sabido. Era el juicio final, admitido en la literatura judía [22].,

Suele hablarse que este «juicio» se refiere al castigo histórico de su desaparición, que ya recibieron estas ciudades. Sin embargo, a esto parecen oponerse dos razones: *a)* la igualdad de castigo que arrasó a todas estas ciudades, y *b)* la expresión «en el día del juicio» parece relacionarse como una forma troquelada para expresar el juicio final (Mt 24,26; Lc 21,34, etc.).

En el juicio serán tratadas Corozaín y Betsaida más duramente, más justamente que Tiro y Sidón. Fueron más culpables que éstas, porque tuvieron más «luz» para ingresar en el reino. Pero se fija aún más especialmente en Cafarnaúm. Tú, «¿por ventura te levantarás hasta el cielo?» Esta es la forma con que se expresa el orgullo o el tiempo de la prosperidad de una ciudad o un pueblo (Is 5,14; 13.14.16). Cafarnaúm fue la patria adoptiva de Cristo (Mt 4,13). Allí moró El con cierta permanencia, allí hizo más milagros. Pero Cafarnaúm fue más culpable aún, porque en ella moró más tiempo la Luz, y cuyos reflejos fueron también más frecuentes (Mc 1,29-34; 21-27). Por eso la respuesta fue el desprecio para su Mesías. Y el castigo será el abatimiento en que vendrá a caer. «Bajarás hasta el infierno» *(Adou)*. Es la forma literaria con que se indica en la Escritura la humillación por castigo (Is 14,15).

Se plantea a veces por algunos teólogos, a propósito de este texto, el valor del mismo en orden a la sutil cuestión de los «futuribles». Buzy ha escrito a este propósito: «Es *evidente* que Jesús se expresa aquí al *modo popular*, sin utilizar la presciencia divina; no merecería la pena venir a buscar aquí argumentos escolásticos en favor o en contra de la teoría de los *futuribles*» [23].

e) *Cristo proclama la fe como don del Padre y revela su verdadera naturaleza mesiánica. 11,25-27 (Lc 10,21-22)*

Este pasaje, que también lo transmite Lc, no es situado por éste en el mismo encadenamiento que Mt. La misma fórmula vaga que utiliza Mt, «en aquel tiempo», o la misma de Lc, «en aquella hora», no permiten fijar su contexto cronológico preciso. En la perspectiva

[22] BONSIRVEN, *Le Judaïsme* (1934) I p.286ss.
[23] BUZY, *Evangile s. St. Matthieu* (1946) p.147-148.

literaria de Mt se ve bien situado, por conexión lógica, con lo que precede. A la increpación a las ciudades citadas, que desecharon su misión, viene a ser esta perícopa como la explicación de aquella, por otra parte, culpable actitud: Dios ocultó estas cosas a los sabios y las reveló a los pequeñuelos. En Lc se sitúa después de la vuelta apostólica de los setenta y dos discípulos. A cuyo retorno, Cristo les dice: «No os alegréis de que los espíritus os estén sometidos; alegraos más bien de que vuestros nombres están escritos en los cielos» (Lc 10,20). Al situar ahora Lc en su esquema literario este pasaje, acusa su intención también de que *él* sea como la clave última que explique el porqué de esta «revelación» que el Padre hace a estos «pequeños»: la voluntad inescrutable del Padre.

Esta perícopa, doctrinalmente, es de un valor excepcional. «La perla más preciosa de Mateo» la llama Lagrange [24]. Es una revelación o fortísima sugerencia de la divinidad de Cristo.

Es también digno de notarse que la doctrina que en él se expone, faltando como formulación literaria idéntica en el cuarto evangelio, es totalmente de Jn. Se ha dicho de ella que es «un aerolito caído del cielo de Juan» [25]. Esto es una buena prueba del entronque doctrinal que transmiten todos los evangelios. Perteneciendo a Mt-Lc crítica y diplomáticamente, su fondo y contenido se relaciona con Jn. Recientemente, Cerfaux, reaccionando contra la opinión corriente, que considera este *lógion* como un pasaje de Jn usado en el ambiente sinóptico, ha hecho ver que este *lógion* utiliza un vocabulario *ajeno* a Jn, y presenta una teología que *no* tiene su equivalente exacto en el cuarto evangelio, sino que, por el contrario, encuentra buenos paralelos en los sinópticos y en la literatura judía [26].

> [25] **Por aquel tiempo tomó Jesús la palabra y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos.** [26] **Sí, Padre, porque así te plugo.** [27] **Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.**

Mt dirá que «entonces» Jesús «habló». El término que utiliza *(apokritheis)* parecería suponer que responde a una pregunta. Pero es una traducción material de un término hebreo *('anah)* que lo mismo significa «responder» que «tomar la palabra» o «hablar». Es Lc, en el lugar paralelo, el que matiza el estado en que Cristo se encontraba. Por (acción del) Espíritu Santo «se llenó de gozo, y exclamó...» «Esto significa que este Espíritu divino, que dirigía todos los movimientos del alma de Jesús, como tantas veces lo notan los

[24] *Evangile s. St. Matthieu* (1927) p.226.
[25] KARL HASE, *Geschichte Jesu* p.61.
[26] L. CERFAUX, *L'Evangile de Jean et le «logion johannique» des sinoptiques*, en *L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes* (1938) 147-160. Jornadas Bíblicas de Lovaina; *Les sources scripturaires de Mt 11,26-27 = Lc 10,21-22:* Etud. Théol. Lov. (1955) 331-342.

evangelistas (Lc 4,1), lo inundó de vivísima alegría. Este hecho es único en la historia que conocemos del Salvador»[27].

En el primer verso, Jesucristo, inundado de gozo por el Espíritu Santo, alaba al Padre, Dios, dueño de todo, porque ocultó estas cosas—el misterio del reino—a los «sabios» y «prudentes» y las reveló a los «pequeñuelos». El «sabio» *(hakam)* es el que posee sabiduría, y el «prudente» *('arum)* es el que posee la habilidad de saber conducirse en los negocios de la vida. Ambas expresiones vienen a tener sinonimia y valor pleonástico por el hombre de valor según el mundo. A estos que humanamente parecían más preparados y a que, en el ambiente, debe referirse especialmente, a los fariseos y escribas—los «sabios»—y a los dirigentes judíos—los «prudentes»—en los negocios de la vida, el Padre les ocultó el misterio del reino. En cambio, se lo reveló a los «pequeñuelos» *(nepiois)*, a los que culturalmente podían no ser más que niños, pero que eran ciertamente niños en la actitud de simplicidad, siendo además equiparados a los niños, que eran considerados en la antigüedad judía casi como sin valor. Por eso, reciben el don del reino en plena gratuidad; sin exigencia alguna. ¿Se refiere directamente a sus apóstoles, a los que, sin ser letrados, Dios reveló el misterio del reino? En el pasaje paralelo de Lc, después de hacer esta «elevación» al Padre, se vuelve a los discípulos, aunque *aparte*, lo que sugiere otro contexto histórico, y les dijo: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron» (Lc 10,23.24). Sin embargo, el contexto es incierto. En el contexto *lógico* de Lc se refiere a los discípulos y a los apóstoles (v.23). Y después de gozarse en esta *divina economía*, nuevamente se goza en esta *libérrima voluntad* del Padre: «Sí, Padre, porque así te plugo». Esta expresión, «porque te plugo», como sinónimo de la voluntad divina, es frecuente en los escritos talmúdicos. «Pero ¿cómo da gracias por lo que oculta?... No lo hace para gozarse de la ceguera de ellos, sino del juicio de Dios, que así, sabiamente, ordena las cosas. ¿Por qué? Aquí no se ha de buscar la causa; *pues en tales casos la causa es la voluntad de Dios*»[28].

El v.27 es de una riqueza teológica muy grande. Se pueden distinguir en él tres ideas: *a)* «Todo me ha sido entregado por mi Padre». *b)* «Y nadie conoce al Hijo sino el Padre». «Y nadie conoce al Padre sino el Hijo». *c)* «Y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo».

a) Primeramente, Jesucristo dice que el Padre le dio «todas las cosas» *(pánta)*. La afirmación es universal. No se refiere a un solo orden de conocimiento, como podría pensarse ante la segunda parte de este versículo. Conceptualmente tiene su entronque en Jn: «El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos *todas las cosas*» (Jn 3,35). «El Padre le dio *todas las cosas*» (Jn 13,3). Sin embargo, los pasajes citados de Jn hablan no del don de la naturaleza divina, sino del poder incomparable que el Padre confiere a Cristo hom-

[27] FILLION, *Vida de N. S. Jesucristo* vers. esp. (1942) II p.288.
[28] S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.11.

bre por razón de su unión hipostática. También en este pasaje de Mt-Lc se ha pensado por algún autor si este «todas las cosas» que le ha sido entregado por el Padre no se referirá sólo a lo necesario a su función mesiánica[29]. En realidad, esto depende del sentido que se le dé a la otra parte del versículo (b): sentido exclusivamente mesiánico o de trascendencia divina.

b) La segunda afirmación de Cristo es que «nadie *conoce* al Hijo sino el Padre, y nadie *conoce* al Padre sino el Hijo». ¿Qué valor tiene esta afirmación tan exclusiva y excepcional?

La afirmación es correlativa. Pero en el texto se refiere al *conocimiento*. Filológicamente, el verbo que se usa *(epiginóskei)* (Mt) habría de traducirse, por su estructura, por un «sobreconocimiento», lo que iría bien con el contexto. Pero es sabido que en la *Koiné* se prefieren los verbos compuestos sin que con ello se incluya, de suyo, un matiz o carácter particular. Así, el mismo Lc, en el pasaje paralelo, usa tan sólo la forma simple del mismo verbo *(ginóskei)*.

En esta enseñanza de Cristo, ¿se pretende sólo enseñar el *mesianismo* o la *filiación divina* de Cristo?

Esta enseñanza de Cristo trasciende la simple afirmación del *hecho* de la mesianidad de Cristo, para enseñar o sugerir fuertemente su *filiación divina*. Las razones que llevan a esto son las siguientes:

1) En primer lugar, ya extraña el énfasis que se pone aquí, en este *conocimiento* que existe entre el Padre y el Hijo. Era tema demasiado evidente en la Escritura el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas. Precisamente se lo caracteriza como un atributo propio suyo, llamándolo el «Conocedor de los corazones» (Act 1,24). Por eso, este conocimiento de que aquí se trata debe de ser algo profundísimo, ya que se invoca el atributo divino de la sabiduría como el único que puede conocer este mutuo «conocimiento» de quién es el Padre y el Hijo.

2) Este conocimiento es trascendente. Es algo reservado al Padre y al Hijo. Por eso, si los hombres lo saben, es debido a una «revelación» que el Hijo haga (c). Y esta revelación es manifiestamente la obra de Cristo, que se va manifestando como *Hijo de Dios*.

3) Esta «revelación» es ciertamente que él es el Mesías, el Hijo de Dios; pero no sólo en lo que tiene de *hecho*: ser el Mesías, sino que ha de ser en cuanto va descubriendo su verdadera *naturaleza divina*.

En efecto, esta enseñanza es algo que *sólo Cristo* revela. Pero que Cristo era el Mesías, ya lo había anunciado y presentado el *Bautista* a Israel (Jn 1,18-28). Precisamente entre los discípulos de éste se reclutaron los primeros apóstoles (Jn 1,27), y a ellos se lo presentó el Bautista, y ellos siguieron, en cadena, manifestando y reclutando para la causa mesiánica de Jesús a otros compañeros, que serían apóstoles (Jn 1,35-51). Por tanto, esta «revelación» a que Cristo alude ha de ser algo distinto de esto y más trascendente,

[29] SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium des heilig. Lucas* (1883) h.l.

pero en la línea de que El es *Hijo de Dios*, ya que se trata de una revelación que importa el conocimiento de Padre-*Hijo*, y viceversa.

En las concepciones judías, el Mesías era calificado como el Hijo de Dios por excelencia. Pero no pasaba de un sentido moral de adopción y especial providencia sobre El, ya que éste había de proceder, por vía humana, de la casa de David.

Pero aquí, si, por hipótesis, no se trata de esa filiación metafórica y adoptiva como Mesías, ya que éste había sido presentado como tal a Israel por el Bautista, al margen de su exclusiva «revelación»; si además, por hipótesis, ha de tratarse en esta «revelación» de una *filiación*, ésta, al no ser metafórica como Mesías, es que debe trascenderla para ser una filiación divina verdadera, ya que no se ve otro motivo superior al de Mesías para que se le pudiera establecer otra filiación *metafórica;* si, además, para conocer esta paternidad y filiación entre el Padre y el Hijo se invoca el mismo poder de la omnisciencia de Dios; todo esto hace ver que este conocimiento se refiere a una filiación verdadera y sobrehumana entre el Padre y el Hijo, es decir, se está hablando de la filiación ontológica divina del Hijo.

4) A esto mismo lleva el ver que este pasaje de Mt-Lc se entronca, por semejanza conceptual, con otros pasajes del evangelio de Jn en los que se habla de la divinidad de Cristo como Verbo encarnado (Jn 5,10-40; 7,25-29). Sólo que la formulación de este pasaje de Mt-Lc es aún más vigorosa que los mismos pasajes aludidos de Jn.

Así resume un autor el valor de este texto: «Pasaje de tono joánico, pero bien atestiguado en Mateo lo mismo que en Lucas, y de primera importancia, porque se manifiesta, con el más primitivo fondo de la tradición sinóptica, una conciencia clara de la filiación divina de Jesús» [30].

Naturalmente, no es obstáculo a esto el que se trate de expresar directamente el *conocimiento* del Padre y del Hijo, ya que, si lo que se expresa directamente es un conocimiento, éste es de tal naturaleza que supone la filiación ontológica del Hijo.

Pero aquí Cristo, al hablar de este conocimiento trascendente, ¿en qué sentido habla: como Verbo encarnado o como Verbo divino?

La posibilidad de esto último no puede negarse. Sería un caso en el que intervenía la «communicatio idiomatum». Y en este sentido lo han interpretado algunos [31]. Sin embargo, lo primero parece más probable. Pues a Cristo en los evangelios, incluido Jn, se le presenta hablando y obrando como Verbo *encarnado*. Y, admitido esto, se ve bien la *posibilidad* de que Cristo encarnado se llame Hijo de Dios, ya que, por razón de la unión hipostática, no hay en El más que la persona divina. Por lo que Cristo hombre puede decirse

[30] Benoit, *L'Evangile s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.80 nota e; H. Mertens, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques Mt 11,25-30; Lc 10,21-22* (1957); Chrarlier, *L'action de grâces de Jésus Lc 10,17-24:* Bible et Vie Chrétienne (1957) 87-99.
[31] San Cirilo de A.: MG 72,672-673.

con toda verdad Hijo de Dios [32]. Es a lo que lleva la tercera parte (c) del v.27.

Y en cuanto a ese *conocimiento* excepcional que Cristo tiene de su Padre, puede muy bien ser el conocimiento excepcional que tiene el alma humana de Cristo por razón de la «visión beatífica», que goza desde su misma encarnación [33]; así ve su filiación divina y la correlativa paternidad divina de Dios en El. Lo mismo que el Padre ve en Cristo a su verdadero Hijo, el Verbo encarnado.

c) La última parte del versículo enseña que, si este conocimiento del Padre y del Hijo es trascendente a los hombres, no obstante, el Hijo encarnado puede revelarlo. Más aún: El se proclama como el único que en el plan de Dios puede revelarlo a los hombres. Es el valor universal e instrumental de la humanidad de Cristo. «Dios unigénito que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,10-18).

f) *Invitación a venir a El.* 11,28-30

La perícopa que sigue es propia de Mt. La situación histórica de la misma es discutida. Lógicamente se entroncaría bien con ella. Si sólo Cristo puede revelar a los hombres el misterio del reino, es lógico que a continuación venga la invitación a venir a El. Por eso, ignorándose con certeza el momento histórico preciso en que se pronunció este *lógion*, se considera separadamente. Su estructura es «paralelística», constando de tres miembros.

> [28] **Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré.** [29] **Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas,** [30] **pues mi yugo es blando, y mi carga, ligera.**

Cristo hace una invitación universal: «a todos» los que trabajan «con cansancio» y están «cargados». Estas expresiones vienen a ser sinónimas, no sólo en sí mismas, sino, sobre todo, en la estructura binaria de estas sentencias del Salvador, y frecuentemente en otras expresiones «sapienciales». ¿A qué trabajos se refieren? Teniendo todo este *lógion* una manifiesta unidad conceptual, puesto que estos *trabajos* son aliviados por la doctrina de Cristo, se ve que aquí se alude a la doctrina farisaica, que era «formulista» e «insoportable», como dijo de ellos el mismo Cristo, por sus infinitos preceptos y minuciosa reglamentación asfixiante (Lc 11,46). «Envuelto—el judío—como en una red por las 613 prescripciones del código mosaico, reforzadas de tradiciones sin número, la vida del fariseo era una intolerable servidumbre... El último libro de la Mishna, que comprende 12 tratados, está todo entero consagrado a estas prescripciones minuciosas. Imposible dejar su casa, tomar alimento, hacer una acción cualquiera sin exponerse a mil infracciones. El temor

[32] S. Th., *Summa Theol.* 3 q.16 a.2.4.5.
[33] S. Th., *Summa Theol.* 3 q.10; Pío XII, *Mystici corporis Christi:* AAS (1943) 230.

de caer en ellas paralizaba el espíritu y anulaba el sentido superior de la moral natural. Toda la religión degeneraba en un formalismo mezquino» [34]. Están fatigados y cargados de toda esa seca e insoportable reglamentación. A todos ésos les dice que «vengan a El», y El, en su doctrina de amor, les «aliviará», literalmente os «descansaré»; lo que significa un descanso «restaurador» [35].

Frente a este cansancio moral y hastío farisaico, Jesucristo les invita a «tomar» sobre ellos «su yugo». El concepto de yugo, como sinónimo de la ley, era usual entre los judíos. Las expresiones «llevar el yugo de la ley», el «yugo de los mandamientos», el «yugo del reino de los cielos», era obedecer la Ley mosaica, incluidas las tradiciones y las prescripciones rabínicas [36]. El «yugo» de Cristo es su enseñanza, su doctrina, su ley, su vida. Paralelísticamente les dice algo que suele traducirse por «aprended de mí» *(máthete ap'emou)*. Sin embargo, el sentido está en oposición a su significado en el medio ambiente rabínico. Esta expresión en ellos, frecuentemente usada en el Talmud, es ésta: «Entrad en mi escuela», aproximándose a «sed instruidos por mí». Frente al aprendizaje del rabinismo, Cristo se proclama Maestro; y frente a las prescripciones rabínicas «insoportables»—«importabilia» (Mt 23,4)—, El les ofrece un magisterio único: «Porque soy manso y humilde de corazón». El corazón es para los semitas sede de los afectos, es decir: tal es la actitud del alma de Cristo. El afecto de Cristo, el corazón de Cristo —se abre él mismo para decirlo—está lleno de mansedumbre y humildad. A la mansedumbre se opone la ira, el ser áspero; a la humildad, la soberbia. El magisterio de los fariseos y de los doctores de la Ley era soberbio, y buscaban en ello «la gloria unos de otros» (Jn 5,44); de ahí fácilmente el tono áspero e iracundo contra los que no se sometiesen a sus lecciones. Prueba, su odio a Cristo. ¡Todo lo opuesto es el magisterio de Cristo!

En el tercer miembro de este *lógion*, a los que vengan a su «magisterio», a los que tomen su yugo, se les promete que «hallaréis descanso para vuestras almas». No tendrán la opresión insoportable de la minuciosidad formalista del rabinismo, que secaba el alma; por el contrario, encontrarán «descanso» en sus almas al poner sobre ellas su «carga ligera» y su paralelo «yugo suave». No sólo por descargarse de lo otro, sino porque la doctrina de Cristo—el Evangelio—, con su gracia, sus frutos, su paz, rehace gozosa la vida, pues Cristo da «vida abundante» (Jn 10,10). Así, los que experimentaron aquella insoportable opresión moral y ritual rabínica, encontrarán en la doctrina de Cristo, cuyas palabras «son espíritu y vida» (Jn 6, 33), el «descanso restaurador» *(anapáyo)* para sus «almas», semitismo por «vida».

[34] PRAT, *La théologie de St. Paul* (1938) vol. I p.28.
[35] ZORELL, *Lexicon* col.102.
[36] *Jer* 5,5; Act 15,10; BONSIRVEN, *Textes* n.404; STRACK-B.. I 608-610.

CAPITULO 12

a) Con ocasión de una «cuestión sabática», Jesucristo declara quién es El (v.1-8); *b)* segunda «cuestión sabática» a causa de curar la mano paralizada de un hombre (v.9-14); *c)* la obra benéfica de Cristo: su mansedumbre y humildad, predichas por Isaías (v.15-21); *d)* calumnia de los fariseos contra Cristo a propósito de un milagro, y su refutación (v.22-30); *e)* el «pecado contra el Espíritu Santo» (v.31-32); *f)* las malas obras de aquella generación de fariseos (v.33-37); *g)* amenaza contra la presente generación (v.38-45); *h)* los verdaderos familiares de Jesús (v.46-50).

a) *Con ocasión de una cuestión sabática, Jesucristo declara quién es. 12,1-8* (Mc 2,23-23; Lc 6,1-5)

La escena, aunque no se localiza nominalmente en el Evangelio, debe de ser en Galilea, en los alrededores del lago. Parece que Mt la adelanta bastante, al menos confrontándose los otros dos sinópticos. La indicación que se hace de las espigas que los discípulos «desgranaban», supone que ya estaban casi maduras. Esto lleva a situar la escena después de la festividad de la primera Pascua. Mc-Lc unen este episodio con la cuestión del ayuno y vocación de Mateo.

> **[1] Por aquel tiempo iba Jesús un día de sábado por los sembrados; sus discípulos tenían hambre y comenzaron a arrancar espigas y comérselas. [2] Los fariseos que lo vieron, dijéronle: Mira que tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado. [3] Pero El les dijo: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y los que le acompañaban? [4] ¿Cómo entró en la casa de Dios y comieron los panes de la proposición, que no les era lícito comer a él y a los suyos, sino sólo a los sacerdotes? [5] ¿Ni habéis leído en la Ley que el sábado los sacerdotes en el templo violan el sábado sin hacerse culpables? [6] Pues yo os digo que lo que aquí hay es más grande que el templo. [7] Si entendierais qué significa «Prefiero la misericordia al sacrificio», no condenaríais a los inocentes. [8] Porque el Hijo del hombre es señor del sábado.**

En una de aquellas deambulaciones, de instrucción e intimidad, de Cristo con sus discípulos en un sábado, en su caminar, atravesaron un sembrado. Los discípulos comenzaron a arrancar algunas espigas, «desgranándolas con las manos» (Lc) para comerlas, pues Mt advertirá que «tenían hambre». En todo ello no había falta alguna. La misma Ley judía decía: «Si entras en la mies de tu prójimo, podrás coger unas espigas con la mano, pero no meter la hoz en la mies de tu prójimo» (Deut 23,25). El detalle que pone Lc, que los discípulos cogían las espigas y estaban «desgranándolas con las manos», tomando esto en su sentido estricto, hace suponer que las espigas no estaban tiernas, sino ya maduras y secas. Como la escena pasa en Galilea, este detalle llevaría a localizarlo en el mes de mayo.

Por otra parte, como la primera Pascua la pasó Cristo en Judea, esta escena debe de ser en el mes de mayo que siguió a la segunda Pascua, puesto que la tercera es la de su muerte en Jerusalén. Pero esto sucedió en un sábado.

Los fariseos—que se encuentran casual o astutamente con Cristo—le van a hablar directamente (Mt-Mc) o después de haberse dirigido primero a los discípulos (Lc). Ambas actitudes se compaginan muy bien, si no es que hay una citación del evangelista «quoad sensum». La advertencia, seguramente, más que nacida de celo por la Ley, era ya de malevolencia contra Cristo. Les dicen que están haciendo lo que no es lícito hacer en sábado.

La legislación rabínica tenía 39 formas de trabajos prohibidos en sábado. En el siglo II d.C. se había aumentado y complicado hasta el exceso, con una reglamentación minuciosa, todo este ritual prohibitivo. En tiempo de Cristo, estas 39 prohibiciones primeras estaban en todo su rigor. Entre ellas estaban las siguientes: 3.ª, recoger (la mies); 4.ª, atar las gavillas [1]. Estos fariseos escrupulosos equipararon el arrancar unas espigas a la tercera prohibición, y el frotarlas, a la cuarta. Lo que únicamente prohibía expresamente la Ley era esto: «Seis días trabajarás, el séptimo descansarás; no ararás ni *recolectarás*» (Ex 34,21). Todo lo demás era casuística estrecha y meticulosa del rabinismo.

La respuesta de Cristo es doble: 1) primero les hace ver que el mismo reposo sabático legítimo tenía excepciones; 2) y en segundo lugar se presenta a sí mismo como «dueño», señor del sábado; por eso puede obrar como le plazca.

El precepto del reposo sabático tiene excepciones

El precepto del reposo sabático era estricto y de institución divina. Pero aun ese mismo reposo sabático tenía excepciones. Jesucristo les arguye primero por un principio de interpretación de la Ley en un caso sumamente agudo. Y luego, por un caso concreto en el que, según los principios de ellos, se debería guardar reposo sabático, y, sin embargo, todos admitían la necesidad de su excepción.

Les cita un caso de David, que pasaba como el prototipo del rey perfecto y santo, salvo el paréntesis de su caída. Y se lee de él que, perseguido por Saúl, huyó a Nob, donde estaba a la sazón el tabernáculo. Iba con su pequeña escolta, y, teniendo necesidad de comer, pide al sacerdote Ajimélek que les socorra. Pero, no habiendo nada, el sacerdote les dio para comer «pan del Santo», por no tener más que «panes de la proposición», que habían sido retirados de la presencia de Yahvé para reemplazarlos por otros recientes (1 Sam 21,1-9). Pero los «panes de la proposición» eran sagrados, y, una vez retirados, sólo los podían consumir los sacerdotes (Lev 24,9).

[1] STRACK-B., *Kommentar*... I p.616.

La conclusión que se desprende era que si esto que estaba prohibido por la Ley fue hecho por un sacerdote, y, sin embargo, a éste, ante aquella necesidad, no le pareció ir contra el espíritu de la Ley el darles «panes de la proposición»; y si fue hecho también por David, modelo de perfección en Israel, es que fue una acción lícita. Estaba en *colisión* con la Ley positiva la ley natural. En resumen: que la Ley podía, por motivos razonables, tener excepciones. Por tanto, no se los podía condenar sin más. Además, aquella transgresión material del sábado no era transgresión del sábado, sino transgresión de la legislación rabínica. Lo cual no era lo mismo. Pero Cristo los desautoriza incluso desde un punto de vista más alto, ya que ellos daban más valor a sus tradiciones y legislaciones que a la misma Ley [2].

Mc y Lc narran este mismo hecho que Mt, pero no alegan otra razón que Jesucristo alegó, y que sólo Mt transmite. Si el precepto de «reposo sabático» fuese tan estricto que nada se pudiese trabajar en él, entonces tampoco podría ministrarse en el santuario. Pero la Ley preceptuaba los sacrificios y su preparación en este día (Núm 28,9.10; Lev 24,8). Y, sin embargo, de todo aquel trabajo cultual «no son culpables», les dice Cristo. Todo dependía del motivo que entrase en colisión. En la *Mishna* se lee frecuentemente: «El culto del templo quita el descanso sabático» [3]. La misma «circuncisión» según, los rabinos, se debía practicar incluso en sábado (Jn 7,23).

Por lo que Cristo concluye que no sólo hay excepciones lícitas, sino que El puede además dispensarlo, porque «el Hijo del hombre es *señor* del sábado» (v.8). El reposo sabático es de institución divina (Gén 2,2-3). Proclamarse «señor del sábado» es proclamarse «dueño» de su legislación, de su institución; es proclamarse dueño del mismo. Moisés legisló esto en nombre de Dios. Pero Cristo no se pone en la línea de Moisés, sino en el mismo «señorío» de la legislación del sábado. Si Dios es el «dueño» del sábado, y Cristo es el «señor» del sábado, Cristo se está proclamando, por lo mismo, Dios [4].

Cristo se presenta como superior al templo (v.6)

Mt es el único que refiere unas palabras de Cristo que vienen lógicas después de la argumentación que hace de los sacerdotes que ministran el sábado en el templo. Cristo hace una declaración de su grandeza y de su autoridad, diciendo: «Yo os digo que lo que aquí hay es mayor *(meîzon)* que el templo». Esta declaración de Cristo es de gran importancia dogmática.

La frase que «es mayor que el templo», ¿a qué se refiere? Pues la forma «más grande» *(meîzon)* es neutra. ¿Se refiere a Cristo? Ciertamente es una referencia a El. Las razones son éstas:

[2] *Aboth* 3,11; 5,8; *Sanhedrin* 11,3.
[3] STRACK-B., *Kommentar*... I p.620ss.
[4] H. TRÓADES, *Le fils de l'homme est maitre même du Sabbat* (Mc 2,23-3,6): Bible et Vie Chrétienne (1958) 73-83; BONSIRVEN, *Textes*... n.160; WELHAUSEN, *Das Evangelium Marci* (1909) p.22.

En el v.11 de este mismo capítulo de Mt dice Jesucristo abiertamente de sí mismo: «hay algo más (grande) *(pleîon)* que Jonás aquí», y en el v.42 se dice igualmente: y «hay algo más (grande) *(pleîon)* que Salomón aquí». Y en los dos casos, eso más grande, que se pone en neutro, se refiere directamente a Cristo. Igualmente lo formula Lc (Lc 11,31.32). Y el paralelo conceptual-literario entre estos pasajes de Mt-Lc y el anterior de Mt es manifiesto. Mt ha de interpretarse en función de éstos.

¿Qué valor tiene, pues, esta afirmación de Cristo, diciendo que El es «mayor» que el templo? La dignidad de éste venía de ser «morada» de Dios. Decirse que era «mayor», que tenía una dignidad superior al templo, en cuanto era «morada» de Dios, era decir que El era *superior a lo más grande de Israel. Y superior al templo,* en el cual se ministraba el culto a Dios, no había más que Dios, por quien el templo tenía esta dignidad. Por eso, con esta expresión, Cristo se está proclamando Dios.

Poco después, en el mismo evangelio de Mt se proclamará superior a Salomón (reyes) y a Jonás (profetas). Es un clímax en el que va mostrando la grandeza de su dignidad, hasta declararse Dios.

Mt recoge luego una sentencia del Señor, que no era más que el «espíritu» que estaba en la misma legislación del «descanso sabático». Son unas palabras del profeta Oseas (6,6), y que parecen ser familiares a Cristo, pues las utilizó en otra ocasión (Mt 9,13): «Amo la misericordia y no el sacrificio». El sentido es que Dios prefiere la «misericordia», que son los sentimientos de un corazón sincero y compasivo, a la práctica externa y ritualista de la Ley. Si los fariseos viviesen auténticamente la Ley, si «hubierais comprendido» estas palabras de Dios por el profeta Oseas, «no hubierais condenado a los inocentes». Los apóstoles, aparte de su instrucción religiosa del Maestro, aparecen como hombres sencillos y rectos, que se mueven por el buen sentido de la Ley y no por la congestiva casuística de los rabinos. Si éstos los «condenaban», no era por no practicar la Ley, sino por creer ellos que, al no practicar su casuística, quebrantaban la Ley. No buscaron la parte buena, incluso por hipotética ignorancia, que hubiese podido haber en ellos. En estos fariseos sólo había astucia y mala voluntad contra Cristo. Pero, en cambio, él los proclama «inocentes».

b) *Segunda «cuestión sabática» a causa de curar en dicho día la mano paralizada de un hombre. 12,9-14* (Mc 3,1-6; Lc 6,6-11)

Otra vez los fariseos van a seguir la pista de Cristo con astucia para saber si hace curaciones en sábado y así poder acusarle. Mt sitúa esta escena a continuación de la otra escena sabática de las espigas, lo mismo que Mc y Lc. Cronológicamente debe de estar bien situada con relación a la cuestión sabática de las espigas; lo mismo que lógicamente se explica bien que, colocados los fariseos en esta

pista sobre Cristo, le sigan de cerca sus actividades los sábados para ver si hace curaciones en ellos y así poder perderle. Sin embargo, deben estar adelantadas ambas escenas, pues se explicaría mejor esta confabulación después de una mayor actuación de Cristo en su vida pública.

> [9] **Pasando de allí, vino a su sinagoga,** [10] **donde había un hombre que tenía seca una mano. Y le preguntaron para poder acusarle: ¿Es lícito curar en sábado?** [11] **El les dijo: ¿Quién de vosotros, teniendo una oveja, si cae en un pozo en día de sábado, no la coge y la saca?** [12] **Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Lícito es, por tanto, hacer bien en sábado.** [13] **Entonces dijo a aquel hombre: Extiende tu mano; y la extendió sana como la otra.** [14] **Los fariseos, saliendo, se reunieron en consejo contra El para ver cómo perderle.**

La escena es en una sinagoga. Esta sinagoga acaso sea la de Cafarnaúm, puesto que aquí había establecido ordinariamente su residencia. Pero no vino para estar allí como un simple espectador; Lucas resaltará que «se puso a enseñar».

Aquel día se encontraba allí «un hombre que tenía una mano seca» *(xeran);* es decir, tenía una mano atrofiada por una parálisis local que se acusaba también en una circulación muy defectuosa. Se tenía por un mal incurable.

Los fariseos, ya indispuestos contra Cristo, que aparecen aquí también unidos con los escribas (Lc), le «observaban para ver si curaba en sábado, para poder acusarle» (Mc-Lc). Este hombre debía estar entre la gente, ya que Cristo le mandaría salir al medio (Mc v.3; Lc v.8). ¿Cómo se pone en contacto Cristo con este hombre? Acaso el hombre, ante la fama y la majestad de Cristo, como en otras ocasiones, pasó y se dirigió valientemente, confiadamente a El. San Jerónimo recoge a este propósito lo que se leía en el evangelio apócrifo «que usan los nazarenos y ebionitas» [5], y que pasó mucho tiempo por el original de San Mateo, y en el que indica que este hombre era un albañil *(coementarius)* y que imploraba el socorro así: «Jesús, yo soy albañil, yo gano la vida con el trabajo de mis manos; te ruego, Jesús, que me des la salud, que no tenga que pasar por la vergüenza de mendigar para vivir» [6]. Esta referencia podía ser un eco histórico de aquella escena. Pero también podía ser un retoque literario para poner bien en relieve la dureza de los fariseos [7]. Los tres sinópticos destacan aquí que los fariseos le observaban para poder acusarle. Acaso ante el ruego de este hombre, aunque no tuviese toda la portada de referencia del evangelio apócrifo que cita San Jerónimo, Cristo se dirige a los fariseos, diciéndoles: «¿Es lícito curar en el sábado?»

En Mt son los fariseos los que le hacen la pregunta a Cristo; en Mc-Lc es Cristo quien se la hace a ellos. Mt va, como es ordi-

[5] Rev. Bib. (1922) 161ss.
[6] *In Matth.* 12,13: ML 26,78.
[7] LAGRANGE, *Evangile s. St. Matth.* (1927) p.235; HOLMEISTER, *Si licet sabbatis curare:* VD (1928) 264-270.

nario, a la sustancia del hecho; Mc-Lc reflejan mejor la situación histórica. Además, en la redacción de Mc-Lc, la pregunta es más acusada: «¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal, salvar una vida o matarla?» (Mc). La formulación está hecha conforme a la ley de contrastes opuestos e hiperbólicos orientales [8].

Según la mentalidad rabínica no se podía curar en sábado a no ser que peligrase la vida del enfermo. Fuera de este caso, los cuidados, lo mismo que la cura del enfermo, estaban formalmente prohibidos. Solamente se le podían prestar los auxilios y los alimentos ordinarios que tomaba una persona normal [9]. La respuesta de Cristo es doble: *a)* primero les responde, sólo recogido en Mt, por una argumentación incontrovertible; y *b)* luego de sacar la conclusión lógica, les responde con la argumentación contundente de la curación de aquel paralítico.

Argumentación con razonamiento.—La argumentación que Cristo dirige a los fariseos es ésta, que la expone, según el modo semita, en forma interrogativa y de forma literaria de gran relieve: si un hombre tiene una oveja y ésta cae en día de sábado en un hoyo o en una de aquellas cisternas vacías disimuladas por el ramaje, el dueño de esa oveja, instintivamente y conforme a la interpretación casuística de los mismos rabinos, obraba lícitamente sacándola. La sutileza rabínica era en el fondo una legitimación de defender lo que el sentido común exigía, y también sus intereses. Conforme a sus interpretaciones, si un animal caía en una cisterna y estaba expuesto a ahogarse, era lícito sacarlo incluso en día de sábado [10]. La legislación rabínica llegó en esto a cosas inverosímiles; su recopilación se halla en el tratado *Shabbath.* Todavía se disputaba por los rabinos del siglo III a propósito de una bestia que peligra en sábado en un pozo de agua [11]. Si la vida de la bestia peligra, se la puede sacar en sábado; pero si no peligra la vida, entonces se dividían: unos decían que se podía poner sobre la bestia abrigo; otros, que se la podía echar solamente forraje, porque esto sostenía directamente la vida, lo que era el principio general que autorizaba a quebrantar el reposo sabático [12]. Era, pues, lícito, según ellos, salvar la vida de un animal en peligro de perecer. La conclusión lógica que Cristo va a sacar es ésta: «Un hombre vale más que una oveja. Luego es lícito hacer bien en sábado» (Mt).

Argumentación con los hechos.—Mc y Lc detallan más la escena, que Mt sintetiza. Cristo, según Mt, después de hacer ver que, si es lícito salvar a una oveja, «a fortiori» sería lícito, no dice curar, sino «hacer bien» en sábado, se dirige al paralítico y le manda salir a la vista de todos: «Levántate y ponte en medio» (Lc-Mc); y así lo hizo (Lc). Cristo, probablemente desde el sitio elevado desde donde «enseñaba» (Lc), se dirige, en el auditorio, al grupo hostil

[8] G. LAMBERT, *L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires:* Rev. Bib. (1945) 93.
[9] STRACK-B., *Kommentar...* I p.623.
[10] *Shabbath* 128b.
[11] BONSIRVEN, *Textes* n.682.1015.
[12] STRACK-B., *Kommentar...* I p.629.

de «escribas y fariseos» (Lc) que le observaba para acusarle. Pero, como «El conocía sus pensamientos» (Lc), con aquel paralítico «en medio», es decir, delante de las primeras filas, cuyos primeros puestos eran ocupados por los fariseos (Mc 12,40), vuelto a ellos, les dice: «¿Es lícito en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matarla?» (Mt-Lc). Acaso fue éste el momento preciso para hacer ver cómo, según ellos, es lícito en sábado salvar un animal. Pero, ante esta argumentación, «ellos callaban» (Mc). Era el silencio de la insidia y de pensar que El no conocía o despreciaba su casuística, que era para ellos la interpretación auténtica de la Ley. La argumentación de Cristo llevaba la lógica de la caridad, que era la lógica de la verdad. «Pues vale bastante más un hombre que una oveja». Precisamente la argumentación de menos o más—«a fortiori»—era a la que apelaban más frecuentemente los rabinos para probar su casuística, y la que se tenía por irrefutable. Y Cristo, al deducirles «a fortiori» el valor incomparable del hombre sobre lo que ellos legitimaban para beneficiar a los animales, no hace más que interpretar el contenido verdadero de la Ley..., que, por venir de Dios, es ley benéfica para los hombres.

Si también el reposo sabático es para restaurar al hombre, ¿cómo no *restaurar* en sábado al que estaba habitualmente atrofiado en su mano? Por eso Cristo concluye: «Es lícito hacer bien en sábado».

Mc-Lc recogen con más detalle la actitud de los fariseos ante esta conducta de Cristo. Pero Mt se limita a registrar la sustancia del hecho. Y, dirigiéndose a aquel hombre, le dio la orden de «extender» la mano, y curó al punto.

Una vez más Cristo, al actuar así en sábado, rubricando su doctrina y su actividad con un milagro, acusaba que Dios aprueba su doctrina; y al legislar El mismo con autoridad propia sobre el sábado, de institución divina, ¿no aparecía El en la esfera misma de esa institución? Es verdad que El no cambiaba la institución, sino sólo la *interpretaba.* Pero en aquel ambiente en que se movía, ¿no era presentarse con poderes *sobre el sábado?* Y en el sábado, ¿quién sino Dios podía alterarlo o interpretarlo, máxime frente a la cadena de la «tradición», que se suponía venir de revelaciones orales de Dios mismo a Moisés? ¿No era ello ponerse o enfrentarse en la misma línea de esta institución? ¿No era ello presentarse, veladamente, como Dios? También aquí, con su conducta, decía lo que, a propósito de la primera «violación del sábado», transmiten los tres sinópticos: «El Hijo del hombre es *señor* también del sábado».

Es el *Kyrios* del sábado, y con cuya primera expresión la Iglesia primitiva proclamaba la divinidad de Cristo.

El resultado de este milagro fue que fariseos y escribas se «enfurecieron» (Lc), y «discutían entre sí qué deberían hacer con Jesús» (Lc). Para ello tomaron contactos insistentes *(symboúlion edídoun)* [13] con los herodianos para «perderle». Suena por primera vez el acuerdo de «perderle», que era el de hacerle morir. Los herodianos no eran una agrupación organizada, sino los partidarios de re-

[13] PIROT, *Evang. s. St. Marc* (1946) p.433.

instaurar la dinastía de los Herodes. Buscaban la restauración de la unidad nacional bajo la dinastía herodiana, y, con ello, la liberación de la dominación extranjera. Eran miras no precisamente religiosas, sino políticas lo que los inducía a ello. Los fariseos buscaban el apoyo de éstos, sobre todo en la región del tetrarca Herodes Antipas, acaso porque les facilitase el poder hacerse con él y llevarlo a Jerusalén. Por su parte, los herodianos se prestaban de buena gana a hacer desaparecer aquel Mesías que tan honda conmoción despertaba, y que tantos seguidores iba teniendo, pues temían pudiese impedir su restauración herodiana [14].

c) *La obra benéfica de Cristo: su mansedumbre y humildad, predichas por Isaías. 12,15-21 (Mc 3,7-12)*

Expuestos estos episodios sobre cuestiones «sabáticas» y después de dejar consignado el acuerdo de perder a Cristo que habían tomado los fariseos, escribas y herodianos, el evangelista recoge la marcha de Cristo de aquellos lugares para continuar su obra benéfica sobre las muchedumbres que le seguían.

> [15] **Jesús, noticioso de esto, se alejó de allí. Muchos le siguieron, y les curaba a todos, [16] encargándoles que no le descubrieran, [17] para que se cumpliera el anuncio del profeta Isaías que dice: [18] «He aquí a mi siervo, a quien elegí; mi amado, en quien mi alma se complace. Haré descansar mi espíritu sobre él y anunciará el derecho a las gentes. [19] No disputará ni gritará; nadie oirá su voz en las plazas. [20] La caña cascada no la quebrará, y no apagará la mecha humeante hasta hacer triunfar el derecho; [21] y en su nombre pondrán las naciones su esperanza».**

Como Cristo supiese este acuerdo de perderle, no dice el evangelista si por ciencia sobrenatural, aunque para ello suele emplear otras expresiones o acusarse en el contexto, o por alguna confidencia, Jesús «se alejó de allí». Pero muchedumbres de gentes le siguieron (Mc 3,7-12).

Mt, con una pincelada sintética, dice que «curó a todos» los enfermos que le presentaban aquellas gentes. Tal era la fe en El, en su poder milagroso, dice en este lugar paralelo Mc, que los «enfermos se abalanzaban sobre él para tocarle». Pensaban que su curación se realizaría mejor por su contacto físico, pues sabían que a su contacto se habían realizado maravillosas curaciones (Mc 1,41; 5,27, etc.). Tan frecuente llegó a ser este oprimirle para que los curase, que Mc recoge también la indicación que Cristo da a sus discípulos para que tuviesen a su disposición una barca, para que las gentes no le «oprimiesen» (Mc 3,9). Así podía separarse de la turba para predicarle, e incluso discretamente retirarse ante posibles movimientos comprometedores, en la turba, de exaltación mesiánica. Este es el motivo por el que les mandaba que «no le

[14] FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.118-119.

manifestasen a El». Esta «manifestación» no debe referirse al lugar de su retiro. Más bien se refiere a que no lo manifestasen haciendo reclamo de El, a causa de sus obras, como Mesías. Era lo que en otras ocasiones había ordenado, para evitar los movimientos que creasen agitaciones sociales prematuras o incontroladas de tipo mesiánico: era, una vez más, «el secreto mesiánico».

Mt, conforme a su tesis del mesianismo de Cristo, ve ya esta actitud suya, de no querer reclamos imprudentes en su obra, profetizada en Isaías. A la hora en que los enemigos maquinan su «perdición», el evangelista recoge en un cuadro profético la exaltación de Cristo. No es El el Mesías nacionalista ni hablador que podían esperar muchos. Su misión es opuesta al criterio oriental. Su obra, que es sometimiento al plan del Padre, es callada y humilde. El texto de Isaías que cita Mt no está tomado directamente ni del texto hebreo ni de los LXX, sino de ambos, modificando el evangelista algún tanto los términos, aunque sustancialmente los mismos, para destacar mejor su propósito. La profecía pertenece al poema mesiánico del «Siervo de Yahvé» (Is 42,1-4). Y como tal lo recoge incluso el *Targum*.

Así, pone, en lugar de «elegido», mi «amado», que viene a significar casi el de «hijo único» (Mt 3,17), y mi «siervo» viene a ser aquí, por su sentido paralelístico, el equivalente de «hijo». Es el Mesías en el que Yahvé se complace. Mt, lo mismo que el *Targum*, ponen lo restante en futuro. Con esto se viene a indicar la inauguración de la carrera de vida pública del Mesías. En esta obra dará la justicia, que es la verdad que corresponde al don del Espíritu que Yahvé puso en El. Es su obra de mesianismo universal: «a las naciones». En esa obra, ni tendrá una enseñanza ostentosa ni gritará al modo llamativo oriental en las plazas públicas. No será obra de disputa acalorada ni alboroto. Su método será persuasivo. No busca su gloria. Así veía el evangelista en la profecía de Isaías aquel prohibir Cristo a las turbas que le seguían que «lo manifestasen» (v.16). Y como su obra no es obra de destrucción de enemigos, no vendrá contra aquellas personas que están a punto de sucumbir, a los que no haría falta más que un pequeño golpe para acabar con la «caña quebrada», o un pequeño tirón o soplo para acabar con la mecha, que, puesta en la lámpara ya sin aceite, sólo humea para extinguirse. Su obra será humilde, mansa y de salvación para todos [15]. Mt, omitiendo el resto del pasaje de Isaías, cita el sentido fundamental del mismo [16]. Su obra es conducir «al derecho a la victoria». Es la ley mesiánica. Y como Mesías universal, en su «nombre esperarán las naciones».

Pero de la evocación del pasaje de Isaías parece desprenderse que en el espíritu de esta cita está además el Mesías dispuesto a ayudar a todos a venir a su reino, allí donde vea alguna «mecha humeante» de buena voluntad (Is 42,20ss).

[15] CONDAMIN, *Le livre d'Isaie* (1920) p.298.
[16] Sobre el posible origen de este cambio en Mateo, cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.240,20 c.21.

d) *Calumnia de los fariseos contra Cristo a propósito de un milagro y su refutación. 12,22-30* (Mc 3,22-27; Lc 11,14-26)

Con una vinculación con el episodio anterior, que no se precisa, se presenta la curación de un endemoniado.

[22] Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. [23] Se maravillaron todas las muchedumbres, y decían: ¿No será éste el Hijo de David? [24] Pero los fariseos que esto oyeron, dijeron: Este no echa a los demonios sino por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios. [25] Penetrando sus pensamientos, les dijo: Todo reino en sí dividido será desolado, y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. [26] Si Satanás arroja a Satanás, está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? [27] Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Beelzebul, ¿con qué poder los arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. [28] Mas, si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. [29] Pues ¿cómo podrá entrar uno en casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa. [30] El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama.

El milagro

Le trajeron un endemoniado que era ciego (Mt) y mudo (Mt-Lc), y lo curó. Es una curación milagrosa que importa varios milagros. No se dice si se trata de una enfermedad congénita—ciego y mudo—o si comenzó con la posesión diabólica, aunque esto último parecía lo más natural. Pues Lc añade que, «apenas salió el demonio, habló el hombre».

No solamente el prodigio de curar, sin duda, instantáneamente, a un ciego mudo, era sorprendente, pero lo era aún más el poder que demostraba sobre los espíritus demoníacos. Era un poder sobre el reino infernal. Por eso, «todas las gentes quedaban estupefactas». Y, ante ello, surgió la pregunta: «¿No será éste acaso el Hijo de David?» La expresión «Hijo de David» era una expresión usual para denominar al Mesías [17]. Es la primera vez que los evangelistas registran esta exclamación popular, esta sospecha colectiva, sobre la posibilidad de que Cristo sea el Mesías. Ya que del Mesías se esperaban obras prodigiosas. Así decían de El las turbas: «El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros que los que éste hace?» (Jn 7,31).

[17] Bonsirven, *Le Judaïsme...* (1934) I p.361; Strack-B., o.c., I p.640.

La calumniosa maldad de los fariseos contra Cristo (Mc 3,22-27; Lc 11,15-20)

Ante este milagro palpable y ante la sospecha que surge en las turbas sobre la posibilidad de que Cristo sea el Mesías, aparece toda la malicia de «los fariseos» (Mt). Mc da un dato de gran interés a este propósito, acaso englobando en ellos a los fariseos de los que Mt habla: «escribas habían bajado de Jerusalén», sin duda para espiarle, para «tentarle» (Lc). Vendrían a formar grupos y complots con los escribas locales. Hace suponer esto que la calumnia que contra El van a arrojar y las insidias que van a tenderle no era algo que explotase por primera vez entonces, sino que respondía a un plan fraguado, o, al menos, nacido o alentado por los dirigentes religiosos de Jerusalén. Debe de tratarse de un cierto espionaje más o menos oficioso.

Unos decían que «echaba los demonios en nombre de Beelzebul, príncipe de los demonios».

Otros, «para tentarle, le pedían una señal del cielo» (Lc). Si no es que este versículo está anticipado por Lc, por englobarlo en el principio de sus hechos con fariseos.

Todo respondía a un complot. Pero la calumnia de los primeros, además de ilógica, era moralmente monstruosa. Decían astutamente ante la turba, para deshacer su admiración por aquel que sospechaban pudiese ser el Mesías, que la obra que acaba de realizar no lo hacía por un poder divino, sino demoníaco. Lo hacía en virtud del poder de «Beelzebul, príncipe de los demonios».

Sobre el origen de este nombre se han propuesto varios significados. San Jerónimo lo transcribe en la Vulgata por Beelzebub, porque dice que era el dios de Acarón, en Filistea. Pero la lectura crítica es Beelzebul. En la literatura judía se lo considera como un demonio de rango superior. Las etimologías propuestas son un juego de palabras entre *baaj* y *be'el* y *zebub*, es decir, «Señor de las moscas». Otros ponen la segunda parte del nombre en relación con *zabal*, «sacrificar», y que, además, primitivamente significó «estercolar». Así se le hacía el «Señor de los sacrificios idolátricos». Por último, basados en los textos de Ugarit, las radicales *zbl* significan «príncipe». Así se explicaría el que los fariseos lo llamen «príncipe de los demonios» [18].

Este grupo de escribas y fariseos, malévolamente, atribuyen esta obra de Cristo, de expulsión de los demonios, a Beelzebul, «príncipe de los demonios». Mc recoge lo que decía acaso otro grupo: «Tiene a Beelzebul», lo que significaba más acusadamente aún estar endemoniado. Si echa demonios con poder infernal, no pudiendo ser con el poder de los inferiores, le atribuyen este poder o pacto con el «príncipe de los demonios», o, como otros piensan, pero mucho

[18] Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.244-245; Gesenius, *Thesaurus... linguae heb. et chal. V.T.* (1829-35) t.1 p.223-226; R. Dussand, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (1937) p.69; Benoit, *L'Evang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.83 nota c.

menos probablemente, porque Cristo usaría poderes mágicos, con los cuales forzaría al príncipe de ellos a que se le rindiese, y con la posesión mágica de su nombre haría con él lo que quisiese sobre el resto de los poderes demoníacos [19].

Cristo, «conociendo sus pensamientos» (Mt-Lc), les va a replicar. ¿A qué «ciencia» se refiere el evangelista? El conocer los pensamientos es forma general para expresar una penetración íntima del espíritu. Sin embargo, como la calumnia de los fariseos se divulgaba entre las gentes, no sería improbable que, conocida por vía natural, replique a ella. Le añade que otros, para «tentarle», le pedían un prodigio [20].

La argumentación con que Cristo los rebate es de una lógica aplastante. No es más que devolver el argumento, y la evidencia de su maldad quedaba al descubierto.

Parte de una comparación, que es la sensibilización oriental de un principio de evidencia. Un reino dividido, v.gr., por una guerra civil, en sí mismo, se destroza; una casa que tenga sus moradores divididos encarnizadamente en dos bandos opuestos no puede subsistir. Eran imágenes ambientales. Los rabinos las utilizaban igualmente. Así se dice: «Una casa que tiene divisiones, está totalmente destruida. Si hay divisiones en una sinagoga, está totalmente destruida...» [21].

Basado en esta comparación, va a sacar una conclusión irrebatible. La argumentación que de ello se desprende es varia.

Es absurda en sí misma.—Si satanás echa a satanás, es que «está dividido contra sí» (Mt-Lc). Satanás es término genérico (Mt 16,23), y en este sentido es usado aquí. Los demonios se consideran formando una unidad, un reino. Situados en su odio al reino de Dios y su Mesías, buscaban destruirlo. Pero si «satanás»—nombre singular por el colectivo—arroja de sus conquistas terrenas a «satanás», es decir, a sus conquistas, es que su reino está dividido; no puede subsistir. El reino demoníaco tiene unidad de acción en su odio y lucha contra Dios. En esto no se estorban ni boicotean unos a otros. Por eso, «si satanás se levanta contra sí y se divide, tampoco puede subsistir, sino que viene la ruina» (Mc).

Una consecuencia absurda.—Cristo arguye ahora así: Si él arroja a los demonios por virtud o pacto con Beelzebul, príncipe de los demonios, «vuestros hijos, ¿por [virtud de] quién los arrojan?» Los judíos usaban normalmente los exorcismos para expulsar a los demonios (Act 19,13-15). Hasta había algunos que eran «ambulantes» (Act 19,13). Son conocidos documentos judíos con fórmulas de exorcización [22]. Existían «abundancia de prácticas destinadas a expulsar (los demonios) y había numerosos judíos, profesionales del exorcismo, que, por otra parte, se amparaban en Salomón, como

[19] P. SAMAIN, *L'accusation de magie contre le Christ:* Eph. Théol. Louv. (1938) 464ss.
[20] Cf. *Comentario a Lc* 11,16; BENOIT, *L'Evang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.83 nota c.
[21] STRACK-B., *Kommentar...* I p.635.
[22] Varios documentos de este tipo pueden verse en A. DEISSMANN, *Licht von Osten* (1909) p.186ss; J. TABORNINO, *De antiquorum daemonismo* (1909) p.9-15, especialmente eran usados la «Schema» y el salmo 91.

su prototipo y patrón», y del que decían proceder sus conjuros [23].

Que algunos casos en que los judíos ejercían sus exorcismos no fuesen verdaderamente sobre demonios, sino sobre diversos tipos de enfermos que ellos, por error, tenían por caso de posesión demoníaca, en nada debilita la contundente refutación que Cristo saca de esto contra ellos.

En efecto, los judíos ejercen exorcismos. En diversos casos actúan con valor religioso sobre posesos, obligando al demonio a abandonar los cuerpos de aquellos infelices. Pero al demonio sólo se le vence por el poder de Dios. De ahí el tremendo argumento «ad hominem». Reconocen que El arroja demonios. Pero que lo hace en nombre de Beelzebul. Si así fuera, «vuestros hijos» (Mt-Lc), ¿en virtud de quién los arrojan?» «Vuestros hijos», dirigido directamente a los «fariseos» (Mt) y a los «escribas que habían bajado de Jerusalén» (Mc), se refiere a los exorcistas de secta farisaica. La frase era de tan grande habilidad como vigor. De la entraña de los fariseos salieron estos exorcistas, «vuestros hijos». ¿Acaso éstos y los fariseos estaban vinculados, por expulsar a satanás, al mismo satanás? Sería injurioso para ellos atribuirles que sus victorias en los posesos eran en virtud de poder demoníaco, además de ser absurdo. Por eso les añade: «vuestros exorcistas serán vuestros jueces». ¿Cuándo? No se ve que pueda querer referirse al juicio postrero (Mt 11,22.24). «El futuro no mira especialmente al juicio postrero, sino al momento en que la cuestión será seriamente planteada e imparcialmente resuelta» [24].

Una consecuencia trascendental.—No solamente les hace ver la consecuencia absurda a que lleva su insidia, sino que ahora va a deducirles otra conclusión de trascendencia mesiánica. Cristo en el Evangelio va gradualmente descubriendo su mesianismo. Quiere evitar en las turbas las repercusiones políticas a que podía dar lugar su declaración abierta en aquel ambiente hipersensibilizado de expectación del Mesías. Pero suele seguir otra táctica, como aquí. Deducir las consecuencias de un ambiente en el cual El se halla encuadrado como protagonista. Por eso les dice: «Si yo arrojo a los demonios, lo es con el Espíritu de Dios». La acción poderosa del Espíritu Santo había sido anunciada ya por los profetas como una de las características esenciales que tendría el reino mesiánico (Jl 2,28-32; Act 2,16-21). Y la conclusión se desenvuelve hasta el final, dejando situado, por ello, el ambiente mesiánico como una realidad histórica presente, y a Cristo como centro de ella, como Mesías. Entonces «se sigue» (Mt-Lc), como consecuencia del plan mesiánico de Dios, que «llegó a vosotros el reino de Dios». El reino de Dios era el reino mesiánico. ¿Por qué, si Cristo expulsaba los demonios, es que había llegado el reino mesiánico?

[23] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1935) II p.189; SMIT, *De daemoniacis in historia evangelica* (1931) p.94-172; STRACK-B., *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV p.527-535. Los pasajes principales del Talmud en los que se citan estos laboriosos exorcismos son: *Shabbath* XIV 3; *Sanhedrin* X 1; *Abodah Zarah* f.12,2; cf. JOSEFO, *Antiq.* VIII 2,5; BI VII 6,3.
[24] LAGRANGE, *Evang. s. St. Luc* (1927) p.331.

El reino del pecado es el reino activado por los poderes demoníacos (Ef 6,11.12).

El enemigo del reino mesiánico es Satán. Al principio de la vida pública de Cristo le «tienta» con tentaciones mesiánicas, en las que es vencido. El triunfo mesiánico de Cristo lo es contra el pecado y contra Satán. Es el triunfo contra la serpiente anunciada en el Génesis (c.3). En su pasión obtiene él el triunfo definitivo: «Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Jn 12,31). Cristo es el «fuerte» de la comparación. El reino mesiánico es el reino teocrático. El poder de Cristo arrojando los poderes demoníacos en su nombre propio, acusa su poder mesiánico contra el reino demoníaco. En la expectación judía por los días mesiánicos estaba que la obra principal del Mesías era la destrucción de Satanás y de su reino [25]. No sólo destruiría el reino demoníaco, sino que también concedía a sus discípulos el poder de someter los espíritus impuros (Lc 10,17-20; cf. Mt 10,1). En el apócrifo «Testamento de Leví» se anuncia que el Gran Sacerdote de los tiempos mesiánicos encadenará a Belial y que concederá a los suyos el poder de caminar sobre los espíritus impuros [26]. Ya no se trata de una simple conjuración por Dios para que los espíritus impuros abandonen los cuerpos; se trata de un poder normal y personal de Cristo. El es el que tiene el poder de destruir el reino de Satán. Cristo, después de demostrar con los hechos su poder, destaca la situación que ello significa: si el reino de Satán comienza a desmoronarse por obra suya, es que llegó el reino de Dios. Pero El lo establece. Luego El es el Mesías.

Ilustración—confirmación—de lo dicho con una parábola.—Un pequeño ejemplo o parábola ilustra y confirma al mismo tiempo lo dicho. Los tres sinópticos la traen en este lugar, aunque con variantes literarias. Mt la presenta además en forma interrogativa, lo que da un mayor valor oratorio y de interés. Pero esta parábola no es un simple ejemplo; la aplicación está subyacente a su desarrollo. Es una pequeña parábola alegorizante. En Mt, la imagen evoca un robo a mano armada; en Lc, por el contrario, es más bien un combate entre dos hombres de guerra. Pueden ser imágenes dichas en la misma ocasión, o una de ellas en otra, o simplemente una citación «quoad sensum». La argumentación es ésta:

Nadie puede entrar en la «casa» del que es «fuerte» (Is 49,24-25) *para robarle sus bienes si no ata primero al fuerte, y entonces saquea* su casa (Mt-Mc).

La conclusión se imponía, ya que es traída a un propósito muy concreto. El «fuerte armado» es Satán, «príncipe de este mundo» (Jn 12,31). El reino diabólico, que estaba a sus anchas, lo poseía sin disputar. El «más fuerte» que viene es Cristo, el Mesías. Son dos reinos en lucha. Todas las armas en que confiaba Satán, su poder angélico y preternatural, nada valen ante el poder del Mesías. La venida de Cristo al mundo es la venida del «más fuerte» que saquea

[25] YALKUT, in Is 60; *Asunción de Moisés* 10,1; *Testamento de Dan.* 6; A. EDERSHEIM, *The life and times of Jesus the Messiah* (1906) I p.480.
[26] *Test. de Leví* c.18.

la «casa» de Satán, su imperio en el mundo, y «reparte sus despojos». Si obra sobre él mismo, destruyéndolo, no obra en virtud ni pacto con él. Lo destruye para instaurar el reino mesiánico. Pero, si Cristo destruye el imperio satánico sobre los hombres para que en el mundo se establezca el reino de Dios, entonces se sigue para todos una conclusión definitiva y trascendental ante Cristo-Mesías, y que El la formula con toda esta perspectiva de eternidad.

Actitud que ha de tenerse ante Cristo-Mesías

Esta consecuencia del plan de Dios es ésta: «El que no está conmigo, está en contra mía; el que no recoge conmigo, desparrama». Cristo se presenta como centro religioso, como lo es: el Mesías, y hace ver que ante El no cabe otra actitud más que la entrega. El más hondo comentario a esta afirmación son otras palabras del mismo Jesucristo, cuando dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Por eso, «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). Pero no sólo son estas palabras un enunciado eterno; tenían también una grave e inminente advertencia histórica.

«Había entre el auditorio, como en Galilea y en toda Palestina, muchas almas vacilantes e indecisas, que, impresionadas por los milagros, predicación y santidad de Jesús, pero influidas también, desgraciadamente, por la hostilidad que le mostraban los jefes espirituales de la nación, no se resolvían a tomar partido. Jesús les previene contra esta indiferencia peligrosa, advirtiéndoles que la neutralidad respecto de El era imposible y aun culpable» [27]. Ante Cristo-Mesías, único Salvador, y su mensaje, no cabe una actitud de indiferencia. Por eso, la actitud de indiferencia queda, formulada al estilo oriental, con fuerte contraste: o se está con El o contra El; o con El se recoge cosecha de vida eterna, o, si no, todo se desparrama. La lección iba directamente dirigida contra el rectorado religioso de los fariseos (Jn 10,7-9).

¿Relata Mt dos veces este mismo hecho? Mt ya ha contado un caso semejante (Mt 9,32-34). Valoradas las semejanzas y diferencias, no es improbable se trate de un «duplicado» por anticipación.

A propósito de este asunto escribe Lagrange: «Se puede, pues, creer que el milagro ha sido contado por *anticipación*, o bien que fue repetido aquí, donde el plan de Mt pone las discusiones con los fariseos. Las circunstancias de la ceguera han podido ser añadidas debido a una tradición más completa» [28].

[27] FILLION, *Vida de N. S. Jesucristo*, ver. esp. (1942) t.3 p.124; hay una especial interpretación de «coger» y «desparramar», cf. STRACK-B., I h.l.
[28] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.241.

e) *El «pecado contra el Espíritu Santo».* 12,31-32 (Mc 3,28-30; Lc 12,10)

Mt, lo mismo que Mc, une a continuación de la refutación de la calumnia de los fariseos la enseñanza que hace Cristo del «pecado contra el Espíritu Santo». Lc sólo transmite este texto y doctrina, escuetamente, en un contexto hecho, todo él, con advertencias sistematizadas a los discípulos. El contexto histórico es, sin duda, el que le asignan Mt y Mc.

> [31] **Por esto os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada.** [32] **Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.**

El llamado teológicamente «pecado contra el Espíritu Santo» ha sido un tema muy debatido. La primera enseñanza de Cristo es que todos los pecados serán perdonados. Y va formulado así: «cualquier pecado y blasfemia».

La primera afirmación que hay que retener es ésta: que todos los pecados les serán perdonados a los hombres. La Iglesia sabe que su poder se extiende a todos los pecados sin dejar *ninguno*. Es doctrina de fe [29].

Pero Jesucristo dice que un pecado no será perdonado. Este es la «*blasfemia* contra el Espíritu Santo» (Mt-Lc), es el «*pecado* contra el Espíritu Santo» (Mc). Y este pecado «no le será perdonado» al hombre (Lc). «No tendrá jamás perdón, sino que será siempre reo de pecado» (Mc). «No se le perdonará ni en este siglo ni en el venidero» (Mt).

¿En qué consiste este pecado? ¿No se perdona? ¿Por qué no se perdona?

La naturaleza del mismo está acusada en el contexto evangélico. Y expresamente lo indica Mc. Los fariseos atribuían los milagros de Cristo expulsando demonios a la virtud del demonio. Reconocían que expulsaba los demonios. Pero éstos sólo pueden ser expulsados por el poder de Dios. El lo decía: lo hacía «por el Espíritu de Dios». Pero ellos, sabiendo que los expulsaba y que sólo podía hacerlo en virtud del «Espíritu de Dios», malignamente, le atribuían su poder no al Espíritu de Dios, sino al espíritu del mal. Culpablemente atribuían las obras buenas al principio del mal; atribuían las obras de la gracia al principio del pecado; las obras de la Luz, a las tinieblas. El «Espíritu de Dios» no se refiere precisamente a la persona divina, aunque se lo «apropia», sino a la acción de Dios contra la acción del demonio. Es la ceguera más terrible y más culpable: cegar voluntariamente los ojos a la luz.

La gravedad de este pecado se ve tanto por la naturaleza del mismo como por la sanción que lleva aneja: la irremisibilidad de la misma. ¿Por qué es irremisible este pecado?

[29] DENZ., *Ench. symb.* n.911.

Para unos autores esto nace porque *de hecho* no será perdonado, sea porque Dios ha previsto que los que lo cometen no harán penitencia, sea porque El decidiese que a los que lo cometiesen no se les concederían las gracias «eficaces» de la conversión, aunque éstas, en realidad, impide recibirlas la conducta del hombre ante las «suficientes». Es el problema teológico de la gracia «suficiente» y «eficaz» para la salvación. Esta es la opinión que sostienen, en el fondo, San Jerónimo, San Agustín, San Atanasio.

San Juan Crisóstomo cree que se dice «irremisible» porque se perdona más difícilmente.

La solución es la que expone Santo Tomás en la *Summa Theologica*, cuando dice: «El pecado contra el Espíritu Santo se dice también irremisible por su misma naturaleza, en cuanto excluye aquellas cosas por las cuales viene la remisión de los pecados. Sin embargo, por esto no se excluye la vía de perdonar y sanar a la omnipotencia y misericordia de Dios, por la cual alguna vez los tales, casi milagrosamente, son espiritualmente sanados» [30]. Santo Tomás ha hecho ver que, «secundum suam naturam», este pecado es irremisible, porque el hombre, por su obstinación culpable, cierra los ojos a aquellos medios o fuentes por donde le ha de venir el perdón. Pero siempre queda la omnipotencia y misericordia de Dios, que puede sanar casi «milagrosamente» en «algún caso» a estas personas. Así, de hecho, muchos fariseos se convirtieron después de la resurrección de Cristo (Act 15,15) [31]. Es esto un caso de formulación semítica y bíblica, donde las cosas se expresan con *extremismos*, sea por las dificultades de lo contrario que se expresa (2 Re 10,1.6), sea por hablarse según la naturaleza de las cosas (Rom 8,29-30).

La afirmación de Cristo que recoge Mt: «No se le perdonará en este mundo ni en el venidero», es una expresión que tiene perfectamente documentado su uso en los documentos rabínicos, y cuyo significado en ellos es simplemente: *nunca* [32].

En contraposición a este pecado, no sólo se dice que se perdonarán todos, sino que se especifica incluso el pecado que se haga «contra el Hijo del hombre».

En Mt (12,31-32) y en Lc (12,10), la blasfemia contra el Espíritu Santo se contrapone explícitamente como pecado más grave al pecado *contra el Hijo del hombre*. Esta contraposición falta en Mc (3,28-30). Pero «ciertamente pertenece al texto original, ya que no puede suponerse que la sentencia primitiva de Cristo haya sido corregida en un sentido aparentemente menos favorable a la dignidad del Hijo del hombre» [33].

¿En qué consiste este pecado contra el Hijo del hombre? La interpretación de San Jerónimo es clásica: «El que dijese una palabra contra el Hijo del hombre, escandalizado por mi carne..., que soy hijo de un artesano, y que tengo por hermanos a Santiago, José

[30] S. TH., 2-2 q.14 a.3.
[31] A. LEMONNYER, *Blasphème contre le Saint Esprit:* Dict. Bibl. Suppl. I 981-989; CASTRILLO AGUADO, *Spiritus blasphemiae non remittetur:* Estudios Bíblicos (1929) 60-67.
[32] STRACK-B., *Kommentar*... I p.636ss.
[33] LEBRETON, *La vida y doctrina de J.-Ch.* ver. esp. (1942) t.1 p.237.

y Judas, y que soy hombre comedor y bebedor de vino, tal concepto y blasfemia, aunque no carece de error, sin embargo, tiene perdón. porque se me valora así a causa de mis viles apariencias. Pero el que entendiendo manifiestamente la obra de Dios, ya que no puede negarse su poder en ella, llevado por la envidia, calumnia..., dice que las obras del Espíritu Santo son de Beelzebul, a éste no se le perdona». Este es un pecado de flaqueza, mientras que el otro es de positiva y deliberada malicia. Por eso, aquél puede más fácilmente perdonarse, porque se puede venir de la ignorancia a la verdad de lo que Cristo es; pero este otro encierra, por su misma naturaleza, el cerrar los ojos a la verdad [34].

Buzy ha hecho a este propósito una observación teológica de interés. Dice así: «El modo como se expresa el Salvador en este lugar indica bien la diferencia entre su humanidad y el poder divino por el cual obra sus milagros: la humanidad, entregada a la humildad y, a veces, al desprecio, y el poder divino, que no se puede impunemente blasfemar; y los dos reunidos en un mismo sujeto. Esta distinción y esta unidad no serán plenamente satisfechas si no es por la proclamación dogmática de las dos naturalezas, la humana y la divina, subsistiendo en la unidad de persona» [35].

f) *Las malas obras de aquella generación de fariseos. 12,33-37*

La siguiente perícopa que trae Mt mira a poner de relieve el pecado de los fariseos de aquella generación con dos imágenes—árbol y tesoro—y con las conclusiones evidentes que de ellas se derivan.

> [33] **Si plantáis un árbol bueno, su fruto será bueno; pero, si plantáis un árbol malo, el fruto será malo, porque el árbol por los frutos se conoce.** [34] **¡Raza de víboras! ¿Cómo podéis decir vosotros cosas buenas siendo malos? Porque de la abundancia del corazón habla la boca.** [35] **El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas; pero el hombre malo, de su mal tesoro saca cosas malas.** [36] **Y yo os digo que de toda palabra ociosa que hablaren los hombres habrán de dar cuenta el día del juicio.** [37] **Pues por tus palabras serás declarado justo o por tus palabras serás condenado.**

Imagen del «árbol».—Todo árbol bueno da frutos buenos. Al árbol se le conoce por los frutos. Llevado al orden moral, va a ser aplicado a la conducta de los fariseos ante este caso de Cristo. ¿Qué frutos da el árbol de su vida?

La literatura rabínica unía frecuentemente en sus dichos corazón y boca. Así decía hacia 150 rabí Judá: «Si el corazón no lo anunció a la boca, ¿cómo lo podría la boca anunciar?» Y también se decía: «Lo que estaba en su corazón estaba también en su boca» [36].

Se conjugan ahora las imágenes del árbol con la moral del corazón y la boca. Si por el fruto se conoce el árbol, se conoce al corazón por lo que dice la boca. ¿Qué decían los fariseos contra Cristo? Se acaba de ver. Por eso, la conclusión la saca el mismo Cristo: «¿Cómo podéis vosotros decir cosas buenas siendo malos?» Su boca los descubría y los condenaba. Hablaban de lo que estaba «en abundancia» en su corazón.

[34] ML 26,81.
[35] Buzy, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.162.
[36] Strack-B., *Kommentar*... I p.639.

Cristo llama a estos fariseos «raza de víboras». Así les había llamado el Bautista (Mt 3,7), y Cristo otra vez les volverá a llamar así (Mt 23,33). La víbora, pequeña de aspecto, inocula, no obstante, el veneno al que se llega. Así se dice en un salmo hablando de gentes maledicentes y calumniadoras: «Tienen bajo sus labios el veneno de la víbora» (Sal 140,4b). Tal era la insidia que acababan de lanzar contra Cristo. También se ha querido ver que lo propio de la víbora es el salvarse por la huida. Podría también incluirse aquí este aspecto en función de la cuenta que irremisiblemente tendrán que dar en «el último juicio» (v.36) de sus palabras, y del que no podrán «huir».

Imagen del «tesoro».—Paralelamente se expresa lo mismo con la imagen de un tesoro. El tesoro es el alma, que guarda y tiene lo que el hombre es. Por eso, el hombre bueno, «de su buen tesoro», es decir, del tesoro de su bondad, que es «del buen tesoro de su *corazón»* (Lc 6,45), *saca cosas buenas, mientras que el malo sólo* saca cosas malas. Lc, que cita este *lógion*, en otro contexto (6,45) añade: «Porque de la abundancia del corazón habla la boca». En el apócrifo *Testamento de Aser* se dice que, si el «tesoro de la conciencia que va a obrar está llena del espíritu malo, hasta la acción buena la hará mala».

Conclusión: en el juicio hay que rendir cuenta de las palabras.—La conclusión que se saca de esto es la siguiente: en «el día del juicio» se habrá de dar cuenta de las palabras, porque ellas son las que manifestaron las obras que salían del corazón. Era esto, por otra parte, una creencia que estaba en el ambiente, y era formulada por la Sinagoga. Así decía, sobre el 320, rabí Asha: «Incluso los árboles infructuosos habrán de rendir cuenta» (en el día del juicio) [37]. Y hasta tal punto será exacto este juicio, que dice Cristo que los hombres habrán de dar cuenta en él incluso de «toda palabra *ociosa»* que hubiesen hablado. Cristo posiblemente les arguye en el mismo terreno de lo que ellos admitían. Probablemente se trata de «toda palabra (mala) privada de realidad, de fundamento» [38]. La palabra «ociosa» que usa Mt no es improbable que responda a una amplitud «moralizadora» del Mtg.

Si de «toda palabra *ociosa»* los hombres han de rendir cuenta a Dios en el juicio, ¡cuánto más habían de darla los fariseos de la calumnia e insidia que levantaron contra Cristo-Mesías! Por eso, «por tus palabras serás declarado justo o por tus palabras serás condenado».

[37] Strack-B., o.c., I p.640.
[38] Benoit, *L'Evangile s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.85; J. Viteau, *La «parole oiseuse» sur s. Matth. 12,36:* Vie Spirituelle, juillet-sept. 1931.

g) *Amenaza contra la generación presente. 12,38-45 (Lc 11,29-32)*

La perícopa que a continuación relata Mt no debe tener una vinculación histórica inmediata. La fórmula que usa para introducirla, «entonces», nada resuelve a este propósito. ¿Ha de ser situada históricamente en proximidad con el anterior episodio de los fariseos? No es creíble que, después de ser tan vigorosamente rechazados los fariseos en su insidioso ataque, presenten a continuación, en breve tiempo, y adopten un tono tranquilo para, sin más, acercarse a Cristo a pedirle un «signo». ¿Pertenece al ciclo histórico de luchas e insidias de los mismos en Galilea, o sólo tiene una vinculación literaria con la anterior, agrupada así por Mt-Lc y en consonancia con la tradición o catequesis por su relación temática y lógica de pertenecer a las disputas con los fariseos?

38 Entonces le interpelaron algunos escribas y fariseos, y le dijeron: Maestro, quisiéramos ver una señal tuya. 39 El, respondiendo, les dijo: La generación mala y adúltera busca una señal, pero no le será dada más señal que la de Jonás el profeta. 40 Porque, como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra. 41 Los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán, porque hicieron penitencia a la predicación de Jonás, y hay aquí cosa mayor que Jonás. 42 La reina del Mediodía se levantará en el juicio contra esta generación y la condenarán, porque vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay cosa mayor que Salomón. 43 Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, discurre por lugares áridos buscando reposo, y no lo halla. 44 Entonces se dice: Me volveré a mi casa, de donde salí. Y va y la encuentra vacía, barrida y compuesta. 45 Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, viniendo a ser las postrimerías de aquel hombre peores que sus principios. Así será de esta generación mala.

Un grupo de escribas y fariseos interpelaron a Cristo, aunque probablemente distintos de los de la cuestión anterior, ya que Lc, después de haber descrito la calumnia de los fariseos, dice que «otros» son los que actúan (Lc 11,16). La pregunta que le hacen, aparentemente respetuosa, deferente, pues le dan el título de «rabí», llevaba en sí una fuerte insidia. La pregunta, en su intención, era ésta: prueba que eres el Mesías. Y este milagro que pedían es que fuese precisamente «una señal del cielo» (Lc 11,16). Debería ser un milagro ruidoso, una intervención excepcional y aparatosa, como eran las que se esperaban, según los rabinos, hechas por el Mesías en el cielo o sobre elementos celestes. Los documentos rabínicos hablan frecuentemente de este tipo de prodigios celestiales, con los que el Mesías acreditaría su misión [39].

[39] Mc 8,11; STRACK-B., I p.640-641.

Pero Cristo no les da el milagro que piden ni para cuando lo piden. El plan mesiánico está ya trazado por Dios, ni Dios está a merced de los caprichos de los hombres, máxime cuando éstos obran malévolamente. Por eso, la respuesta de Cristo, ante esta exigencia, está cargada de su independencia, de su poder y de sentido mesiánico.

La generación a la que habla es «mala y adúltera» (Lc 11,29). Esta expresión está cargada de reminiscencias y evocaciones del A.T. Esta generación era «mala». Era ambiente en Israel que, en los días del Mesías, el pecado abundaría como nunca [40] y se evocaban los días penales del desierto. Con esta expresión, Cristo evoca, con un rasgo más, que ha llegado la hora mesiánica. Esa generación era también «adúltera», en el sentido histórico-bíblico de la palabra. Dios, Yahvé, era el esposo de Israel. Cuando Israel pecaba, se volvía a los ídolos, era infiel a Dios, era «adúltera» (Is 1,21; 50,1; Ez c.16 y 23; Os 1,2, etc.). Como aquí, que rechazaba el «desposorio» mesiánico con Dios hecho hombre.

A la exigencia que esta generación tiene de un «signo», Cristo les replica que el «signo» se concede, porque ya está trazado en el plan de Dios. Pero el «signo» por excelencia de su misión es su resurrección (1 Cor 15,14).

Les da el «signo» de «Jonás el profeta». El título de profeta se explica tanto por el anuncio de la destrucción de Nínive cuanto por el lugar de este libro en el canon de los profetas.

En Mt está más desarrollado el signo de Jonás, al aplicarlo a los tres días de Cristo en el sepulcro. Lc se contenta con hacer de la historia de Jonás un «signo». La frase en Lc es elíptica; pero, más que orientar a complementarse, como en Mt, con los «tres días», parece orientar preferentemente a que Cristo va a ser un «signo» de contradicción (Lc 11,30.32; cf. Lc 2,34).

No hay dificultad en armonizar los «tres días y tres noches» que Jonás estuvo dentro del gran pez con los «tres días y tres noches» *incompletos* que Cristo estuvo muerto en el sepulcro; ya que Cristo es puesto en el sepulcro poco antes de ponerse el sol del viernes, está en el sepulcro todo el sábado y resucita en el amanecer del domingo. Ya, sin más, no se exige en esta expresión un valor de adecuación estricta con la de Jonás, ya que estas frases suelen ser modos usuales de decir, y muchas veces son fórmulas estereotipadas. Esta es la misma conclusión que establecen los documentos rabínicos, y, por tanto, el ambiente y valor de esta expresión evangélica. Para ellos, un día comenzado valía, para ciertos efectos, como un día entero. Así, el rabí Eleazar bar Azaría (sobre el 100) decía: «Un día y una noche hacen una *'onah* (aquí veinticuatro horas), pero una *'onah* comenzada vale por una *'onah* entera» [41]. Como se ve, era una locución hecha para indicar tres días, sin indicarse con ello que los días fuesen completos.

El caso de Jonás evoca, lógicamente, su predicación a Nínive,

[40] BONSIRVEN, *El Giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo* (1950) p.124.
[41] STRACK-B., *Kommentar...* I p.649; cf. Tob 3,10.11; Est 4,16; 5,1.

y la respuesta de ésta—su penitencia—que aplaca el castigo «condicionado» de Dios, y, por contraste, evoca también la respuesta tan escasa de Israel ante la predicación mesiánica—la «Buena Nueva»—que les está haciendo el Mesías en persona.

La conclusión que se impone es lo que sucederá «en el día del juicio». Este es el juicio postrero, puesto que «los habitantes de Nínive se levantarán el día *del juicio* con esta generación y la condenarán». Aun así interpretado, se ve la parte de valor retórico que esto tiene. Es, con un fondo objetivo, una sensibilización dramática de la comparación que se establece y la respuesta que se deduce «a fortiori». En «el juicio», los ninivitas «condenarán» a esta generación, «porque se arrepintieron con la predicación de Jonás». Y el argumento va «a fortiori». Pues «aquí», no tanto en lo geográfico cuanto en lo personal, «hay más que Jonás». Es el procedimiento paulatino, suave y sabio, que Cristo tiene para irse dando a conocer. Jonás se consideraba profeta; su obra estaba en el catálogo de los profetas. Cristo dice que es más que Jonás. Luego es más que un profeta. ¿Quién era, pues? En Israel, ¿quién era superior a un profeta? Antes, ante los milagros hechos, había dicho parte de la turba testigo: «¿No será éste el Hijo de David (el Mesías)?» (Mt 12,23). Y El se proclama superior a un profeta. Cristo está así proclamando que El es el Mesías, aunque en el intento de su respuesta haya, al menos por los evangelistas, un contenido mayor.

Siguiendo el procedimiento oriental de la repetición literaria —ritmo binario—, con el que se graba y deleita más la idea que ha de expresarse, utiliza ahora otra imagen. Es la figura de Salomón, el rey por excelencia sabio. No sólo sus súbditos, sino que hasta de la lejana Saba viene su reina a escucharlo (1 Re 10,1-13). Por eso, ante su sola evocación, la conclusión se imponía: si una reina viene «desde los confines de la tierra» a escuchar su sabiduría, la generación judía presente de Cristo estaba más obligada a escuchar eficazmente su «Buena Nueva», pues no necesitaban venir de lejos, y, sobre todo, porque El era «más que Salomón». Otra vez se descubre veladamente, aunque vigorosamente, como el Mesías. Era más que Jonás profeta y era más que el más sabio y grande de los reyes de Israel, y cuya sabiduría Dios le había concedido. Una vez más Cristo está así proclamando que El es el Mesías. Pero en el esquema de este capítulo de Mt se orienta a más.

Por eso «en el día del juicio», la reina de Saba, que así vino por oír la sabiduría de un simple hombre, «condenará» a esta «generación», es decir, manifestará así el injusto proceder de la misma. El castigo que anuncia sobre esta generación se ilustra con una comparación.

Esta comparación o pequeña parábola, igual de contenido en Mt y Lc, es distinta, sin embargo, en ellos por el lugar en que la sitúan y por la aplicación que le dan. Lc la sitúa inmediatamente de la refutación de la calumnia que le hacen los fariseos: que expulsaba a los demonios en virtud de Beelzebul; Mt la trae también en este mismo pasaje, pero después de intercalar la petición que le

hacen los fariseos de un «signo» de su misión mesiánica. También en la conclusión hay divergencias. Mt aplica la conclusión a aquella generación contemporánea de Cristo; en cambio, Lc lo considera en la misma línea parabólica y saca sólo la conclusión que se desprende de aquel hombre poseso, lo que también hace Mt, pero no explicita la conclusión a la que, sin duda, se había de extender la comparación.

Esta estampa comparativa está tomada del medio ambiente. Si la descripción viva y detallada que se hace de este asunto podría hacer pensar, apriorísticamente, en una pequeña alegoría, la conclusión que explícitamente se hace destacando sólo un valor de comparación (Mt 12,45bc; Lc 11,25), exige valorarla como una comparación o pequeña parábola, en la que el todo de la descripción viene a ilustrar la idea fundamental que quiere destacarse, sin que tenga cada rasgo un valor y significado propio.

La imagen está tomada de un poseso. Cuando el «espíritu impuro» [42] sale de un hombre, sin duda por efecto de exorcismos, ya que va a volver a él con más fuerza, vaga «por lugares áridos». En la creencia popular judía estaba que el desierto era el lugar propio de habitación de los demonios (Is 13,21; 34,14; Bar 4,35; Tob 8,3, etc.). Por eso vaga por estos lugares, «buscando reposo», y no lo halla. Era una concepción popular esta creencia, y Cristo, en su descripción—o en el uso de un relato popular—, se atiene al modo popular que tiene, yendo derecho a su objetivo. No encuentra «reposo» allí, pues mejor le era estar con un poseso. Toda la descripción está hecha por «anthropopatía», es decir, aplicando al demonio un modo de ser humano. Por eso se dice: «volveré a mi casa (el poseso), de donde salí». Este es el lenguaje que usan los demonios en el Talmud: Así uno dice: «¡Ay! Me echó de mi casa (de un poseso)». Y otro grita: «¡Desgraciado! Rabí Meir me echó de mi casa (por exorcismo)» [43]. Al ir a buscar su casa—el poseso—, la encuentra «libre, limpia y adornada». Una casa así descrita supone gentes que viven en ella, y, por tanto, la invasión «anthropopática» de un solo demonio no puede realizarse contra el grupo de moradores que hay en aquella casa. Por eso, se vuelve y toma consigo «otros siete espíritus peores que él». Todo pasa aquí en plena camaradería diabólica por efecto de la «anthropopatía» descriptiva. El número siete es el número de plenitud. Ante un ataque de tal envergadura, «el final de aquel hombre (Mt-Lc) resulta peor que el principio». Lucas termina su descripción aquí. Pero su pensamiento es claro. Situada esta parábola después de la refutación que Cristo hizo de la calumnia de los fariseos, la comparación se hacía espontáneamente por sí sola. Es lo que hace explícitamente Mt, recogiendo la aplicación que hizo el mismo Cristo: «Así sucederá a esta generación perversa». La enseñanza que Cristo propone es clara.

El motivo que desorientó a veces la interpretación de esta pará-

[42] T. Ayuso, *Un estudio sobre la expresión «akàtharton pnéuma» y su significado en el N.T.*: Estudios Bíblicos (1934) 377-384.
[43] Strack-B., *Kommentar...* I p.652.

bola fue querer hacerla alegoría, por exigir una adecuación perfecta entre el «tipo» y el «antitipo». Una comparación no es una adecuación perfecta, máxime en la comparación descriptiva. El punto de comparación es el que libremente establece el que la usa. Por eso querían algunos negarle valor de parábola, porque la generación a que alude nunca había estado posesa ni luego exorcizada. Pero, como observa Lagrange, «la comparación está sacada precisamente del hecho de la expulsión de los demonios» [44]. No es, pues, una alegoría. Por eso, su sentido es el siguiente:

Se había acusado a Cristo por los fariseos de obrar en virtud de Beelzebul. Cristo les evidencia todo el absurdo y malignidad que esto entrañaba. Y entonces, tomando en juego el influjo diabólico en los hombres, les hace ver y les avisa que esa terquedad frente a El, tomando como comparación la estimación popular de los posesos—y en el fondo late la lucha de Satán, el gran adversario del reino—, va a llevarles a situaciones morales peores. El demonio abandona a un poseso; pero, cuando vuelve y encuentra su casa —a él—bien dispuesta y con gentes dentro, al sentirse impotente contra ellos, va en busca de otros siete espíritus peores, más poderosos, para avasallar aquella casa; y así, una vez dentro, el poseso está ahora bajo la tiranía de siete—universalidad—demonios.

Cristo se presenta como Mesías y lo prueba con milagros. Por eso, «ha llegado a vosotros el reino de Dios». Israel lo ve. Pero el pueblo, movido por los fariseos, es «esta generación perversa», que niega la obra divina y mesiánica de Jesús. No lo oye y no se le entrega. Por eso, al no oírlo y cerrar sus oídos a su voz y a su entrega, se hace reo de un mal mayor que si él no hubiese venido y les hubiese predicado (Jn 15,22). La acción maligna de fariseos y escribas, saduceos y herodianos sobre el pueblo, impidiendo que recibiesen la doctrina de Cristo—al Mesías—, les iba a traer el vivir en tinieblas cuando alumbraba la luz. Por eso, «el final de aquel hombre»—que aquí es de «esta generación perversa»—resulta «peor que al principio», y los hechos bien lo han probado. En el orden teológico fue gravísima la culpa; los bienes mesiánicos de los que se privó aquella generación fueron excepcionales; y el castigo que por ello les vino—Tito, Adriano—fue la destrucción de su ciudad y su nación por veinte siglos, ¡como jamás había sido!

h) *La familia de Jesús. 12,46-50* (Mc 3,31-35; Lc 8,19-21)

Mt trae a continuación la escena en que, con pretexto de hablarse a Cristo de sus familiares, expone cuál es su afecto a los que hacen la voluntad de Dios. Mc la trae también vinculada a la refutación que hace Cristo a los fariseos. Lc, en cambio, la trae en otro contexto, unida a la parábola del sembrador.

[46] Mientras El hablaba a la muchedumbre, su madre y sus hermanos estaban fuera y pretendían hablarle. [47] Alguien le dijo: Tu madre y tus hermanos están fuera y desean hablarte. [48] El, respondiendo, dijo al que le hablaba: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? [49] Y, extendiendo su mano sobre sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. [50] Porque quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

[44] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.334.

El v.47 tiene muy discutida su autenticidad [45].

Jesús «estaba aún hablando con las turbas» (Mt), cuando se presentaron «para hablarle» «su madre y sus hermanos». Pero, como «no podían llegar hasta El por causa de la gente» (Lc), «se quedaron fuera y le enviaron un recado para avisarle» (Mc). Por eso «respondió a quien le había hablado»: «¿Quién es mi madre y mis hermanos (familiares)?»

Ante la presencia de estos vínculos familiares, Jesucristo aprovecha la oportunidad para dar una gran lección. «He aquí a mi madre y a mis parientes», pues añadió: «todo el que «hace la voluntad de mi Padre del cielo», ése es mi hermano, hermana y madre».

No niega el amor a su madre ni a sus familiares. Pero habla de esa otra gran familia cristiana. No queda atado al solo amor *humano* de una familia. Hay otra familia espiritual a la que ama, en un orden espiritual y sobrenatural, con amor más entrañable y profundo que el amor humano con que se ama a la madre y a los hermanos. «Como si dijese—escribe Santo Tomás—: Amo más a éstos (en este orden sobrenatural) que el afecto (de lazos simplemente humanos) de mi madre y hermanos, pues ha de ser antepuesto el afecto al Espíritu Santo. Y no sólo lo extiende a éstos, sino a todos. Por lo que dice: «Cualquiera que hiciese la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» [46].

Con estas palabras Cristo habla de la nueva familia cristiana; a todos invita a venir a ella; a todos protesta su amor.

Los «hermanos» de Jesús que aquí cita el texto, naturalmente no son hijos de la Virgen, lo que no sólo va contra la fe, sino también contra los mismos datos evangélicos. Se trata de «parientes» de Jesús. La razón de llamarlos «hermanos» y no designar con una palabra el parentesco preciso se debe a que en el hebreo no hay otros términos concretos, y todos ellos se expresan por «hermano» *('ah)*, determinándose en cada caso, por el contexto, el grado preciso de parentesco que se tenga [47].

CAPITULO 13

a) Parábola del sembrador (v.1-9); *b)* razón de las parábolas (v.10-17); *c)* explicación de la parábola del sembrador (v.18-23); *d)* parábola de la cizaña (v.24-30); *e)* parábola del grano de mostaza (v.31-32); *f)* parábola del fermento (v.33); *g)* reflexión del evange-

[45] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.334.
[46] S. TH., *In evang. Matth.* c.12, h.l.
[47] Cf. *Comentario a Mt* 13,55-56.

lista (v.34-36); *h)* explicación de la parábola de la cizaña (v.36-43); *i)* parábolas del tesoro y la perla (v.44-46); *j)* parábola de la red (v.47-51); *k)* el provecho de la doctrina expuesta (v.51-52); *l)* Cristo en Nazaret: los «hermanos» de Jesús (v.53-58).

En este capítulo Mt expone muchas de las paróbolas de Jesucristo, cinco de las cuales—la cizaña, el fermento, el tesoro escondido, la perla, la red—sólo él las transmite. Conforme al estilo y estructura de su evangelio, este capítulo está también «sistematizado». Jesucristo no inaugura ahora su hablar en parábolas. Ya antes usó este procedimiento pedagógico, al comienzo de su vida pública (Mt 5,13-16, la sal y la luz; 6,26-30, las aves y los lirios del campo; 7,6, las perlas y los puercos; 7,13-14, las dos puertas y los dos caminos; 8,24-27, los constructores sabios y necios; 9,16-17, los vestidos remendados y los odres viejos y nuevos; 11,16-17, los niños caprichosos; etc.). Pero aquí expone con varias parábolas diversos aspectos de la doctrina del reino de los cielos.

a) *Parábola del sembrador. 13,1-9* (Mc 4,1-9; Lc 8,4-8)

[1] Aquel día salió Jesús de casa y se sentó junto al mar. [2] Se le acercaron numerosas muchedumbres. El, subiendo a una barca, se sentó, quedando las muchedumbres sobre la playa. [3] y El les dijo muchas cosas en parábolas: Salió un sembrador a sembrar, [4] y de la simiente, parte cayó junto al camino, y, viniendo las aves, la comieron. [5] Otra cayó en sitio pedregoso, donde no había tierra, y luego brotó, porque la tierra era poco profunda; [6] pero, levantándose el sol, la agostó, y, como no tenía raíz, se secó. [7] Otra cayó entre cardos, y los cardos crecieron y la ahogaron. [8] Otra cayó sobre tierra buena y dio fruto, una ciento, otra sesenta, otra treinta. [9] El que tenga oídos, que oiga.

La parábola del sembrador es una parábola alegorizante. La descripción primera está tomada de la vida real, y sus elementos se toman en sentido propio—parábola—, pero luego aparece la explicación metafórica de estos elementos—alegorización.

Mt y Mc describen más particularmente el momento y el escenario de esta enseñanza de Cristo.

Cristo está en Cafarnaúm, y para esta predicación «salió de la casa». Esta está muy determinada. Debía de ser la suya (Mt 4,13). De ella se dirige al borde del lago. Pero su presencia no pasó inadvertida, y pronto se reunió allí una gran muchedumbre. Esto le hace utilizar una barca y, separado un poco de la orilla, predicarles. Y desde ella les enseñaba «muchas cosas en parábolas» (Mt-Mc). En la perspectiva literaria, y en parte histórica, de Mt, éste fue el gran día de las parábolas.

Los tres sinópticos traen un relato muy afín. Marcos trae una forma introductoria—«oíd»—, gran resorte psicológico, y, sin duda, eco de la misma exposición de Cristo. Y se describe un sembrador que sale a sembrar a voleo.

Unos «granos» (Mt-Mc) o una «parte» (Lc) cae «junto al camino»: uno de esos pequeños caminos o viales que atraviesan un campo. El sembrador palestino, que sembraba antes de arar, no tenía reparo en sembrar en los caminos, pues luego todo sería arado. La frase «*junto* al camino» probablemente responde al arameo *al'urha*, que lo mismo significa «junto» que «en». Probablemente la traducción griega vertió materialmente el primer sentido, cuando el lógico es el segundo. Pero pronto las nubes de pájaros que estaban al acecho se batieron sobre el grano y lo comieron (Mt). Lucas añade todavía que parte fue pisada por los caminantes. La conclusión es hacer ver que se perdió [1].

Otra parte cayó en terreno de fondo pedregoso. En Palestina, en ciertos períodos, llevan ventaja las simientes así caídas en tierra rocosa, pues la roca impide que se filtre el agua. Pero cuando ya el sol calienta, recalienta la misma roca y la evapora primero. Por eso, al tener poca tierra, brota pronto, pero sin raíces profundas, y el sol la agosta.

Otra parte cayó entre cardos. La estampa es real. Es efecto de ese sistema de sembrar a voleo antes de arar, por lo que trozos con ellos pueden quedar entre la tierra buena. Estos cardos palestinos junto al lago pueden alcanzar en tres meses el desarrollo de un metro de altura (Willam). Literalmente «ahogan» la simiente al desarrollarse.

Otra parte cayó en «tierra buena». Y el fruto que dio, Lc lo sintetiza diciendo que dio el fruto «centuplicado». Pero Mt-Mc lo dan con tres clasificaciones de estilo más oriental: una simiente dio el 30; otra, el 60; otra, el 100 por 1.

Esta clasificación es pedagógica y muy convencional. Pues los datos estadísticos de rendimiento normales son muy inferiores. Los *fellahs* de Belén estiman normal la cosecha de trigo que rinde el 2 o el 4 por 1. En la trapa de El-Athroum (Palestina) no sobrepasa el 10 por 1 [2]. En un ensayo hecho en Et-Tabigha, junto al lago, y en una tierra bien preparada, se llegó a producir el 50 por 1 [3]. A título excepcional se cita haberse dado 240 y 250 por 1 junto al lago de Genesaret [4].

Al terminar esta exposición, añade: «El que tenga oídos para oír, que oiga». Tipo de expresión muy del gusto oriental, con la que se excita, a título de enigma, la curiosidad en orden a la diligencia por su comprensión. Acaso en esto va la invitación a venir a El para su complementaria explicación. Semejante aforismo no se encontró en la literatura rabínica. Posiblemente sea original de Cristo, aunque posteriormente aparece usado por el autor del Apocalipsis (Apoc 2.7.11.17.29; 3,6.13.22).

Los rabinos equiparaban los diversos grupos de sus oyentes al

[1] Para la descripción de esta vida palestina, cf. F. M. WILLAM, *Das Leben Jesu in Lande und Volke Israel*, ver. esp. (1940) p.243-244.
[2] VOSTÉ, *Parabolae* (1933) I p.188.
[3] BIEVER, *Conférences de St. Etienne* (1911) p.275.
[4] J. SONNEN, en Biblica (1927) 8ss; HOLZMEISTER, en VD (1940) p.219-223.

«oído» y «esponja», según que les resbalaba o se empapaban en ella; y también al embudo, filtro y tamiz [5]. Pero la frase de Cristo es más bien un toque de alerta.

b) *Razón de las parábolas. 13,10-17* (Mc 4,10-12; Lc 8,9-10)

10 Acercándosele los discípulos, le dijeron: ¿Por qué les hablas en parábolas? 11 Y les respondió, diciendo: A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ésos no. 12 Porque al que tiene, se le dará más y abundará, y al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado. 13 Por esto les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden; 14 y se cumple con ellos la profecía de Isaías: «Cierto oiréis y no entenderéis y no conoceréis. 15 Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho duros de oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos y no oír con sus oídos, y para no entender con su corazón y convertirse, que yo los curaría». 16 ¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! 17 Pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron.

Los tres sinópticos, después de relatar esta parábola, plantean el problema de por qué Cristo habla en parábolas. El problema viene planteado por los apóstoles y por otras personas que le rodeaban (Mc). Pero la escena ya no se refiere al público que le oyó desde la barca. Se lo preguntan cuando se «quedó solo» (Mt).

Lo primero que se nota es que este pasaje está desplazado de su contexto lógico. Pues es aquí cuando se presenta la primera parábola verdadera. Hasta entonces sólo se registran en los evangelios ciertas sentencias que, aunque son llamadas «parábolas», son simples esbozos de las mismas, o, al menos, no son de una estructura tan típica como ésta (Mc 3,23; Lc 4,23); también usó ciertas comparaciones (Mt 9,15-17), algunas de las cuales pueden considerarse como pequeñas parábolas (Mt 7,24-27; 12,43-45).

Es manifiesto que los evangelistas plantean el problema de por qué Cristo habla en parábolas o enseñanzas de tipo *mashal* a las turbas, en contraposición a otras enseñanzas suyas. ¿A qué fue debido esto? La parábola, de suyo, es un método pedagógico para ilustrar, enseñar. Precisamente en Mc, al hablar del método parabólico, dice el evangelista: «Y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra [el Evangelio], *según podían entender*», añadiendo con una hipérbole—ritmo negativo—que «no les hablaba sin parábolas» (Mc 4,33). Pero añade que a los discípulos se «las explicaba todas aparte» (Mc).

Si este método parabólico es pedagógico, el mismo Mc hace la

[5] STRACK-B., *Kommentar...* I p.7.

siguiente observación: que a las turbas que le oían «todas las cosas les vienen a ser parábolas» *(én paraboláis tá pánta ginetai)*, es decir, enigmas. Los «de afuera» (Mc) eran, para los rabinos, los gentiles o judíos no ortodoxos. Aquí son los no discípulos o no fieles de Cristo. ¿Por qué esto? Por la falta de disposición moral para recibir la enseñanza de Cristo. La doctrina del reino era difícil y exigía esmero en recibirla. Como hacen los apóstoles, que luego de recibir esta enseñanza, como en otras ocasiones, le preguntan por el sentido de la misma, para aprovecharse de ella. A esto apunta Lc cuando en la exposición de esta parábola del sembrador dice Cristo: «Mirad, pues, *cómo* [de qué modo]... escucháis» (Lc 8,18). Que es lo que dice Mt en este pasaje: «Porque al que tiene, se le dará más y abundará», como a los apóstoles, que recibían la enseñanza de Cristo con esmero, y le pedían nuevas ilustraciones; pero «al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado», como parte de las turbas, que oían la enseñanza, y, por no cuidarse en retenerla y complementarla, venían a perder hasta la primera simiente de la palabra del reino: el cuadro de la exposición parabólica.

Esta actitud ante su doctrina por parte de las turbas, y, sobre todo, por parte de los fariseos y clases dirigentes, creaba un problema que convenía justificar. Piensan algunos si no sería esto una preocupación de la Iglesia primitiva, que quería justificar el porqué no se había pasado al cristianismo un número mayor de judíos, y en concreto las clases dirigentes. Si a la Iglesia primitiva le preocupaba este problema, se ve que era el mismo Cristo el que tenía ante sí este problema, que tantas veces se ve en los evangelios, y que a El le interesaba justificar. Así se lee: «Muchos son los llamados (al reino), pero pocos los escogidos» (los que ingresan en él); lo mismo que la alegoría de quitárseles el reino (Mt 22,1ss); o cómo vendrán los gentiles al reino, mientras los que debían ser los primeros en ingresar, serán arrojados afuera (Mt 8,11-12).

Si se plantea este problema, literariamente, a propósito de la primera parábola, que, si no se explica, viene a tener un sentido enigmático, parece que es un recurso en el que se acusa más la lógica del mismo, pero problema que afectaba a toda la predicación de Cristo. El que no se esmerase la turba y menos aún los dirigentes judíos en alcanzar el sentido de la predicación de Cristo o de seguirla, no era solamente cuando El hablaba en parábolas; era una actitud general ante toda su enseñanza por parte de muchas gentes. Después del milagro de la multiplicación de los panes, Cristo dice a las turbas que le buscan: «Vosotros me buscáis no porque habéis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado» (Jn 6,26).

Para hacer ver la razón de esto, cita un pasaje de Isaías, en donde, habiendo una analogía de situaciones, Dios envía al profeta a predicar a Israel, pero éste no lo escucha, por lo que su predicación se esteriliza. Pero este pasaje, en su redacción tanto masorética

como en su relato en los sinópticos, presenta una dificultad clásica.

En el original masorético se dice:

> «Ve y di a ese pueblo:
> Oíd y no entendáis,
> ved y no conozcáis.
> Endurece el corazón de ese pueblo,
> tapa sus oídos, cierra sus ojos.
> Que no vea con sus ojos,
> ni oiga con sus oídos,
> ni entienda su corazón,
> y no sea curado de nuevo» (Is 6,9-10) [6].

Presentada así esta redacción, choca a una mentalidad occidental. Parece como si Dios enviase al profeta para perder al pueblo con una ceguera moral, que él causaba por orden de Dios, cuando ha de ser todo lo contrario, ya que la misión del profeta es llevar al pueblo a Yahvé. Ni será improbable que el profeta acentúe este «fracaso» al escribir su obra después de haber visto con los hechos la actitud de Israel ante su mensaje profético. La versión de este pasaje en los LXX se formula de otra manera, quitando ya estas asperezas. Ya no se ve en la redacción esta *finalidad* penal del profeta, sino que se presenta sólo el hecho de que el pueblo lo oye, pero viene a ser como si no lo oyese, y de tal manera obran, que no se convierten, pues de los contrario «yo [Dios] los curaría».

Los evangelistas, al relatar este pasaje, crean la misma dificultad. Mt suaviza la interpretación redaccional de este pasaje: les predica en «parábolas», ya que con ello va a suceder *lo que (hóti)* dijo Isaías. Aquí se reconoce que con esta predicación van a «ver y no verán»; así se va a cumplir lo de Isaías.

Pero en Mc-Lc el problema en su redacción literal se agudiza, pues el hablarles en parábolas tiene por *finalidad (hína)* que, «viendo, no vean»... y «no se conviertan».

A causa de esta partícula de *finalidad*, diversos autores han tomado una doble actitud con relación a la predicación en parábolas. Para unos, Cristo les habla de esta manera por castigo—tesis de la justicia—; al no escuchar ni atender debidamente su predicación, Cristo castigaría a las gentes velándoles su doctrina; otros sostienen que el uso de las parábolas, como método pedagógico, tiene una finalidad docente—tesis de la misericordia.

Sin embargo, la tesis de la justicia no es admisible, tanto desde el punto de vista *literario* como desde el punto de vista de la conducta de Cristo: sencillamente, su misión salvadora-docente.

Cristo en los evangelios se revela siempre buscando la salvación de todos. «El Hijo del hombre no vino a perder almas, sino a salvarlas» (Lc 9,56). Para esto tiene las parábolas de la misericordia, y entre ellas la del buen pastor que va en busca de la oveja «perdida» (Lc 15,3-7; Mt 18,12-14). Se declara enviado expresamente a salvar «a las ovejas que perecieron de la casa de Israel» (Mt 15,24).

[6] *Sagrada Biblia*, vers. NÁCAR-COLUNGA: BAC h.l.

Y decía que «no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos», y que no vino «a salvar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17). Y como prueba que no trataba de velarles el pensamiento, lo que hubiese sido no enseñarles ni cumplir su misión, está lo que se dice en Mc: «Y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra *según la podían entender*» (Mc 4,33; cf. Jn 16,12). Además, Cristo sigue enseñando, en parábolas y sin ellas, hasta su muerte.

Desde el punto de vista literario, dos son las razones que hacen ver el sentido en que ha de tomarse tanto el pasaje citado de Isaías como la partícula de aparente *finalidad (hína)* en Mc-Lc.

La partícula aquí usada *(hína)* no exige un sentido de finalidad, puesto que en la Koiné puede tener también el sentido de una *consecuencia* que se sigue. Así, las fórmulas que se leen en los evangelios: «*para*)*hína*(que se cumpliese...» (Mt 4,14; 12,17; 21,4; 26,56), pueden tener el sentido de consecuencia, y no el de estricta finalidad. Algo que se *sigue* con motivo de una doctrina expuesta, pero no que sea una doctrina que se expone *para que* no se entienda.

En cuanto al pasaje de Isaías, se ve que la finalidad directa del profeta era ir a predicar, que era ir a ilustrar. La redacción material no es otra cosa, acaso con matices del poco éxito del profeta, bien valorados a la hora posterior de la redacción literaria, que un caso del concepto semita de causa y efecto.

Estos suelen aplicar, sin más, a la causa primera todo lo que de alguna manera se le puede aplicar. No distinguen, ordinariamente, entre los diversos matices en que se encuentra Dios con relación a un efecto; no distinguen entre causa, consecuencia, ocasión, permisión, etc. Es clásico el pasaje del Exodo en el que Dios dice a Moisés que vaya al Faraón para que los deje salir, porque El (Dios) «*endureció* el corazón del Faraón, y no quería dejar salir de su tierra a los hijos de Israel» (Ex 11,10; cf. 9,2; Deut 2,30; Ez 39,7; Sal 119,2). Es lo mismo que se lee en el Padrenuestro: «Y no nos *introduzcas* (*eisenégkes*) en la tentación» (Mt 6,12). El autor formula esto como si Dios causase, mediante una acción positiva, el «endurecimiento» del Faraón, cuando lo que iba a pasar era que, en vista de los prodigios, el Faraón, en lugar de conmoverse, se iba a endurecer más. Y el autor formula literariamente una *consecuencia* como una *finalidad* propuesta por el mismo Dios.

Esto es lo que sucedía con las parábolas y la predicación de Cristo. A muchos, oyéndola, por no preocuparse de ellas con interés, les venía a suceder como si no la oyesen. Por eso, se les aplica el texto de Isaías con esa formulación de análoga finalidad, cuando también, por situación análoga, esto iba a ser una *consecuencia* a seguirse.

El texto de Isaías en Mc: «no sea que se conviertan y sean perdonados» (cf. Mt), no es más que la lógica redacción literaria de la formulación anterior. No queriendo oír, viene a suceder que Dios no los perdona, porque ellos no quieren.

En contraposición a esta actitud, Cristo les hace ver lo dichosos

que ellos son ante lo que ven y oyen. Muchos profetas y justos desearon ver los días del Mesías, y no pudieron verlos. ¡Qué contraste con esta generación, que, viéndole y oyéndole, es como si no lo viesen ni lo oyesen! «Vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron» [7].

c) *Explicación de la parábola del sembrador. 13,18-23* (Mc 4,13-20; Lc 8,11-15)

[18] Oíd, pues, vosotros la parábola del sembrador. [19] A quien oye la palabra del reino y no la entiende, viene el Maligno y le arrebata lo que se había sembrado en su corazón; esto es lo sembrado junto al camino. [20] Lo sembrado en terreno pedregoso es el que oye la palabra y, desde luego, la recibe con alegría; [21] pero no tiene raíces en sí mismo, sino que es voluble y, en cuanto se levanta una tormenta o persecución a causa de la palabra, al instante se escandaliza. [22] Lo sembrado entre espinas es el que oye la palabra, pero los cuidados del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra y queda sin dar fruto. [23] Lo sembrado en buena tierra es el que oye la palabra y la entiende, y da fruto, uno ciento, otro sesenta, otro treinta.

Los tres sinópticos narran a continuación la explicación de la parábola. Se ha planteado cuál sea el origen de esta interpretación y sobre la finalidad primera de la parábola. Algunos autores independientes querían interpretarla de modo muy distinto a como hoy está explicada. Se tendería con ella a hacer ver cómo la doctrina del reino, a pesar de dificultades y fracasos, v.gr., Nazaret, Cafarnaúm, Corozaín, había de llegar a término feliz.

La razón en que se basan es que en la redacción actual se encuentran palabras que pertenecen al lenguaje que se usa en San Pablo o en documentos de la Iglesia primitiva. Así, v.gr., «lógos» es el término con el que la Iglesia primitiva designaba, por antonomasia, el Evangelio. De aquí que, para estos autores, la redacción actual, de tipo «alegorizante», frente a la primitiva «parábola» y llevada a un terreno moral, se deba a la primitiva Iglesia.

Sin embargo, esto no es evidente. Es muy lógico que Cristo, a causa de la diversa clase de actitudes—oyentes—ante la doctrina del reino, expusiese lo que ello significaba y de dónde provenía. Basta ver la escena del joven rico que se aparta de Cristo y de su doctrina a causa de las riquezas. Tema que aquí se toca. Lo que es muy probable es que en la redacción actual se utilicen vocablos con valor específico en la Iglesia primitiva.

Cristo reduce a cuatro grupos las diversas actitudes de los oyentes. Los tres primeros son los que oyen la palabra de Dios y no la «entienden». Este verbo tiene aquí sentido afectivo: no quieren aceptarla. A unos es el *diablo* el que les arrebata la simiente. No se exige, aunque no se excluye, que sea directamente; actúa también por los medios de que dispone. Es el gran adversario del reino y

[7] SKRINJAR, *Le but des paraboles sur le Règne et l'économie des lumières divines d'après l'Ecriture S.:* Biblica (1930) p.291-321.426-449.

no puede ser ajeno al ataque al mismo. Se piensa en los fariseos y gentes rectoras espirituales de Israel. Otros son los *inconstantes,* que, después de haber recibido la doctrina con «gozo», a la primera adversidad y persecución contra el reino, se «escandalizan». A otro grupo, los *cuidados del siglo,* riquezas, codicias, ahogan la simiente del reino que germinaba en ellos. Son los que, al ver que el reino era «espiritual» y exigía fuertes renunciamientos, ahogan el germinar del reino en ellos con su egoísmo. El último grupo, los que reciben en *tierra buena* la simiente, dan, también según sus disposiciones, más o menos fruto, aunque siempre abundante [8].

d) *Parábola de la cizaña. 13,24-30*

A continuación de la parábola del sembrador, Mt incluye la parábola de la «cizaña». Sólo Mt la recoge. La parábola fue predicada junto al lago, en esta jornada, pero después que despidió a la turba (Mt 13,36). La explica a sus apóstoles y probablemente a algunos otros que le rodeaban (Mc 4,10). La forma introductoria literaria tiene el tono explícito de la comparación: «El reino de los cielos *es semejante a...*» Es la forma más usual de exponer los rabinos sus comparaciones. Su género literario es una parábola alegorizante, puesto que el primer cuadro es tomado de la vida real, y la explicación que el mismo Cristo hará más adelante (v.36-43) tendrá interpretaciones alegóricas.

[24] Les propuso otra parábola, diciendo: Es semejante el reino de los cielos a uno que sembró en su campo semilla buena. [25] Pero mientras su gente dormía, vino el enemigo, sembró cizaña entre el trigo y se fue. [26] Cuando creció la hierba y dio fruto, entonces apareció la cizaña. [27] Acercándose los criados al amo, le dijeron: Señor, ¿no has sembrado semilla buena en tu campo? ¿De dónde viene, pues, que haya cizaña? [28] Y él les contestó: Eso es obra de un enemigo. Dijéronle: ¿Quieres que vayamos y la arranquemos? [29] Y él les dijo: No, no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis también el trigo. [30] Dejad que ambos crezcan hasta la siega; y al tiempo de la siega diré a los segadores: Coged primero la cizaña y atadla en haces para quemarla, y el trigo recogedlo para guardarlo en el granero.

El cuadro será un campo de labranza a la hora de la sementera. El reino de los cielos se asemeja a un hombre que sembró en su campo buena semilla. Mientras dormían sus labradores, vino el enemigo de ellos y sembró cizaña entre el trigo. Este rasgo no tiene valor alegórico, como si hubiese sido permitido esto por negligencia de los labradores. La noche es para dormir y la hora que puede ser aprovechada por el enemigo para hacer daño. Por otra parte, no se vigila igual un campo recién sembrado que el campo cuando comienza a madurar la cosecha.

[8] VOSTÉ, *Parabolae* I p.177-206; BUZY, *Evangile s. St. Matthieu* (1946) p.167-174; LAGRANGE, *Evangile s. St. Matth.* (1927) p.255-266; BUZY, *Paraboles* (1932) p.3,41.

La cizaña que se siembra se la identifica ordinariamente con el «lolium temulentum». Después que el enemigo sembró cizaña en el trigo y se fue, nadie percibió esta mala siembra hasta que, junto con el trigo, dio su fruto. La escena es totalmente real. San Jerónimo, buen conocedor del terreno palestino, escribía: «Entre el trigo y la cizaña, que nosotros llamamos *lolium*, mientras es hierba y no crece hasta echar espiga, es muy difícil discernirla del trigo, por la gran semejanza que tiene con él» [8*].

A la hora de la recolección, los labradores se acercan al dueño del campo para preguntarle, extrañados, que, habiendo sembrado trigo, ahora aparecía, entremezclada, cizaña. El dueño claramente advierte que aquélla sólo puede ser obra de un enemigo suyo, cosa no rara en las venganzas aldeanas. «El espíritu de venganza que duerme años enteros y se inflama después cuando se ofrece la ocasión, no es nada raro en Oriente... El dueño sabe mejor que sus criados que hay uno que le odia a muerte... También los documentos egipcios nos hablan de devastaciones nocturnas y robos de sembrados. Así, un campesino testifica que en la noche del 14 al 15 (de febrero) le han devastado los campos» [9]. A la propuesta de los labradores de arrancar la cizaña, el *paterfamilias* les dice, por el motivo indicado, que aguarden a la hora de la siega, para que, ya crecidos, pueda ordenar a los labradores que, sin dificultad, al cortar ambas, separen el trigo de la cizaña. Y mandará que a ésta la «aten en haces para quemarla».

Se ha querido ver el aspecto algún tanto *irreal* de esta parábola. En ella, los labradores aparecen con una cierta ingenuidad preguntando al dueño: «¿No has sembrado semilla buena en tu campo? ¿De dónde viene esto?», cuando en realidad no fue él, sino ellos los que hicieron la sementera; lo mismo que ordenar que a la cizaña la «atasen en gavillas» para quemarla.

Sin embargo, no se trata de construir una fotografía exacta de esta vida del campo, sino con elementos reales estructurar una enseñanza, por lo que se acusarán más ciertos aspectos en el «tipo», en orden a contrastarlas, alegóricamente, en el «antitipo». Por eso, la actitud un poco irreal de la pregunta de los labradores sólo busca, dramáticamente, centrar la atención en el *paterfamilias* y en su siembra; mientras que las gavillas de la cizaña, cosa que no se realiza en la limpieza del campo, mira al valor alegórico de este rasgo, que se expondrá en la explicación que de ella da el mismo Jesucristo más adelante (v.38.41.42). Del trigo, en cambio, se habla en general, contraponiéndolo a la cizaña: los réprobos.

Expuesto este cuadro, se interrumpe su narración para exponer otras dos parábolas, antes que, a petición de los «discípulos», les explique el sentido de la parábola de la cizaña. Mt probablemente agrupa aquí sistematizadamente otras parábolas, ya que, vuelto «a casa», a sus discípulos sólo les explica la parábola de la cizaña.

8* *Hom.* 13 *in Matth.:* ML 26,94; BIEVER, *Conférences de Saint Etienne* t.2 (1910-1911) p.279.

9 WILLAM, *Das Leben Jesu,* ver. esp. (1940) p.248.

e) *Parábola del grano de mostaza. 13,31-32* (Mc 4,30-32; Lc 13,18-19)

Esta parábola del grano de mostaza es recogida por los tres sinópticos. Su lugar histórico no es el mismo en los tres evangelistas. Mt-Mc la ponen en la jornada del lago, pero Lc la pone más tarde, al fin del ministerio.

> **[31] Otra parábola les propuso, diciendo: Es semejante el reino de los cielos a un grano de mostaza que toma uno y lo siembra en su campo; [32] y, con ser la más pequeña de todas las semillas, cuando ha crecido es la más grande de todas las hortalizas y llega a hacerse un árbol, de suerte que las aves del cielo vienen a anidarse en sus ramas.**

Mientras Mt pone como fórmula introductoria un escueto «les propuso otra parábola», expresión que repetirá igualmente para introducir la parábola siguiente, Mc y Lc la recogen con una gran viveza: «¿Cómo compararemos el reino de los cielos o con qué parábola lo describiremos?» (Mc). La explicación de a qué «compararemos» tal cosa es fórmula usada también por los rabinos [10].

La comparación se establece entre el reino de los cielos y un grano de mostaza que «un hombre» (cualquiera) echó en su «campo» (Mt), o «en la tierra», o en «su huerto» (Lc). Estas pequeñas variantes de *situación* hacen ver cómo los evangelistas hacen la narración «quoad sensum». Esta simiente es la «más pequeña» de todas las simientes (Mt-Mc). La frase no tiene un sentido de valoración absoluta. En la estimación popular judía, el grano de mostaza era considerado como el término ordinario de comparación de las cosas pequeñas. Se decía: «Pequeño como un grano de mostaza» [11]. En cambio, cuando se ha desarrollado, se hace mayor que todas las hortalizas» *(lajánon)*, que las plantas de los huertos.

Aunque en Oriente abundan diversas clases de mostaza, esta mostaza es la *sinapsis nigra* de la clasificación botánica, que es a su vez la vulgar mostaza *(mustum ardens)*, la cual, a pesar de su pequeñez, rápidamente crece y forma un arbusto que puede llegar a los tres y cuatro metros. Dom Biever, tan especializado en estos temas, escribe a este propósito: Esta «planta es muy común en Palestina, y en las zonas calurosas, por ejemplo, alrededor del lago Tiberíades y a lo largo del Jordán, llega a alcanzar las dimensiones de un árbol de tres o cuatro metros de altura y se hace incluso leñosa en su base. Los jilgueros, sobre todo, que parecen ser golosos de los granos de mostaza, vienen en bandadas a posarse sobre sus ramas y a comer de su grano» [12]. Por hacerse «el tallo como de madera» es por lo que «los árabes pueden hablar de árboles de mostaza» hoy en día [13]. Esta variedad de la mostaza alta sólo crece junto al lago de Genesaret y a lo largo del valle del Jordán.

10 STRACK-B., *Kommentar...* II p.7ss.
11 STRACK-B., *Kommentar...* I p.669.
12 D. BIEVER, *Conférences de Saint-Etienne* (1910-1911) t.2 p.281.
13 WILLAM, *Das Leben Jesu,* ver. esp. (1940) p.250.

Por eso, la descripción evangélica dirá que, una vez que creció, no sólo se hizo mayor que todas las plantas de un huerto, sino que se «hizo un árbol» (Mt) o un «árbol grande» (Lc). La imagen se construye pensando en destacar puntos que van a tener nuevo desarrollo: ese árbol va a acoger las aves del cielo. El verbo que usan los tres sinópticos, para indicar que las aves vienen a posarse en él *(kataskenoun)*, no significa propiamente «anidar», sino sencillamente «descansar», «habitar», «establecerse» [14]. Sin embargo, aunque éste es el sentido filológico y el que responde a la realidad, no se puede olvidar que se está en una parábola en que los elementos estructurales pueden estar sujetos a una posible y libre modificación.

Otra vez se acusan en este final la valoración «quoad sensum» de la parábola en su transmisión por los evangelistas. Pues, para Mt y Lc, estas aves vienen a habitar en «sus ramas», y para Mc se acogen a habitar «bajo su sombra» (del árbol).

Esta narración es una parábola. Los elementos estructurales se toman en su sentido real, directo. La comparación que se establece es global: así como el grano de mostaza, siendo tan pequeño, viene a ser un arbusto, así también el reino de los cielos, que en su comienzo viene a ser tan poca cosa, tiene en sí mismo vigor para desarrollarse y extenderse, hasta el punto que vendrá a ser sumamente extenso: universal. Esta es la comparación fundamental: «He aquí la paradoja (doctrinal); de lo mínimo se hará lo máximo» [15]. Es, pues, enseñanza de la grandeza de la Iglesia, de su universalidad. Bien lo ha probado la historia, En sus comienzos sólo eran pocos sus miembros, pero llegó a ser universal. Todas las razas y gentes se acogieron a ella. Es, por lo mismo, una profecía de la grandeza—universalidad—de la Iglesia. De aquí sale su confianza también sobre la suerte futura de la misma.

¿Es parte esencial de la parábola el mismo crecimiento del reino, su «fieri»? Algunos así lo piensan. Pero no parece que esto sea parte esencial de la misma. Pues no se indica ni el tiempo ni el modo de este crecimiento; sólo se afirma el *hecho*. En el mismo relato paralelo de Mc, en que se describe que la simiente «crece» (v.32), lo mismo que en Lc (v.19), aunque esto se dice, parecen simples elementos descriptivos, pues si ha de hacerse, de *pequeña*, *grande*, ha de tener crecimiento. Pero el *objeto directo* de la parábola es hacer ver que la Iglesia, pequeña en sus comienzos, será grande, universal, luego.

Por eso, tampoco parece que con ella se trate de corregir el error político-nacionalista judío que esperaba una inauguración esplendorosa, súbita, del reino mesiánico, con su dominación universal. El tema *no es la instauración súbita*, sino la *universalidad* del mismo.

No es seguro si el elemento complementario de los pájaros que

[14] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.684.
[15] VOSTÉ, *Parabolae* (1933) p.229.
[16] LAGRANGE, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.270.

se cobijan en el árbol tiene un valor *alegórico*, los fieles de la Iglesia, ya que en el A.T. aparece la imagen del árbol en el que hay aves del cielo, como símbolo de un imperio que ofrece protección a los súbditos (Dan 4,11; Ez 17,23; 31,6), o es solamente un elemento más «ad descriptionem typi». El valor «alegórico» surge tan fácilmente en este contexto, que posiblemente tiene este valor [17].

f) *Parábola del fermento. 13,33* (Lc 13,20-21)

La parábola del fermento la traen Mt y Lc. Ambos la sitúan en contextos distintos. Como la parábola del grano de mostaza, Lc la transmite después del ministerio de Galilea. Viene narrada con la del grano de mostaza, después de una curación, en sábado, en una sinagoga (Lc 13,10).

> **[33] Otra parábola les dijo: Es semejante el reino de los cielos al fermento que una mujer toma y lo pone en tres medidas de harina hasta que todo fermenta.**

La comparación se va a hacer ahora a la «levadura que una mujer coge y la mete en tres *satos* de harina hasta que todo fermenta».

La escena está tomada de la vida ordinaria palestina. Aún hoy día, en los pueblecillos en los que se mantienen las costumbres primitivas, se puede ver a la mujer del hogar preparando a buena hora de la mañana sus molinos circulares de piedra, moler trigo y preparar la harina. Después de añadirle la levadura y formar la pasta y después de algunas horas de fermentación, se suele llevar a hornos comunes [18].

Esta masa de harina era de tres «satos». Lc, acaso por recibir ya de la tradición el relato sin esta medida hebrea o por cambiarla él, puesto que escribe para los fieles de la gentilidad, pone sólo que esta mujer metió la levadura en «tres medidas de harina».

El «sato» *(sáton)* es la traducción de la forma aramaica *sa'tha'* (en hebreo *se'ah)*. Es la medida usual para los áridos en Palestina, según testificaba ya en sus días San Jerónimo [19]. El *se'ah* es la tercera parte del *ephah*, y éste tenía la capacidad total de algo más de 13 litros [20]. De aquí que tres *se'ah* de harina era algo más de 13 litros.

La fuerza de la parábola está indicada expresamente, pues la finalidad que se destaca de esta unión de la levadura a la masa de harina no es sólo el hecho de unir estas dos cosas, sino que a la masa de harina de tres *se'ah* se le unió la ordinaria levadura, *hasta que todo fermentó* (Mt Lc).

La enseñanza doctrinal de esta parábola está en esto: así como

[17] VOSTÉ, *Parabolae...* (1933) I p.221-236; LAGRANGE, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.269-270; *Évangile s. St. Marc* (1929) p.118-121; *Évangile s. St. Luca* (1927) p.385-286; BUZY, *Évangile s. St. Matth.* (1926) p.176-178; *Paraboles* (1932) p.52-68.
[18] WILLAM, *Das Leben Jesu*, ver. esp. (1940) p.250-251.
[19] *Comm. in evang. Mattahei* h.l.: ML 26,958.
[20] STRACK-B., *Kommentar...* I p.670; BARROIS, *La métrologie dans la Bible:* Rev. Bib. (1931) 242.

la levadura se une a la masa de harina hasta que la hace fermentar, por lo que tiene esta fuerza intensiva de fermentación, de igual manera el reino de los cielos tiene *en sí mismo fuerza y vigor para fermentar* cristianamente la masa a la cual se une.

Algunos autores (Maldonado, A Lápide, Calmet, Jülicher, Loisy) han pensado que el tema y enseñanza de esta parábola era el mismo que el de la parábola anterior, del grano de mostaza. Su unión con la anterior sería un proceso binario de inculcar lo mismo, tan del gusto oriental, con ligeras variantes.

Sin embargo, el objetivo formal de ambas es distinto, aunque tiene un fondo de afinidad.

En la primera se expone el *vigor* del reino para hacerse *externamente extenso*, universal. De comienzos pequeños, será grande, universal.

En la segunda, el objetivo está en el *vigor interno* que tiene el reino en sí mismo para *transformar* la masa (el mundo) [21].

g) *Reflexión del evangelista. 13,34-35*

[34] Todas estas cosas dijo Jesús en parábolas a las muchedumbres, y no les hablaba nada sin parábolas, [35] para que se cumpliera el anuncio del profeta, que dice: «Abriré en parábolas mi boca, declararé las cosas ocultas desde la creación».

Mt pone a continuación un tipo de reflexión en que afirma que Cristo usaba este método pedagógico de hablar en parábolas. Se hace la afirmación, conforme al gusto judío, con ritmo binario: en forma positivo-negativa. «Por medio de muchas parábolas de este género, les exponía la doctrina...—forma positiva—, y no hablaba sin parábolas»—forma negativa—. La afirmación, un tanto redonda, que «nada les habla sin parábolas», es una hipérbole oriental, que significa la frecuencia de este método y el haberse dicho otras muchas parábolas que no recogen los evangelistas. Las que recogen son un espécimen de aquel método pedagógico de Cristo y, en general, de su doctrina.

Al terminar parte de esta serie de parábolas, el grupo Mt-Mc consigna de nuevo el hecho del uso parabólico, tratando de justificarlo: Mc, diciendo que les hablaba así «según podían entender»; y Mt, atento siempre a hacer ver el cumplimiento de las profecías en Cristo Mesías, cita un pasaje profético. Es un pasaje de un salmo que lleva por título *Masquil*. De Asaf. Este es considerado como profeta en la Escritura (2 Par 29,30) y en el uso de los rabinos [22]. En el salmo 78,2 se decía: «Abriré mi boca a las sentencias *(mashal;* LXX = *en parabolais)* y proferiré las enseñanzas (enigmas = enseñanzas profundas) de los tiempos antiguos».

En qué sentido utilice Mt este pasaje, es discutido. Conforme

[21] Vosté, *Parabolae...* (1933) I p.237-248; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.270; *Évangile s. St. Luca* (1927) p.386-387; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.178-180; *Paraboles...* (1932) p.69-79; Fonck, en VD (1933) 341-346.
[22] Strack-B., *Kommentar...* I p.670.

a la argumentación rabínica, que suponía la Escritura llena de misterios y sentidos ignotos, todo lo que de alguna manera podía relacionarse con un pasaje bíblico se lo consideraba como vinculado. No que Mt estuviese iniciado en estos procedimientos, como lo estaba San Pablo (1 Cor 10,1), pero estos procedimientos podían haber trascendido a las explicaciones sinagogales. Otros piensan en un sentido «típico»: lo que sucedía a Asaf era «tipo» de lo que sucedería en Cristo. Así San Jerónimo [23], Lagrange [24]. Para Maldonado se trata de un sentido «acomodado» [25]. Buzy admite que «es también posible haya sido considerado por el evangelista en sentido amplio, como una profecía de los tiempos mesiánicos» [26]. Durand, en cambio, escribe: «Si el evangelista añade que todo esto tuvo lugar..., etc., es para hacer entender que se verificaba de nuevo en Jesús lo que el salmista había escrito de sí mismo, no por una simple coincidencia, sino en función de una analogía de situación que estaba en el plan de Dios» [27].

El pensamiento del evangelista es *justificar*, con estas palabras de la Escritura, el porqué de no tener más acogida en el pueblo la doctrina de Cristo con motivo de su pedagogía en parábolas. Declaraba, como el salmista, las cosas «ocultas», pero venían a ser enigmáticas para el pueblo, por su poco interés por ellas. Es un procedimiento conceptual paralelo al expuesto antes por los tres sinópticos a propósito de la parábola del sembrador. El hecho de hacerse esta cita aquí es debido a un «encadenamiento semita» basado en la palabra «parábolas» que usa el evangelista (v.35a) y la cita del salmo según los LXX (v.35b).

h) *Explicación de la parábola de la cizaña. 13,36-43*

Mt, después de haber recogido él solo la parábola de la cizaña y después de haber intercalado las parábolas del «grano de mostaza» y del «fermento» y de hacer unas reflexiones para justificar este nuevo método de pedagogía de Cristo, pone la explicación de la parábola de la cizaña. Cristo abandona a la muchedumbre, se viene «a casa» y la explica sólo a los «discípulos» y posiblemente a algún otro pequeño grupo (Mc 4,10).

Jesucristo hace la explicación de la parábola a sus discípulos dando una interpretación alegórica de la misma. Como el primer cuadro es manifiestamente una parábola, y ahora éste se alegoriza, se considera el conjunto de la misma—los dos cuadros—como una parábola alegorizante.

[36] Entonces, dejando a la muchedumbre, se vino a casa, y sus discípulos se le acercaron, diciéndole: Explícanos la parábola de la cizaña del campo. [37] El, respondiendo, dijo: El que siembra

[23] ML 26,93.
[24] *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.272.
[25] *Com. al evang. de S. Mat.* (1950) ver. esp. (BAC) p.507.
[26] Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.180.
[27] Durand, *St. Matth.* (1924) p.263.

la buena semilla es el Hijo del hombre; [38] el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino; la cizaña son los hijos del maligno; [39] el enemigo que la siembra es el demonio; la siega es la consumación del mundo; los segadores son los ángeles. [40] A la manera, pues, que se recoge la cizaña y se quema en el fuego, así será a la consumación del mundo. [41] Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos y a todos los obradores de iniquidad, [42] y los arrojarán en el horno del fuego, donde habrá llanto y crujir de dientes. [43] Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga.

La explicación de la parábola alegorizante de la cizaña, hecha por Jesucristo, es ésta:

1) El que siembra la buena semilla en su campo es el Hijo del hombre. Jesucristo se da a sí mismo el título de Hijo del hombre. No es término usual ni técnico del Mesías. Tomado de Daniel (7,13), lo utilizará para hacer su plena profesión mesiánico-divina ante el sanedrín (Mt 25,31) [28].

El es, pues, quien siembra en los corazones la doctrina y vida del reino: «para que tengan vida, y la tengan abundante» (Jn 10,10). Es la proclamación de su mesianismo; El es el instaurador del reino de los cielos en la tierra.

2) El campo es el mundo. La misión de Cristo Mesías no era sólo para Israel, sino para todo el «mundo». La expresión «mundo» *(kósmos)* no puede recibir aquí un sentido restringido a una colectividad, v.gr., a Israel [29], pues toda la parábola se desenvuelve teniendo en cuenta el fin del mundo y el juicio de Dios sobre justos y pecadores. Es, por tanto, el género humano. Por aquí se expresa abiertamente la *universalidad* del reino.

3) La buena simiente son los hijos del reino. La identificación que se hace, sin más, es completamente natural en el uso alegórico de la parábola.

4) La cizaña son los hijos de la maldad, de la iniquidad, o del diablo. Esto último es lo que parece más en consonancia con el versículo siguiente, en el que se dice que el que sembró esta cizaña es el diablo (v.39). Estos «hijos del mal» o «del Maligno» lo son por cualidad suya.

5) El enemigo que siembra la cizaña es el diablo.

6) La siega es la consumación del tiempo, del siglo presente (Mt 24,3; 28,20; Heb 9,26) [30]. Y así como se recoge la cizaña y se quema en el fuego, así será a la consumación del mundo.

7) Los segadores son los ángeles. En esta hora de la consumación del tiempo, al fin del mundo, se describe implícitamente el juicio postrero, pues los ángeles aparecen como ministros de la justicia divina (Mt 16,27; Mc 8,38; Lc 9,26). Es notable la afirmación que Cristo hace de sí mismo: él «enviará a *sus ángeles*, y recogerán de su reino...» Cristo se presenta a sí mismo como *dueño* de los ángeles. ¿No es esto un índice de su divinidad? La tradición judía no conoce que los ángeles estén sometidos al Mesías hombre. ¿No se equipara con esta afirmación a lo que se lee de Yahvé en el salmo, que *mandará a sus ángeles...* que te guarden en tus caminos? (Sal 91,11; Heb 1,7). La misión de estos ángeles a la hora del juicio sólo se presenta en orden al castigo de los malos.

[28] LAGRANGE, Rev. Bib. (1908) 280-285.

[29] WILKE-GRIM, *Lexicon graeco-latinum in libros N.T.* (ed.4.ª) p.249, h.v. n.7; ZORELL, *Lexicom graecum N.T.* (1931) col.730 5.a.

[30] STRACK-B., *Kommentar...* I p.671.

8) Los ángeles «recogerán de su reino todos los escándalos y a todos los obradores de iniquidad». La expresión «todos los escándalos» está por los «escandalizadores», en paralelismo sinónimo con los «obradores de iniquidad».

A todos éstos los ángeles los «arrojarán al horno de fuego». La expresión griega que utiliza *(káminon)*, lo mismo puede significar «camino» que «horno» (Apoc 9,2). Pero esta última es la que aquí conviene. La lectura de Dan 3,6 hablaba de este suplicio. De hecho, en tiempo de Cristo el «horno de fuego» y la «gehena» vinieron a ser las dos figuras usuales del infierno [31]. Y el suplicio que allí les aguarda es expresado por la fórmula usual y popular—estereotipada—del «llanto y rechinar de dientes» (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 25,30, etc.). El «llanto» es metáfora que expresa el dolor, mientras que el «rechinar de dientes» expresa metafóricamente el furor de la desesperación.

9) En contraposición a esto, los justos «brillarán como el sol en el reino de su Padre». La luz aparece en la Escritura como símbolo de gloria y felicidad. Además que esta perícopa está descrita con elementos apocalípticos. Se describe en el libro de Daniel, donde se habla de los justos que «brillarán con esplendor del cielo... y resplandecerán eternamente, como las estrellas» (Dan 12,13). Lo mismo describe a los justos el libro de la Sabiduría (3,7) y el Eclesiástico (50,6.7). Y en el libro IV de Esdras, buena síntesis de los libros apocalípticos, se expresa en la misma forma (4 Esd 7,97).

Y la parábola se cierra con la frase propia de Cristo, que es como un toque de alerta para su comprensión: «El que tenga oídos, que oiga».

Doctrina de la parábola.—En la doctrina de la parábola se pueden distinguir dos aspectos: *a)* las identificaciones alegóricas; *b)* la doctrina formal y principal de la parábola; *c)* enseñanzas secundarias.

a) Las identificaciones alegóricas, hechas por Jesucristo mismo, son como la presentación de los personajes.

b) La doctrina formal y principal de la parábola está claramente manifestada: de la misma manera que el trigo coexiste con la cizaña hasta la hora de la cosecha en que se haga la selección, de igual manera, en el reino habrá coexistencia de buenos y de malos hasta la hora final. Este es el tema central. Sólo se habla de este momento terminal. Del período *intermedio* no se habla. Por tanto, ni se afirma ni se excluye el que los malos puedan, en el tiempo de esta coexistencia, hacerse buenos.

[31] STRACK-B., *Kommentar...* I p.673.

Esta enseñanza de Cristo echaba por tierra la idea que flotaba en el ambiente de expectación mesiánica, sobreexcitado y erróneo. Se decía en un apócrifo, pintando una edad de oro mesiánico-mosaica: «Se destruirá el mal y se extinguirá todo fraude; florecerá la fe, se vencerá la corrupción y se mostrará la verdad que por tanto tiempo estuvo sin fruto» [32]. Eco de este mismo ambiente lo refleja el Bautista (Mt 3,10-12; Lc 3,9-16.17). Así situada, aparece la enseñanza como con una cierta necesidad [33]. Incluso para prevenir las defecciones de sus discípulos, lo mismo que las negligencias en la vida de este reino en su fase terrestre, Jesucristo les expone esta parábola. Así dice San Juan Crisóstomo: «Para evitarles desconcierto, Jesús les debía (hacer) esta predicción» [34].

Este pasaje es de una importancia doctrinal muy grande. En ella se enseña que el reino—Iglesia—, en su fase terrena, no consta sólo de justos predestinados, como sostenían los donatistas en el siglo IV y los protestantes, sino que consta de justos y pecadores (bautizados); pues el campo del *paterfamilias* consta de trigo y cizaña.

c) Otras enseñanzas secundarias se desprenden de esta parábola. Así como se deja en la sementera que crezca la cizaña en beneficio del trigo, no sea que al arrancar aquélla se arranque también éste, de igual modo la coexistencia de malos y justos es permitida en favor de éstos [35].

El reino—Iglesia—tiene dos períodos o fases: terrestre y celeste. Esta sólo es para los bienaventurados.

La universalidad del reino exige un período largo de expansión y crecimiento. Esto va en contra de los «escatologistas», que elaboraban su teoría sobre un retorno—parusía—inmediato de Cristo.

Se enseña también la función de los ángeles y del demonio, la existencia del infierno y la glorificación de los justos. Algunos autores racionalistas (Jülicher) piensan que esta parábola es la misma que relata Mc (4,26-29), del «grano que germina solo», *retractada* por Mt. Pero, aparte de ser distinta la narración, lo que es absolutamente distinta es la finalidad de ambas. Aquí el tema central es la *coexistencia* de trigo y cizaña; en la otra es la *vitalidad* intrínseca del grano que se siembra y que por sí solo germina [36].

[32] IV *Esdras* 6,27.28.
[33] LAGRANGE, *Le Messianisme...* 148-157.
[34] MG 58,475.
[35] S. TH., *In evang. Matth. commentaria* c.13.
[36] VOSTÉ, *Parabolae...* (1933) I p.275-290; LAGRANGE, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.272-276; L. FONCK, *Parabola zinzaniorum agri:* VD (1926) 327-334; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.181-184; *Paraboles* (1932) p.425-251.

i) *Parábola del tesoro. 13,44*

Sólo Mt pone a continuación un grupo de tres pequeñas parábolas—el «tesoro», la «perla» y la «red»—, y él solo es, además, el que las transmite e introduce previamente a cada una de ellas con la fórmula usual en él: «Es semejante el reino de los cielos...»

> [44] **Es semejante el reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, que quien lo encuentra lo oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo.**

Un hombre esconde un tesoro—moneda, plata, oro, piedras preciosas—guardado en un pequeño cofre, en un campo. La escena que se describe no es insólita. Josefo, casi contemporáneo de Cristo, escribe de su época: «Los romanos excavaban (buscando) muchas cosas, las cuales, las más de las veces, las lograban por indicios de los cautivos, tales como oro, plata y otros objetos preciosísimos, que los dueños los enterraron por temor a la incierta fortuna de la guerra» [37]. También el Talmud recoge fantásticas historietas que reflejan lo mismo. «Del siglo III leemos quejas curiosas sobre la «inutilidad de ocultar tesoros», diciendo que no servía ya de nada, pues había «hurones de tierra» (que buscaban en tierra tesoros escondidos), «perforadores de vigas» (que buscaban las oquedades en el maderamen de las casas), «golpeadores de paredes» (que descubrían los huecos en las paredes con ciertos golpes) [38].

Después de tiempo, aquel «tesoro escondido» fue, fortuitamente, descubierto por un hombre. Ante este descubrimiento, lo «oculta» en el mismo campo. ¿Por qué? Son detalles de la parábola que no cuentan. El hombre, en su «alegría», va a su casa, «vende todo lo que tiene y compra aquel campo». Si la legislación romana hacía estos tesoros, encontrados fortuitamente y de propiedad desconocida, propiedad del que los descubría [39], la legislación judía, en cambio, sobre este punto, como en la parábola se dice, los consideraba propiedad del terrateniente. Si la acción de este fortuito descubridor del tesoro no es moral, es un punto éste que no se considera en la parábola. Incluso de ciertos aspectos de actividades no morales sacó Jesucristo enseñanzas provechosas (Lc 16,8). «No debemos pensar de las disposiciones del derecho civil moderno; ni se debe turbar el lector con relación a la nota de la moralidad de la acción de este mercenario que, encontrando un tesoro en campo ajeno, compra este campo para posesionarse del tesoro (sin hacer sabedor al dueño de la riqueza oculta); pues esto no pertenece a la significación de la parábola, sino sólo a su descripción: se describe lo que el ávido labrador, en tal circunstancia, ordinariamente haría o desearía hacer; por lo que esto no se aplica al «antitipo». No es, pues, el modo de encontrar o posesionarse del tesoro, ni el sitio de este tesoro, que está en campo ajeno, el *tertium comparationis* u objeto formal de la

[37] FL. JOSEFO, *De bello iudaico* VII 5,2.
[38] WILLAM, *Das Leben Jesu...* ver. esp. (1940) p.252; STRACK-B., *Kommentar...* I p.674.
[39] *Digest.* l.41 tít.1 ad c.31.

parábola, sino el sacrificio de todas las cosas que ha de hacerse para obtener una sola cosa, que es el precio eximio del reino»[40].

La doctrina de esta parábola es ésta: de la misma manera que este hombre encontró un tesoro y, por adquirirlo, vendió todos sus bienes, de igual modo ésta ha de ser la solicitud que ha de tenerse por adquirir el tesoro del reino: venderse todo, desprenderse de todo, sacrificarlo todo por adquirir lo que es el «unum necessarium». La doctrina, fundamentalmente, se refiere al hecho de adquirir por vez primera el reino. Pero extensivamente tiene también su valor en orden a una incorporación más plena del mismo en las almas.

Sobre las diversas posiciones exegéticas sobre este punto vale también lo que se dice en la parábola siguiente de la «perla preciosa»[41].

j) *Parábola de la perla. 13,45-46*

Esta parábola sólo la trae Mateo, y la vincula en la anterior por un vago y simple «también».

> [45] **Es también semejante el reino de los cielos a un mercader que busca preciosas perlas,** [46] **y, hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra.**

La escena es un mercader, un comerciante de perlas, pero no uno cualquiera, sino un especialista y técnico en la especialidad, pues busca «perlas finas». La construcción parabólica es irregular. El reino de los cielos no es semejante al mercader, sino a la perla.

La perla en la antigüedad era estimada como uno de los más ricos valores. De ella escribe el naturalista Plinio: «El *summum* del precio de todas las cosas lo tienen las perlas»[42].

Este comerciante es un «buscador» de «perlas preciosas» *(kaloús)*, y, como tal, no perdona viajes ni molestias por adquirirlas. Pero un día, en su búsqueda, encuentra una perla de «gran precio». Y, «volviéndose» a su casa, vende todo lo que tiene y la compra. ¡Valía ella sola más que todas las otras!

La enseñanza doctrinal de esta parábola es clara y semejante a la de la parábola anterior: la solicitud por el reino: dejarlo todo por él, por adquirirlo. ¡Dejar *todo* lo terreno por el *uno* divino!

Varios autores se han preguntado si en el intento formal de Cristo no hay un intento y una modificación con relación a la parábola anterior: la del tesoro.

En la del tesoro, éste se encuentra *fortuitamente;* pero en la de la perla, se la encuentra porque se la *busca*.

Que estas diferencias se encuentren de hecho en esta parábola es claro. Pero que sea un intento directo y formal de Cristo, es muy discutible. Lo niegan, v.gr., Maldonado, Fonck, Lagrange, Buzy.

[40] VOSTÉ, *Parabolae* I p.251.
[41] VOSTÉ, *Parabolae* I p.249-258; LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.276-277; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.184-185; *Paraboles...* (1932) p.80-88; H. FACCIO, *De thesauro abscondito:* VD (1950) 237-242.
[42] PLINIO, *Hist. Nat.* l.9,54 1-2.

San Juan Crisóstomo[43] pensaba que por la imagen de la «perla preciosa» se enseñaba la hermosura y esplendor del reino. Así también Bugge[44]. Sin embargo, si la hermosura de la perla-reino está supuesta, lo que se destaca, fundamentalmente, en la estructura de la parábola es *la actitud del mercader*, que, buscando las perlas preciosas, al encontrar una excepcional, «lo vende todo por comprarla». Esta actitud o estructura de la parábola, es la enseñanza formal de la misma[45].

k) *Parábola de la red. 13,47-50*

También esta parábola es propia de Mt. Está vinculada en la misma serie de las otras dos y unida a ellas por el simple y vago «también».

> [47] **Es también semejante el reino de los cielos a una red barredera, que se echa en el mar y recoge peces de toda suerte,** [48] **y, llena, la sacan sobre la playa, y, sentándose, recogen los peces buenos en canastos, y los malos los tiran.** [49] **Así será a la consumación del siglo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos,** [50] **y los arrojarán al horno de fuego; allí habrá llanto y crujir de dientes.**

La descripción es una escena de pesca en el lago de Genesaret. Este tipo de red que recoge todo, corresponde a la actual *djarb* árabe.

Un índice del realismo de esta parábola es la expresión que dice que, una vez recogida la red de la playa, los pescadores, estando «sentados», hacen el recuento y clasificación de los peces. Buzy hace una graciosa observación sobre esto: «En Oriente, la primera cosa que se hace por cualquier cosa es sentarse. Se sientan para juzgar, para deliberar, para escribir, para no hacer nada, por el placer de sentarse; *a veces también para escoger los peces sobre la arena en la orilla*»[46].

Se calculan en el lago de Genesaret unas treinta especies distintas de peces. Pero, aunque en su calidad varían, todas son comestibles. No obstante, una sola variante de la especie *Silurides*, el *clarias macracanthus*, en forma de anguila, llamado hoy por los árabes *barbut*, estaba prohibido comerlo por la legislación levítica, ya que, por no tener escamas, era considerado como impuro por los judíos[47]; pero, en cambio, era sumamente apreciado por los paganos de la región[48].

La selección se hace: a los peces «malos» y defectuosos, o «legalmente» impuros, se los tira fuera; a los «buenos» se los pone en canastos.

[43] MG 58,483.
[44] *Die Haut-Parabeln Jesu* (1903) p.293.
[45] VOSTÉ, *Parabolae* I p.259-268; LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.276-278; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.185-186; *Les Paraboles* (1932) p.89-94.
[46] BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1947) p.187.
[47] JOSEFO, *De bello iud.* III 10,8.
[48] DOM. BIEVER, *Conférences...* p.293-300.

Expuesto el cuadro, el «tipo», la comparación es sólo global: al «fin del mundo» sucederá semejantemente esta escena: los ángeles «saldrán», sin duda aludiendo al cielo, para ejercer, a las órdenes del Hijo de Dios (Mt 13,41), esta separación de «malos» y «justos».

De la perspectiva de los justos no se dice, aunque es de sobra supuesta por su contraposición con la suerte de los inicuos. Toda la pintura de esta clasificación y juicio se centra en la suerte de los «malos»: como en la parábola alegorizante de la cizaña, serán «arrojados al horno de fuego», expresión en esta época sinónima de la gehena y el *sheol*, y allí será para ellos «el llanto», por efecto del dolor, y el «rechinar de dientes», como expresión de una psicología de desesperación [49].

Literariamente se trata de una parábola, con su comparación global indicada. Mientras que en la parábola de la cizaña, en su aplicación, muchos elementos fueron alegorizados, aquí ninguno —ni peces ni pescadores—tienen un relieve literario especial que permita, faltando la identificación expresa, suponer en ellos valor alegórico. Por eso, fuera de la comparación global, de una suerte distinta de buenos y malos, no parece encontrarse en ella otra enseñanza doctrinal alegórica. Como enseñanza secundaria se ve la acción de los ángeles como ministros de la justicia divina. Por eso, mientras en la parábola alegorizante de la cizaña, la doctrina central formal era la *coexistencia* en el reino en su fase terrestre de buenos y malos, aquí la doctrina formal solamente es el *hecho de la suerte final* de justos y pecadores. «En la parábola de la cizaña, el Señor se detiene más en expresar la *unión* de los buenos y malos; en la parábola de la red, por el contrario, aparece más la *separación* de aquéllos» [50]. Son dos temas contrapuestos [51].

l) *Conclusión de las parábolas. 13,51-52*

Mt, el único que trae este pasaje, concluye la enseñanza de las parábolas con esta pregunta de Jesucristo, sin duda a los «discípulos», pues sólo ellos son los que, según la perspectiva de Mt, están en situación:

> [51] **¿Habéis entendido todo esto? Respondiéronle: Sí.** [52] **Y les dijo: Así, todo escriba instruido en la doctrina del reino de los cielos es como el amo de casa, que de su arca saca lo nuevo y lo añejo.**

Jesucristo les pregunta a sus discípulos si comprendieron «todas estas cosas», pues si las últimas parábolas no tuvieron más explícitas explicaciones, es, como se ve, porque eran de por sí suficientemente claras y no exigían explicación. Al menos en Mt se debe de referir a estas últimas parábolas y a sus explicaciones alegóricas.

[49] Sobre el valor de estos elementos, cf. *Comentario a la parábola de la «cizaña»*, Mt 13,42.
[50] VOSTÉ, o.c., p.298.
[51] VOSTÉ, *Parabolae* I p.291-302; LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.278-280; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.186-188; *Les paraboles* (1946) p.452-460; RENIÉ, *Elegerunt bonos in vasa:* Rev. Sc. Relig. (1948) 271ss; BARTINA, en Est. Bib. (1960) 215-227.

A la pregunta que Cristo les hace si entendieron todas estas cosas, y responderle que sí, les da una enseñanza.

El escriba, que era el técnico de la valoración doctrinal del A.T., si está instruido ahora en la doctrina del reino de los cielos, como ellos lo van a ser, es semejante a un amo de casa que saca de sus arcas cosas nuevas y viejas.

La palabra de este escriba «instruido» en el reino de los cielos es un doctor o discípulo, pues ambas cosas puede significar la palabra griega *matheteutheis*. Dalman ha propuesto como *substrato* judeoaramaico: «Todo escriba que vino a ser discípulo del reino de los cielos» [52]; que es también la versión siríaca Peshitta *(mettalmad)*: «hecho discípulo». Sin embargo, no parece que el texto se refiera a un escriba judío que se haga discípulo del reino [53]. En Mt precisamente se dice de Cristo que envía «profetas, sabios, y *escribas...*» a Israel (Mt 23,34), y los afrentarán y matarán. El contexto parece indicar que se refiere aquí a los apóstoles, que con la preparación que reciben quedarán habilitados como verdaderos «escribas» del Evangelio. Y para que vean lo que eso significa, les pone la comparación del amo de casa que saca de su tesoro «cosas nuevas y viejas».

La expresión «tesoro» *(thesaurou)* que se usa, se refiere, mejor que a un tesoro, a un arca donde se guardan las cosas mejores o necesarias del hogar [54], aunque no alimenticias. «En las antiguas casas de los campesinos se ven unos arcones, como existen en Palestina junto a las paredes, en los que se guarda todo lo que se quiere poner a salvo: los vestidos y los objetos de adorno. Las arcas llenas... son allí las custodias e índices del grado de riqueza» [55].

Así, el hombre rico y bien provisto no sólo guarda en sus arcas las cosas viejas y heredadas, aunque ricas, sino que se surte y repone con las cosas nuevas. Así se halla perfectamente provisto.

Tal es la comparación que Jesucristo hace con relación al «escriba instruido en el reino»: saca del tesoro de la doctrina «cosas nuevas y viejas», expresión que está no con valor alegórico, sino para expresar globalmente la riqueza total doctrinal y magisterial que posee. No se ve que se haya de alegorizar lo «viejo» como el A.T., y lo «nuevo» como la doctrina del reino. Pues, aunque Cristo vino a «perfeccionar» la Ley (Mt 5,17), este discípulo de Cristo, no versado técnicamente en las Escrituras, como lo estaban los escribas judíos, no podía sacar del A.T. estos valores magisteriales, por tener un conocimiento bastante superficial—sinagogal—del A.T., aparte que aquí se presenta a este escriba cristiano equipado suficientemente con la doctrina «nueva» del reino.

[52] DALMAN, *Das Worte Jesu* p.87.
[53] J. HOCH, *Der christliche «grammateus» (Mt 13,52):* Biblische Zeitschrift (1926) 256-269.
[54] ZORELL, *Lexicon* col.592.
[55] WILLAM, *Das Leben Jesu* ver. esp. (1940) p.253.

ll) *Jesús en su tierra: los «hermanos» de Jesús. 13,53-58* (Lc 4,16-30)

Con un orden literario distinto ponen esta escena Mt y Mc (6,1-6). Mt la pone inmediatamente después de cerrar esta sección de las parábolas del reino; Mc, después de algunos puntos que tienen otra perspectiva literaria en Mt (cf. c.5). No obstante esto, la coincidencia real de las escenas es evidente; Mc sólo añade a Mt algún detalle colorista.

Lc la sitúa por «adelantado» (Lc 4,16-30). La pone después de las «tentaciones» en el desierto; pero la estructura de la perícopa, a pesar de dos secciones propias (v.17-21 y 24-30), y que son lo más largo de toda la sección, corresponde a las del grupo Mt-Mc.

No obstante, los autores se dividen sobre la identificación histórica de este pasaje. Algunos (Bisping, Scheg, Godet, Plummer, etcétera) creen se trata de una doble escena: Mt-Mc y Lc. La perícopa de Lc difiere en *dos grandes secciones*, antes indicadas, de las que transmiten Mt-Mc, ya que sólo Lc las relata. A esto se añade la discrepancia en lo que se dice en estos dos grupos con relación a los milagros que hace Cristo estando en Nazaret: según Mt-Mc, hace milagros (Mt 13,58; Mc 6,5), mientras que en Lc no sólo no se relata aquí ninguna curación, sino que parecería suponerse el que no hiciese ninguna (Lc 4,23-27); a lo mismo lleva el final de esta escena (v.28-30), en que parece no haber espacio para que hiciese milagros. Sobre esto se añade que en Mt (4,13; 13,54ss) se hace mención de dos idas de Cristo a Nazaret, ni sería nada extraño que en sus diversos viajes, sobre todo a Jerusalén, hubiese venido más veces a su ciudad de Nazaret. Esto permitiría situar, cronológicamente, en otro momento las escenas que relatan el grupo Mt-Mc y Lc.

Otros piensan que Lc reunió en un solo texto dos escenas distintas: sería un caso de «contexto lógico» (Lagrange, Levesque, Marchal).

Sin embargo, la mayor parte sigue la identidad de estas tres narraciones. La razón es la semejanza fundamental de situaciones.

Parecería que, en la perspectiva literaria, la escena de los tres autores es la misma. Pero, dadas las dos grandes secciones propias de Lc y otras fuertes diferencias, parece más probable que Lc agrupó por razón de semejanza de escenas—«contexto lógico»—dos escenas realmente distintas.

Sobre su situación histórica, si Mt-Mc parecen situarlas bien, la escena de Lc, por la actitud de los nazaretanos, parece haya de suponerse anterior a la que refieren Mt-Mc. Si hubiese realizado ya en Nazaret curaciones, se explicaría mal esta actitud de los nazaretanos para con Cristo [56].

[53] Cuando hubo terminado Jesús estas parábolas, se alejó de allí, [54] y, viniendo a su tierra, enseñaba en la sinagoga, de manera que, admirados, se decían: ¿De dónde le viene a éste

[56] Cf. *Comentario a Lc 4,16-30.*

tal sabiduría y tales prodigios? [55] ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas? [56] ¿Sus hermanas no están todas entre nosotros? ¿De dónde, pues, le viene todo esto? [57] Y se escandalizaban en El. Jesús les dijo: Sólo en su casa y en su patria es menospreciado el profeta. [58] Y no hizo allí muchos milagros por su incredulidad.

Después de esta jornada de las parábolas, «partiendo de allí», se «vino a su tierra», que era aún Nazaret. «Cuando llegó el sábado» (Mc), se puso a enseñar en la sinagoga. Esto era frecuente en El (Lc 4,16; cf. Mc 1,39). La explicación del texto sagrado no era exclusiva de rabinos o escribas. Podía hacerlo una persona distinguida, capacitada, ofreciéndose espontáneamente a ello o siendo invitado por el jefe de la sinagoga [57].

El tema de la enseñanza de Cristo, que no transmiten Mt-Mc, era siempre sorprendente, pues «su palabra iba acompañada de autoridad» (Lc 4,31), «no como los escribas» (Mc 1,22).

Su doctrina y «su autoridad» hizo estallar la admiración en sus paisanos. Pero esta admiración era de «escándalo» (Mt-Mc). No era sólo la clásica mentalidad aldeana estrecha, que no concibe cómo uno de los suyos pueda ser distinto de ellos, máxime con la altura que Jesús les demostraba. Su argumento contra la fama de taumaturgo que ya corría por la región y contra la doctrina y los hechos —«¿De dónde le viene a éste la sabiduría y los milagros?»—era que conocían a sus padres y a sus familiares. Pero este detalle es precisamente la clave de la solución del «escándalo» de los nazaretanos, ya que Juan alude y explica el porqué de esto. Dicen los judíos: «¿Será verdad que (Jesús) es el Mesías? Pero de éste sabemos de dónde viene; mas el Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene» (Jn 7,26-27). En efecto, en la creencia de entonces estaba divulgado que del Mesías nadie sabría su origen [58]. Por eso, la gran contradicción que tenían sus paisanos era ésta: «la sabiduría y los milagros» le acreditaban como Mesías. Era lo que le dirá un día Nicodemo (Jn 3,2). Pero, conociendo ellos a sus padres—el artesano y María—y a sus «hermanos» y «hermanas», al enfrentarse ellos con la creencia popular del origen desconocido del Mesías, se «escandalizaban de El» como Mesías. Un día le dirán sus mismos «hermanos», ante esta tremenda duda, que vaya a Jerusalén, sin duda para que la autoridad religiosa vea estas cosas y las juzgue (Jn 7,3.5).

La respuesta de Cristo, si no es un proverbio (Jn 4,44), es una observación de evidencia cotidiana, y que los evangelistas, incluso Lc, recogen, aunque citada «quoad sensum». Sólo en su pueblo y familia es uno de los suyos desestimado aunque sea profeta.

Y tal era la actitud de desconfianza de los nazaretanos ante su obra, que El «se maravillaba». Cristo sabía todas las cosas por su ciencia «beata» o «infusa». Pero aquí usaba la psicología de su ciencia «experimental». Y esta conducta de sus paisanos, que cerraban los

[57] Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) vol.2 p.114-115.
[58] Cf. Lagrange, *Le Messianisme...* p.221-222; Strack-B., *Kommentar...* II p.488.

ojos a la evidencia, era, en el plan de Dios, obstáculo a que El se prodigase en milagros allí: «Hizo pocos milagros por su falta de fe» (Mt), que es «confianza» en El. Sólo «impuso las manos a unos pocos enfermos y los curó» (Mc).

Tanto Mt como Mc recogen aquí, en este «escándalo» de los paisanos del Señor, lo que decían: que ellos conocían a los familiares del mismo. Pues Mt sólo transmite el dicho de las gentes: que era «hijo del artesano» *(téktonos)*. Y Mc recoge que a El mismo le hacían del mismo oficio: «¿No es éste el artesano *(ho tékton)*?» El término griego usado no corresponde específicamente a carpintero, sino a artesano, a obrero, aunque más frecuentemente se diga del que es carpintero [59]. El que se considere por los nazaretanos como «hijo del artesano», ignorantes ellos de la concepción virginal de Jesús, no significa sino que hablan de El como lo que «legalmente» aparecía. Por otra parte, de esta afirmación nada se deduce sobre si vivía ya o había muerto San José. Pero después de citar a María, «su madre», habla de «sus hermanos». Esto plantea el problema, ya célebre, de los «hermanos» de Jesús.

Que María no tuvo más hijos después de Cristo, que es el «primogénito» (Lc 2,7), no solamente es dogma de fe [60]—la perpetua virginidad de María—, sino que también es bíblicamente manifiesto. Ya es indicio de ello la escena que relata Lc. Cuando Jesús tenía doce años, suben al templo, según costumbre, con el niño. El cumplimiento estricto de la Ley—el *bar miswah* (hijo del precepto o de la Ley)—comenzaba para los varones a los trece años cumplidos [61]. Pero los judíos acostumbraban ya a llevar a sus hijos antes al templo, lo mismo que a otras prácticas, para acostumbrarlos. Esto sugiere que, si Jesús a los doce años, antes de la obligación usual, es llevado por sus padres, según costumbre—«iban cada año»—, es que no tenía más hermanos, pues María debería haber quedado al cuidado de ellos, ya que habían de ser pequeños, y la mujer no estaba obligada a subir a Jerusalén.

Otra indicación bíblica de esta perpetua virginidad de María es la escena del Calvario. Cristo, moribundo, encomienda a María a San Juan, quien «desde entonces la recibió en su casa» (Jn 19, 26.27). Pero, si María hubiese tenido más hijos—esto supone también la muerte de San José—, Jesús no tenía por qué encomendar a nadie su cuidado temporal, pues por derecho correspondía a sus propios hijos. Máxime cuando aún bastantes años después vivía en Jerusalén «Jacobo *el hermano del Señor*» (Gál 1,19).

No deja de ser notable que, siempre que se habla de estos «hermanos del Señor, jamás se diga que son hijos de María. También choca ver la conducta de estos «hermanos» que se portan como hermanos mayores de Cristo, pues le daban consejos (Jn 7,3) y querían reducirle a casa, pues les extrañaba su modo de conducirse

[59] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1307-1308.
[60] DENZ., *Ench. symb.* n.91.256.182.993.3029.
[61] Mishna: *Nidda* 5,6; *Aboth* 5,21.

(Mc 3,21). Pero estos pequeños detalles son igualmente de interés a este propósito. Pues esto, en las costumbres de Oriente, sólo era permitido a los hermanos *mayores*, pero no viceversa [62]. Pero Cristo era el «primogénito». También a esto puede añadirse que, según el relato de la anunciación, María, entonces «desposada», o, según otros, ya casada, tiene hecho un propósito de perpetua virginidad en el matrimonio (Lc 1,34). Pero ¿habría de ser motivo para quebrantar este propósito el haber sido hecha madre del Mesías y Madre de Dios? ¿No es éste un motivo más para mantener su «voto»? [63]

La razón fundamental de hablarse de estos «hermanos» y «hermanas» de Cristo, que no son sino parientes y familiares, es que ni en hebreo ni en arameo hay una palabra que exprese específicamente el grado de parentesco; éste ha de expresarse por un circunloquio o suponerse por otro capítulo [64]. Ejemplos de esto aparecen numerosos en la Biblia (Ex 2,11; Lev 10,4; 1 Par 23,21-22; 2 Par 36,4; cf. 2 Re 24,17; Jer 37,1; 2 Sam 2,26, etc.). Así, Abrahán dice que él y Lot son «hermanos» *('ahim)* (Gén 29,15), cuando es el mismo libro el que dice que Lot era *sobrino* de Abrahán, hijo de una hermana (Gén 29,13; 28,2).

Pero no sólo estas razones hacen ver que no se trata de hijos de María, sino que el mismo Evangelio da los nombres de la madre de estos «hermanos» de Jesús. Estos «hermanos» de Jesús son los siguientes: «Santiago y José, Simón y Judas» (Mt 13,55; Mc 6,3). De las «hermanas» no se dan nombres. Pues bien, son los mismos evangelistas que dan estos nombres de los «hermanos» de Jesús los que dan el nombre de la madre de ellos. Al hablar de las personas asistentes en el Calvario a la crucifixión de Cristo, donde estaba presente María la madre de Jesús (Jn 19,25), Mt cita a «María la madre de Santiago y José» (Mt 27,56), y Mc cita igualmente a «María la madre de Santiago el Menor y de José» (Mc 15,40). Luego ni por realidad histórica ni por la perspectiva de los evangelistas, esta expresión de «hermanos» de Jesús se puede referir a hijos de María, sino a familiares o parientes.

La identificación del otro grupo, «Judas y Simón», es más difícil de precisar por no darse específicamente el nombre de su madre en los evangelios. Según el historiador Egesipo, este Simón que se cita como «hermano del Señor» es hijo de «María (mujer) de Cleofás» (Jn 19,25) [65]. Sobre la identificación de Judas que cita con Simeón, es cuestión debatida.

Pero la conclusión que se desprende de lo expuesto es que, en la perspectiva real y literaria de los evangelistas, estos «hermanos»

[62] CEUPPENS, *Theologia Biblica* (1948) IV p.201.
[63] Sobre las objeciones de esto, tomadas de Mateo (1,25): «No lo *conocía hasta* que dio a luz...», y Lucas (2,7) cuando se dice que dio a luz a su hijo «primogénito», véanse las exposiciones en el lugar correspondiente del *Comentario*.
[64] GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A.T.* (1921) p.22 voz *'ah*.
[65] EUSEBIO DE C., *Hist. Eccl.* III 2,32.

del Señor no son presentados como hermanos de sangre, sino como parientes o familiares más o menos próximos. Y, por tanto, que no es su intento suponer que María no fuese perpetuamente virgen [66].

CAPITULO 14

Mt pone en el capítulo 14 cuatro episodios que son tratados por los otros sinópticos en momentos distintos. Sin embargo, la situación histórica que les asigna Mt parece bastante próxima al curso histórico de los hechos.

a) Juicio de Herodes sobre la fama que tiene de Jesús (v.1-2); *b)* muerte del Bautista (v.3-12); *c)* primera multiplicación de los panes (v.13-21); *d)* Jesús camina sobre las aguas (v.22-33); *e)* Jesús hace curaciones en la región de Genesaret (v.34-36).

a) *Juicio de Herodes sobre la fama que tiene de Jesús. 14,1-2* (Mc 6,14-16; Lc 9,7-9)

A la vuelta del segundo viaje de Cristo a Jerusalén se sitúa la misión de Cristo en Galilea. Esto hace narrar el episodio de la fama de Cristo que llega a Herodes Antipas, lo que hace a su vez narrar, retrasadamente, la muerte del Bautista. Lc, siguiendo su procedimiento literario de «eliminación», había narrado la prisión del Bautista a continuación de su predicación en el desierto (3,18-20) y antes del mismo bautismo de Jesús por el Bautista. Mt (4,12; 11,1.2) ya había narrado en otro momento de la misión galilea de Cristo la prisión del Bautista.

[1] Por aquel tiempo llegaron a Herodes el tetrarca noticias acerca de Jesús, [2] y dijo a sus servidores: Ese es Juan el Bautista que ha resucitado de entre los muertos, y por eso obra en él un poder milagroso.

Mt, con su frase usual y vaga de transición «por aquel tiempo», dice que llegaron a oídos de Herodes el tetrarca (Mt-Lc), que es el título oficial que le concede Augusto, noticias sobre la fama de Cristo. Herodes sólo es la forma con que aparece en las monedas. El título de «rey» (Mc) es la forma genérica de su autoridad, si no es, probablemente, también el título usual que le daban, por halago o por uso, sus vasallos. La gran ambición de Antipas era ser rey. A este fin se encaminará más tarde a Roma [1]. El mismo Mt, pocos versículos después (v.9), le llamará «rey», señal de que no da gran importancia a estas denominaciones. Le llegaron noticias de la fama de Jesús, pues resaltará Marcos que «su nombre se hizo famoso». Ya los sinópticos, aparte de la enseñanza y milagros de Cristo y de las turbas que unidamente lo seguían, han ido indicando en diversos pasajes, y en forma sintética, toda esta vida de correrías apostólicas de Cristo por Galilea y el entusiasmo que ello despertaba en las multitudes [2]. No se trataba tan sólo de un personaje excepcional; era una especie de agitación universal y movimiento de masas. Ante este fuerte rumor, pues «el tetrarca oyó todo lo que había sucedido», y aunque la frase de Lc es, según su estilo, un poco redonda—«todo»—, acusa bien el fuerte rumor que insistentemente llegaba y la impresión que causó en la corte de Antipas. Tanto que «él estaba dudoso a causa de lo que decían algunos» de Jesús. Pues unos, ante «las fuerzas milagrosas que obran en él», decían que era una aparición de Elías, que, según la creencia popular, no había muerto, aguardando los días mesiánicos [3]; otros, que «ha resucitado uno de los profetas antiguos» (Lc), o sencillamente que es «uno de los profetas» (Mc). Esta expresión significa como uno de los profetas de la antigüedad (1 Re 19,2; cf. Jue 16,7.11). Pero, ante esta impresión de la fama de Jesús y las interpretaciones distintas que de ello daban las gentes y, sin duda, también los de su corte, «decía» repetidamente, insistentemente, impresionado, asustado, a sus «cortesanos», que era Juan el Bautista, a quien él había mandado decapitar, que había resucitado. Y Antipas veía la confirmación de este hecho precisamente en que las energías milagrosas obran en él. No es que Antipas creyese en una metempsicosis o transmigración de almas. San Jerónimo hacía ya observar que, cuando esto sucede, Cristo tenía ya más de treinta años [4]. Antipas debió de creer, en su obsesión neurótica por el Bautista, que sólo aquél podía ser el aparecido, pero que los «milagros» que realizaba suponían una resurrección que le habilitase con poderes sobrenaturales [5]. Y Lc añade que Antipas desde entonces «deseaba verle». Tanto, que este deseo permanecerá firme en él. Y cuando Cristo es enviado por Pilatos a Antipas, en el proceso de Jerusalén, Antipas, «al ver a Jesús, se alegró mucho, pues desde hacía bastante tiempo deseaba verle, porque había oído hablar de él, y esperaba ver de él alguna señal» (Lc 23,8). Pero Antipas «temía» al Bautista (Mc 6,19).

La frase de Antipas, afirmando rotundamente que Cristo es el Bautista resucitado, podría chocar. Buzy escribe: «Para no engañarse, hubiese bastado al tetrarca informarse si Jesús existía antes de la decapitación de su víctima. La identificación propuesta es tan poco verosímil que se estaría tentado a suavizar la afirmación de Herodes traduciendo: Este *debe de ser* Juan Bautista» [6]. La frase rotunda admite de suyo, y máxime en el estilo de Lc, el sentido propuesto por Buzy. Sin embargo, en la psicología aturdida y neurótica de Antipas, con relación al crimen del Bautista, cabe esta precipitación aturdida de identificaciones.

[66] DURAND, *Les frères du Seigneur:* en Dict. Apol. II p.131-138.

[1] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 7,2.3.

[2] Mt 4,23-25; 9,35-36; Mc 1,39; 3,7-8; Lc 4,42-44; 6,17-19.

[3] LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.210-213.

[4] ML 26,16.

[5] *Apocalip. Baruc* 1.10.

[6] *Evang. s. St. Matth.* (1947) p.191.

b) *La muerte del Bautista. 14,3-12* (Mc 6,17-29; Lc 3,19-20)

Mt y Mc describen la escena en todo coincidente, aunque Mc le da una descripción más precisa. Lc, en cambio, que situó esta escena mucho antes, sólo da un resumen muy breve de ella. La descripción de la muerte del Bautista se hace ahora con ocasión del juicio de Antipas sobre la fama que corría de Jesús.

3 Pues Herodes había hecho prender a Juan, le había encadenado y puesto en la cárcel por causa de Herodías, la mujer de Filipo, su hermano; 4 pues Juan le decía: No te es lícito tenerla. 5 Quiso matarle, pero tuvo miedo de la muchedumbre, que le tenía por profeta. 6 Al llegar el cumpleaños de Herodes, bailó la hija de Herodías ante todos, 7 y tanto le gustó a Herodes, que con juramento le prometió darle cuanto le pidiera, 8 y ella, inducida por su madre: Dame—le dijo—, aquí, en la bandeja, la cabeza de Juan el Bautista. 9 El rey se entristeció, mas por el juramento hecho y por la presencia de los convidados ordenó dársela, 10 y mandó degollar en la cárcel a Juan el Bautista, 11 cuya cabeza fue traída en una bandeja y dada a la joven, que se la llevó a su madre. 12 Vinieron sus discípulos, tomaron el cadáver y lo sepultaron, yendo luego a anunciárselo a Jesús.

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y su mujer samaritana Malthake [7]. A la muerte de su padre, Augusto le nombra tetrarca de Galilea y Perea, aunque parece que su influjo llegase también a la Decápolis (Mc 5,20; 7,31; Mt 4,25). Se posesionó de su tetrarquía a los diecisiete años. Su carácter era apático, falto de energía [8], sensual y lleno de doblez. Jesucristo mismo le llamará «zorra» (Lc 13,32). Era además adulador con Roma, pues en honor de Tiberio levantó la ciudad de Tiberíades, lo mismo que Livia-Julia en honor de la mujer de Tiberio. De los mismos relatos evangélicos sobre que Cristo fuese el Bautista resucitado, da la impresión de haber sido un hombre de fuerte fondo neurótico. «Parece que tenía una buena parte de temperamento supersticioso y fantástico» [9]. Por razones políticas, para garantizar sus fronteras de las incursiones de los nabateos, se casó con la hija del rey de los mismos, Aretas IV.

Pero, el año 28, Antipas hace un viaje a Roma para ver a Tiberio, ante el que gozaba de prestigio, por ser su espía confidencial de los magistrados romanos en Oriente. Allí conoció a Herodías. Esta era hija del asmoneo Aristóbulo y de «Marianme, la hija del sumo sacerdote Simón» [10]. Herodías estaba casada con un hijo de Herodes el Grande, llamado Filipo, distinto del otro homónimo que recibió la tetrarquía de Traconítide e Iturea [11].

7 JOSEFO, *Antiq.* XVII 10,1; *BJ* I 28,4.
8 JOSEFO, *Antiq.* XVIII 7,2.
9 RICCIOTTI, *Storia d'Israele* (1934) II p.424.
10 JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,1.4.
11 WINER, artículo «Philippus» en *Biblische Realwörterbuch* 3.ª ed.

Este Herodes-Filipo vivía una vida oscura y sin aspiraciones en las cercanías de Roma, ya que Antipas lo visita, cuando va a Roma, en el camino [12]. Josefo dice de él que era hombre «amante de la tranquilidad» [13]. Antipas conoció allí a Herodías, mujer de Filipo. Y uniéndose la ambición en ella, que no soportaba la vida oculta de su marido, y la pasión en Antipas por Herodías, se acordó la unión ilegal y el llevar con ellos a la hija de Herodías, llamada Salomé [14]. Para esto se puso como condición a Herodes repudiar a su mujer legítima, la hija de Aretas IV, rey de los nabateos [15].

La presencia de Antipas y Herodías en la tetrarquía trajo el escándalo. El adulterio de Antipas iba abiertamente contra la Ley, que prohibía estas uniones incestuosas (Lev 18,16; 20,21). Pero también era una unión ilícita por haberse unido a Herodías, que era a su vez nieta de Herodes el Grande. Herodías era a un tiempo sobrina de Antipas y su cuñada.

El rumor popular encontró una voz especialmente representativa y poderosa: Juan el Bautista. La conmoción del Bautista sobre las masas que acudían a él de todas las regiones palestinas es bien destacada, no sólo por los evangelios (Mt 3,1-12; Mc 1,1-8; Lc 3,1-8), llegando incluso el sanedrín a sospechar si no sería el Mesías (Jn 1,19-28), sino también por el historiador judío Josefo, contemporáneo, quien recoge esta conmoción de las masas, hasta el punto de referir el temor político de Antipas por el ascendiente del Bautista sobre las mismas [16]. Si el rumor popular temía levantar fuertemente su voz por temor a las represalias de la policía de Herodes, la voz apostólica del Bautista estalló en la comarca repetidas veces *(élegen)*: «No te es lícito tener la mujer de tu hermano». En aquel ambiente de excitación mesiánica, Antipas tuvo que temer por su adulterio, incluso por temor político. Por eso «quería matarlo, pero temía al pueblo, porque lo tenían como profeta». En los manejos de primera hora contra el Bautista estaba ya Herodías, «que lo odiaba y quería *(éthelen*, imperfecto de continuidad, que indica la persistencia de Herodías en sus propósitos siniestros) matarlo, pero no podía» (Mc) por temor al pueblo.

Mas hubo una segunda fase, que no se precisa por los evangelistas, pero que puede suficientemente suponerse. A la protesta pública y libre del Bautista siguió su encarcelamiento. Lc, sin duda mejor informado que Mt-Mc, precisará los motivos del encarcelamiento del Bautista, «por lo de Herodías... y por todo lo malo que había hecho». El Bautista acusaba públicamente a Antipas de muchas maldades que no se especifican, pero que fácilmente se comprenden en el carácter mórbido y sensual de Antipas. Esta prisión donde fue encerrado el Bautista fue, según Josefo, en el palacio-fortaleza que tenían los Herodes en Maqueronte, en la Transjor-

12 JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,1.
13 *Antiq.* XVIII 7,2.
14 JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,4.
15 *Antiq.* XVIII 5,1.
16 *Antiq.* XVIII 5,2.

dania, sobre el mar Muerto [17]. Sus ruinas se conservan actualmente bajo el nombre de Mekawer [18].

Cuánto tiempo haya estado el Bautista en prisión, no se dice. Esta prisión debió de ser relativamente atenuada. Mc da una descripción bastante precisa de las relaciones de Antipas con el Bautista. Antipas «temía» al Bautista, pues le tenía por hombre «justo y santo». Y, además, «lo guardaba». ¿De quién? Acaso de las insidias de Herodías y de sus sicarios. Y no sólo esto, sino que «le oía con gusto»; mas «oyéndole muchas cosas, estaba perplejo». Pero de esta última palabra hay dos lecturas: la más sostenida es: «Y oyéndole, *hacía* muchas cosas de él» (de lo que le decía). Sin embargo, la expresión siguiente, «y le oía con gusto», no se explica bien. Por eso, la mayor parte de los autores aceptan la otra lectura, más difícil, testificada por buenos códices: Alej., B, L. W., y seguida por Von Soden, Nestle, Vogels, Merk, Joüon, Lagrange, etc.: «Y estaba perplejo» [19]. Confirmación de este sentimiento paradójico por el Bautista es que, al pedírsele su muerte, «se entristeció» (Mt v.9; Mc v.26).

Pero las insidias de Herodías no cesaban, y el Bautista no debió de cesar tampoco en sus censuras contra el adulterio incestuoso. Y llegó para Herodías una oportunidad en que lograr la muerte del Bautista.

Llegó el día de su natalicio. Este día natalicio, ¿se refiere al aniversario de su nacimiento o al de su exaltación al trono? Es sabido que los príncipes herodianos celebraban estos aniversarios [20]. Debe de ser el aniversario de su nacimiento [21].

En este día, Antipas ofreció un suntuoso banquete, probablemente al oscurecer *(deipnon)* [22], y al que fueron invitados, según destaca Mc, sus «grandes», sus «jefes militares» y los «notables» de toda Galilea, lo que seguramente se refiere también a los personajes de Perea, de sus estados.

En este día, la joven hija de Herodías, a la que se le calcula una edad de quince años, que se llamaba Salomé [23], «entrando, bailó públicamente». La expresión «en el medio» parecería que bailó «en medio» de la concurrencia. Así lo suponen algunos [24]. Pero es una fórmula griega que expresa simplemente la realización de una cosa *públicamente* [25]. Si es en la sala del convite o en otra de las dependencias del palacio, no se dice. La escena sucede en el palacio-fortaleza de Maqueronte.

Ante el fausto, la excitación del banquete y el halago de todos, el baile de Salomé tuvo que causar a un tiempo, por su juventud, belleza, elegancia y deferencia hacia los comensales, la admiración.

[17] *Antiq.* XVIII 5,2.
[18] *Rev. Bib.* (1909) p.386-397.
[19] PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.468.
[20] JOSEFO, *Antiq.* XIX 7,1.
[21] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.159-160; STRACK-B., *Kommentar...* I h.l.; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...* 4.ª ed. I p.441-442.
[22] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.276.
[23] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,4.
[24] JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substract sémitique* (1930) h.l.
[25] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.822; BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (1937) col.839-840.

No era desconocido en Oriente, al final de los banquetes, la presencia de bailarinas de profesión con bailes, en ocasiones, licenciosos. San Ambrosio habla, basándose en estas costumbres orientales, del baile licencioso de Salomé [26]. Sin embargo, «los bailes de los antiguos no eran esparcimientos de sociedad, sino de teatro; danzas figuradas y mímicas, algo así como las coreografías nuestras; representación de caracteres, de situaciones y pasiones. Entre los judíos y los pueblos semitas, en general, no tenían, en un principio, nada inconveniente, y formaban parte de las ceremonias religiosas. Por lo demás, no creemos equivocarnos con decir que la presente exhibición es una prueba de la creciente depravación de costumbres de aquel siglo de sincretismo en que cada nación tomaba de la otra lo que ésta tenía de más perverso» [27]. En el caso de Salomé, no había por qué suponer un baile moral y digno, cuando el ambiente era de excitación por el banquete, y cuando ella a continuación, como premio, pide la muerte del Bautista. Por otra parte, tampoco es insólito el que la hija de la casa preste esta exhibición o deferencia. Dalman mismo, buen conocedor de las danzas orientales, cuenta cómo en una fiesta a la que asistió en la región de Merdj Ayun, en el norte de Palestina, después del banquete en que comieron separados hombres y mujeres, se reúnen todos en una sala, y, para hacerles honor, se presentó la joven hija de la casa y realizó ante ellos una serie de danzas en el tono más digno [28].

El baile de Salomé agradó fuertemente. El texto de Mt destaca, por ser el centro de la atención, cómo «agradó a Herodes» la escena lo mismo que «a los comensales» (Mc). Se ve cómo la euforia excitante de los vinos hace estallar la complacencia de los invitados por la joven, y el halago que de esto recaía en aquel apático Antipas, tonifica artificialmente a éste y le hace prorrumpir en una oferta incontrolada: que le pida lo que quiera, pues aunque le pida la «mitad de su reino», se lo dará. La frase tiene antecedentes bíblicos. En el libro de Ester, Asuero promete a ésta lo que quiera, «aunque fuera la mitad de mi reino» (Est 5,3; cf. 1 Re 13,8). Y no sólo hizo eufórico su promesa, sino que también «juró» su oferta (Mt-Mc).

Desvanecida por el triunfo, salió de la sala «y habló con su madre»: señal de que las mujeres estaban reunidas en otra sala, según la costumbre oriental (Est 1,9.11.12). Se aconsejó con ella: «¿Qué pido?» El triunfo, el halago, la vanidad y la inexperiencia, todo se juntaba en Salomé para que necesitase un consejo. Pero el momento fue astutamente aprovechado por Herodías, conocedora del carácter apocado de Antipas y del compromiso jurado públicamente ante sus nobles, para forzarle, apoyada por todos, a que se cometiese el crimen contra el Bautista. Y ella, inducida por su madre, fue, al punto, de prisa a la sala y le dijo a Herodes, seguramente en voz alta, para que el compromiso fuese mayor: «Quiero que me des al punto, en un plato, la cabeza de Juan el Bautista». La expresión

[26] *De virgin.* 3,6: ML 16,228.
[27] REUSS, *Histoire évangélique* p.368.
[28] *Palästinajahrbuch* (1918) p.44-46.

«Juan el Bautista» en labios de Salomé no es improbable. Josefo habla «de Juan, por sobrenombre el Bautista» [29].

El impacto, bien calculado por Herodías, llegó a Herodes. Y «se entristeció mucho» (Mc). Había en el fondo de Antipas admiración por Juan, pero a causa del juramento [30] y de los convidados no quiso rechazar a la joven, y dio orden de decapitar a Juan en la prisión. Josefo dice que «fue muerto» en Maqueronte [31].

«En seguida mandó al verdugo traer la cabeza del mismo». Naturalmente, no hay que suponer que él mismo diese la orden al verdugo allí mismo; pudo ser transmitida por los jefes de su guardia. Y se le «decapitó en la prisión». La cabeza fue traída en una bandeja y entregada a la joven, y «ésta la llevó» a su madre. ¿Se entregó la cabeza del Bautista a la joven ante los convidados? Sería muy creíble. Así la palabra de Antipas sería reconocida por todos. La venganza de Herodías estaba cumplida. San Jerónimo recoge que, cuando Herodías tuvo la cabeza del Bautista en su poder, le sacó la lengua, y se la pinchaba con un aguijón [32], como hizo Fulvia con la lengua de Cicerón. Sin embargo, si para unos esto sería una leyenda calcada sobre el pasaje de Fulvia y Cicerón, para otros sería un eco del ambiente romano que había vivido Herodías, y que ahora lo reproduciría en su venganza.

No son desconocidos casos semejantes de pedir en banquetes la venganza de alguna víctima. Heródoto cuenta que a Jerjes, el día en que festejaba con un banquete el aniversario de su nacimiento, la reina Amestris le pidió la entrega de su rival, que era su misma cuñada; y el rey accedió [33]. Cicerón cuenta cómo Catón arrojó del Senado a L. Flaminio. «Siendo procónsul en la Galia, le rogó una cortesana, durante un banquete, que hiciera decapitar a uno de los condenados a muerte que estaban prisioneros, y él se lo concedió» [34]. Y Plutarco cuenta aún con más detalles: Esta mujer dijo al procónsul, en medio del banquete, que jamás había visto una cabeza cortada. Y Flaminio, por complacerla, hizo que cortasen la cabeza a un condenado, y se la presentó [35].

Si esto era una posibilidad histórica, lo era más en aquel ambiente sincretista que regía. Y más aún podía serlo en aquella corte «romanizada» de Antipas, ya que el mismo Antipas se educó en Roma [36] y Herodías había vivido largo tiempo en Roma, donde la conoció Antipas.

La psicología de maldad redomada en Herodías contra el Bautista recuerda y es explicada por la conducta y el odio feroz de Jezabel contra el profeta Elías (1 Re 18,2ss) y contra Nabot (1 Re 21,1ss).

[29] *Antiq.* XVIII 5,2.
[30] Literalmente «juramentos» *(horkous)*, pero es un caso de plural de generalización. JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substract sémitique* (1930) p.95.
[31] *Antiq.* XVIII 5,2.
[32] ML 23,488.
[33] HERODOTO, IX 108-113.
[34] CICERÓN, *De senectute* 12,42.
[35] PLUT., *Vit. Flaminii*; H. WINDICHS, *Zum Gastmahl des Antipas*, en *Zeitschrift der neuentestamentlichen Wissenschaft* t.18 p.73-81; WESTTEIN, I 413ss.
[36] JOSEFO, *Antiq.* XVII 1,3.

Contra el valor histórico de este pasaje evangélico se ha hecho valer la discrepancia de motivos que sobre la muerte del Bautista alegan los evangelistas y Josefo. Mientras los evangelistas alegan el adulterio incestuoso de Antipas y Herodías y «todo lo malo que había hecho» (Lc), Josefo alega un motivo político. «Herodes temía que un tal influjo (del Bautista) sobre las muchedumbres viniese a ser ocasión de una revuelta, puesto que ellos parecía que obraban en todo por su consejo; quiso más prevenir, aun con la pena de muerte, lo que de aquí pudiera seguirse que tener que arrepentirse, de venir una revuelta, creándose esta complicación» [37]. Sin embargo, un crítico tan competente como Schürer reconoce que entre el motivo político alegado por Josefo y el religioso-moral alegado por los evangelistas, «ambos datos precisamente no se excluyen» [38]. En efecto: si en el ánimo de Herodías tuvo que pesar la censura del Bautista y su misma repercusión sobre las masas, sobre Antipas hubo de pesar fundamentalmente el peligro que podía venir a su trono del influjo del Bautista sobre las turbas. Ambas perspectivas existían conjuntamente a la persona del Bautista. Si Josefo como historiador de un pueblo acusa este aspecto político, al enfoque *moral* de los evangelios le interesaba más destacar el aspecto religioso de aquel crimen, que era, además, el único motivo que podía alegarse ante el pueblo para justificar su conducta. Pero, si este aspecto más personal del adulterio parecería sospechoso, entonces, «según este criterio, sería preciso suprimir la mayor parte de las historias herodianas que relata Josefo, ya que en ellas las mujeres y sus intrigas juegan un papel tan activo» [39]. Josefo, por otra parte, no es una fuente de información exhaustiva.

«Cuando se enteraron sus discípulos (del Bautista), fueron y recogieron el cadáver y lo pusieron en un sepulcro».

Es sabido por los evangelios que el Bautista tenía discípulos (Mt 11,2.7; Lc 7,18; Jn 1,53), y entre los cuales se cita expresamente como tal a Andrés, el hermano de Pedro (Jn 1,40).

La muerte ponía fin a los temores políticos y a las venganzas personales de Herodías. Según costumbre judía, los cuerpos de los ajusticiados debían ser colocados en fosas que eran propiedad de los tribunales [40]. Pero no era éste el caso del Bautista, y la legislación romana solía conceder los cadáveres de los ajusticiados a sus familiares para su enterramiento [41]. El mismo afecto paradójico de Antipas por el Bautista justificará este favor póstumo. Tampoco Pilatos negó el cuerpo de Cristo a José de Arimatea cuando le pidió, para sepultarlo, el cuerpo muerto de Cristo.

¿Qué tardaron en saber la muerte del maestro? No se dice. Pero vinieron seguramente a Maqueronte a recoger los restos del Bautista. Y les dieron piadosa sepultura. Una tradición recogida

[37] *Antiq.* XVIII 5,2.
[38] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-Ch.* I p.437-438.
[39] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.163.
[40] A. BUCHLER, *L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrasch:* Rev. des étud. juifs (1903) 74-88.
[41] FILÓN, *In Flacc.* X 78,299; ULPIANO, *Digest.* XLVIII 24,1.

por San Jerónimo dice que sus reliquias fueron primitivamente sepultadas en Sebastie, en Samaria [42], y en donde, según Teodoreto, habrían sido arrojadas al fuego por los paganos [43].

«Después vinieron a contarlo a Jesús» (Mt).

El Bautista, según los evangelistas, muere por defender los derechos de la castidad. Por eso es considerado como mártir de esta virtud.

c) *Primera multiplicación de los panes. 14,13-21* (Mc 6,30-46; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15)

La escena de la primera multiplicación de los panes no sólo la transmiten los tres sinópticos, sino que también la recoge ampliamente, matizándose detalles que faltan en los sinópticos, el cuarto evangelio en su célebre capítulo sexto, en el que se transmite la promesa de la institución eucarística.

Dos sinópticos—Mc-Lc—vinculan esta escena a la vuelta de la misión de los apóstoles y al juicio de Herodes sobre Jesús—acaso por haberse agudizado esta fama con la misión de los apóstoles—y se vincula también, literariamente, a la muerte del Bautista, evocada oportunamente por el juicio de Antipas sobre Cristo: que fuese el Bautista resucitado. Mt, en cambio, relata esta misión de los apóstoles en un marco distinto, acaso evocado por la acción misional de Jesús en Galilea (Mt 9,35-36) y como complemento y expansión de esta actividad de apostolado. Juan, por otra parte, sólo se limita a situarlo en el marco galileo, después de la vuelta de Jesús de su viaje a Jerusalén, en el que cura al paralítico de la piscina de Betesda.

Probablemente la situación cronológica sea la que le asignan Mc-Lc.

[13] A esta noticia Jesús se alejó de allí en una barca a un lugar desierto, y, habiéndolo oído las muchedumbres, le siguieron a pie desde las ciudades. [14] Al desembarcar vio una gran muchedumbre, y se compadeció de ella, y curó a todos sus enfermos. [15] Llegada la tarde, se le acercaron los discípulos diciéndole: Despide, pues, a la muchedumbre para que vayan a las aldeas y se compren alimentos. [16] Jesús les dijo: No hay por qué se vayan; dadles vosotros de comer. [17] Pero ellos le respondieron: No tenemos aquí sino cinco panes y dos peces. [18] El les dijo: Traédmelos acá. [19] Y, mandando a la muchedumbre que se recostara sobre la hierba, tomó los cinco panes y los dos peces y, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los dio a los discípulos, y éstos a la muchedumbre. [20] Y comieron todos y se saciaron, y recogieron de los fragmentos sobrantes doce cestos llenos, [21] siendo los que habían comido unos cinco mil, sin contar las mujeres y los niños.

En la perspectiva literaria de Mt parecería que este episodio —el juicio inquietante sobre Jesús en la corte—era el motivo deci-

[42] *Epist.* 46,12; 108,13: ML 22,491.889; cf. Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.470.
[43] Schuster-Holzammer, *Hist. Bib.* ver. esp. (1936) II p.217-218.

sivo que hizo que Jesús «ante esta noticia se alejó de allí privadamente en una barca a un lugar desierto», que estaba (Lc 9,10) en territorio del tetrarca Filipo. En su territorio, Jesús y los suyos estaban al margen de la jurisdicción de Antipas, inquietado por los rumores que había sobre Jesús, y en seguro. Pero, como la muerte del Bautista sucedió mucho antes, la frase de Mt no puede tener más que el valor de una transición literaria. Sería una medida de precaución para cumplir los planes de Dios, pues aún no había llegado su hora (Jn 7,30). Sin embargo, Mc y Lc, que vinculan este milagro de la multiplicación de los panes a la muerte y juicio de Herodes sobre el Bautista, destacan otro motivo de este retirarse Jesús a un «lugar desierto». Los apóstoles vuelven de su misión apostólica por Galilea «y, gozosos, le cuentan todo lo que habían hecho» (Mc 6,30; Lc 9,10). Este encuentro entre Cristo y los apóstoles debió de tener lugar en Cafarnaúm (Jn 6,22-24). El éxito y conmoción social de los apóstoles por Galilea debió de ser de cierto volumen. Y el eco de sus triunfos se acusa en el evangelio. Mc lo acusa muy gráficamente: «pues eran muchos los que iban y venían y no tenían tiempo ni para comer» (Mc 6,31). Esto hizo a Jesús buscarles unos días de retiro y de reposo. Y «salieron en una barca privadamente (que es lo mismo que dice de solo Jesús Mt 14,13) hacia un lugar desierto», que Lc matiza además diciendo que era «una ciudad llamada Betsaida» (Lc 9,10).

Betsaida Julias había sido embellecida por el tetrarca Filipo [44], y pertenecía a su territorio de la Gaulanítide (el actual *Dejaulan*). Manifiestamente, el intento de Lc es recoger la ciudad más destacada adonde Jesús se dirigía, como punto de orientación geográfica para sus lectores étnico-cristianos, ya que Cristo iba buscando, según Mt-Mc, «un lugar desierto», que eran los alrededores de Betsaida [45], región, geográficamente, desértica, puesto que buscaba unos días de retiro y descanso para los apóstoles.

Pero en este lugar tampoco los dejan tranquilos las turbas. «Los vieron partir y se enteraron muchos» (Mc). Por eso, de «las ciudades marcharon allí a pie y llegaron antes que ellos» (Mc).

Estas multitudes de «todas las ciudades» (Mc) es muy probable que se hubiesen encontrado en Cafarnaúm como punto estratégico de las caravanas para ir a Jerusalén a la fiesta de la Pascua, «que estaba cerca» (Jn 6,4). Precisamente Cafarnaúm era uno de los centros caravaneros que se utilizaban para subir a Jerusalén por el valle del Jordán y evitar así el paso por Samaria, con las consabidas molestias con que los samaritanos recibían a los judíos peregrinos a la Ciudad Santa. Esta concentración de masas en los alrededores de Cafarnaúm, esperando las formaciones caravaneras para ir a Jerusalén, traía el recuerdo y admiración de la obra milagrosa de Cristo por toda Galilea. Y «le seguían precisamente porque veían los milagros que hacía con los enfermos» (Jn 6,2).

[44] Josefo, *Antiq.* XVIII 2,2.
[45] Sobre la localización de una o dos Betsaidas, cf. A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.338-341; Perella, *I luoghi santi* (1936) p.164-175; Holzmeister, *Venite seorsum in desertum locum et requiescite pusillum:* VD (1942) 161-165.

De Cafarnaúm a los alrededores de Betsaida hay a pie 10 kilómetros. Las turbas hicieron rápidamente el viaje a pie. El detalle que consigna Mc es muy verosímil: «llegaron antes que ellos». La prisa de las turbas y un retraso de la barca, debido a cualquier circunstancia, v.gr., viento en contra, explica bien este detalle que supone, por otra parte, Mt, puesto que al desembarcar vio una turba numerosa.

El, que buscaba reposo para los suyos, a la vista de las turbas numerosas (Mt-Mc), las recibió. «Sintió compasión por ellas, porque andaban como ovejas sin pastor» (Mc). Estaban desorientadas por los fariseos de la verdadera doctrina del reino, de la cual era el verdadero Pastor. Y, aunque buscando milagros, lo dejaban todo por seguirle. El mismo tendrá que proveer para darles de comer. Esto indica bien el ansia de las turbas. «Por eso se puso a enseñarles muchas cosas» sobre «el reino de Dios» (Lc). Y además «curó a sus enfermos». Era la misión de Cristo, Mesías-Pastor (Ez 24,23), ante las gentes que andaban desorientadas, por el fariseímo, en frase bíblica «como ovejas sin pastor». Por eso Cristo les «enseñó» entonces muchas cosas sobre el reino.

Qué tiempo emplease Cristo en esta predicación y en esta obra benéfica, no se dice. Pero debió de ser larga. Pues había «avanzado mucho la hora». La expresión con que lo traduce Lc: «Comenzaba a declinar el día», que parecería señalar el momento preciso de la hora, posiblemente no es más que la traducción material de un modismo aramaico *(natah hayyôm)*. Tal es el substrato que le da a esta frase Delitzsch en su N.T. hebreo, y que no significa sino que la hora es avanzada (Lc 24,29). Pero no indica esto, ni aun traduciéndose la expresión de Lc, porque «comenzaba a declinar el día», que estaba ya próxima la puesta del sol. El judío llama «declinar el día» a todo el espacio que va desde el mediodía hasta la puesta del sol [46]. No obstante, la expresión puede, en otro contexto, referirse a las horas finales del día (Jer 6,4). El decir que era ya «avanzada la hora», debe de referirse a las horas de comer o para la hora de comer. Estando en la primavera, pues «estaba cerca la Pascua» (Jn 6,4), lo que se deduce por el detalle que pone Mc de estar allí «la hierba verde», se estaba muy cerca del equinoccio, época en que el sol se pone allí sobre las seis, y es bien conocido cómo en Oriente el crepúsculo es rapidísimo. Teniendo en cuenta esta observación del evangelista y el tiempo que necesitarían las turbas para poder ir a proveerse, acaso se pudiese indicar que fuese sobre las cuatro de la tarde.

Esto es lo que hace a los apóstoles decir al Maestro que despida a las gentes, pues siendo el lugar desierto y la hora avanzada, sólo así podrán proveerse de víveres, yendo a «los campos y a las aldeas circunvecinas» (Mc).

La expresión «campos» que Mc y Lc usan, son llamados así frecuentemente en el A.T. y en los LXX los pequeños villorrios en oposición a las ciudades (Mc 5,14; 6,56).

[46] Jue 19,9; JOSEFO, *Antiq.* V 2,8.

Así, despedidas a tiempo aquellas gentes, no sólo podrían proveerse de víveres, sino incluso encontrar albergue, como dice Lc.

Era el momento esperado por Jesús para mostrar su misericordia y su poder con el gran milagro. «No hace falta que se marchen —les dice—; dadles vosotros de comer». Mientras los sinópticos probablemente sólo transmiten esto «quoad sensum», Juan matiza este punto. Es en su comentario donde se estudia esto.

A esto les pregunta: «¿Cuántos panes tenéis? Id a ver» (Mc), y después de verlo, dícenle: «Cinco (panes) y dos peces». Esta respuesta, atribuida globalmente a los discípulos por Mt-Mc, es puesta por Juan en boca de «Andrés, hermano de Pedro». Se debió de preguntar a los más próximos si tenían alguna provisión, y se dio con «un muchacho que tenía cinco panes de *cebada* y dos peces». El pan de cebada era propio de la gente pobre. Debía de ser uno de esos pequeños comerciantes que se juntan a las turbas para hacer con ellas su pequeño negocio.

Pero el mismo Andrés (Jn), después de referir esto a Jesús, ve lo imposible de aquel remedio: «Pero ¿qué es esto para tantos?» (Jn 6,9). Mas Jesús—aquélla era su hora—da orden de traérselo y de que las gentes se sentasen sobre la mucha hierba (Jn 6,10) verde (Mc) que allí había. Esta es una buena indicación cronológica. La Pascua estaba cercana y la primavera había llegado. «Estas condiciones no se realizan en la ribera del lago más que desde la mitad de marzo a la mitad de abril» [47].

Recibidas las órdenes, los apóstoles van avisando a las diversas agrupaciones de aquella gran masa, conforme a las órdenes de Cristo, para que se sentasen en la hierba por grupos de 50 y 100 personas. La forma con que expresa Mc estos grupos es notable: Mc pone *prasiai prasiai*, que son los diversos cuadros de plantaciones de un huerto [48], los arriates de un jardín. Evoca todo un cuadro pintoresco de colores y turbantes orientales destacándose sobre aquel marco de la «hierba verde». Estas agrupaciones, si permitían una distribución más ordenada de la comida, era, por otra parte, una buena base de recuento. Pero los cinco mil que comieron de aquel pan, «sin contar las mujeres y niños», es, a su vez, un índice de que, en aquella milagrosa refección, los hombres y las mujeres se agruparon para comer, conforme a las costumbres orientales, separadamente.

Una vez agrupados, Jesús «tomó los cinco panes y los dos peces». Y tuvo la siguiente actitud: «Levantó sus ojos al cielo» (Mt-Mc-Lc). Jn, en cambio, omite este detalle. Se comprende fácilmente el ardor y la emoción de esta mirada a los cielos, a su Padre, que está en los cielos. Era gesto ordinario en la oración de Cristo (Jn 11,41.42; 17,1). En cambio, no era lo usual en las costumbres rabínicas. Rabí Ismael bar José (sobre 180) decía: «La regla es que el que ora ha de tener los ojos bajos y el corazón elevado al cielo» [49].

[47] PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.381 n.1.
[48] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1113.
[49] STRACK-B., *Kommentar*... II p.246.

«Los bendijo». La expresión que por «bendecir» ponen los tres sinópticos es *eulógesen*, propiamente bendecir. Sin embargo, Juan en este mismo lugar pone la forma griega *eujaristésas*, que etimológicamente significa «dar gracias». En cambio, en la segunda multiplicación de los panes, Mt (15,36) y Mc (8,6) ponen «dando gracias». Pudiera pensarse que Jesús realizó las dos cosas: dio gracias y luego bendijo; o que su bendición la realizaba en forma de acción de gracias. Sin embargo, esta permutación de términos en acciones equivalentes hace ver que estas expresiones son, más que matices de acciones distintas, expresiones sinónimas, en la *Koiné*, de una misma realidad.

La costumbre rabínica había establecido—preceptuado—que no se comiese o bebiese nada sin bendecirlo. Quebrantar esto era equiparado «al pecado de infidelidad» [50]. Había fórmulas para toda clase de bendiciones, que solían comenzar: «Alabado seáis, Yahvé, nuestro Dios, rey del mundo» [51].

El mismo «los partió» (Mt-Mc-Lc). Era la evocación del *paterfamilias* en la cena pascual, y era afirmar el dominio suyo en el milagro que iba a realizarse. El milagro, ¿se realizó multiplicándose el pan en las manos de Cristo o se multiplicaba en las manos de los apóstoles al distribuirlo? No sería fácil saberlo.

Lo esquemático del relato no permite precisiones. Pero en cualquier caso tenía que haber impresionado a los apóstoles aquella multiplicación de cinco panes en el mismo «fieri» de su multiplicación, sea al recibirlo incansablemente de manos de Cristo, sea al distribuirlo indeficientemente ellos.

El milagro fue no sólo abundante para que pudieran comer los cinco mil hombres, y las mujeres y los niños que les acompañaban —turba esta que acaso pudiera suponerse en otras cinco mil personas—, sino que, impresionados los apóstoles por ello, resaltarán dos cosas: que todos (hombres y mujeres) comieron hasta *hartarse (ejortásthesan)*, y también que Cristo, para dar una lección más del control del milagro y de delicadeza para la economía divina, mandó a los apóstoles a recoger los restos—«que no se desperdicie nada»—(Jn 6,12). Era uso también de los judíos recoger, después de las comidas, los trozos de comida caídos a tierra [52]. Y se recogieron «doce canastos» de los trozos que sobraron de los panes y de los peces. El *Kóphinos* es un cesto de los que usan las gentes rústicas, como los que usan los labradores y albañiles [53]. Estaban hechos de pequeñas ramas de sauce [54]. Su capacidad puede ser diversa. Este tipo de espuertas era bagaje ordinario de los judíos en sus viajes. Juvenal decía de ellos que su ajuar eran el «cófino» y el heno [55]. Y, por su uso habitual, Marcial llama a los judíos «cistíferos» [56]. Nada más natural que algunas personas cargasen con algunas provisiones para el camino, llevadas en los clásicos «cófinos».

Lo que sobró fue una cantidad incomparablemente mayor que lo que sirvió de materia para el milagro.

La redacción literaria del «rito» de Cristo debe de estar en función del rito litúrgico de la institución eucarística.

Este milagro de Cristo tenía un sentido marcadamente mesiánico. La obra de Cristo va evocando, al superarla, la vieja historia profética de Israel. Se leía de Moisés en los días de la peregrinación por el desierto: «¿Dónde tengo yo carne para alimentar a todo este pueblo? ¿Por qué me llora a mí, clamando: Danos carne que comer? Yo no puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado» (Núm 11,13.14). Sólo a su invocación se concede el maná.

Los contrastes se evocan y se acusan. La escena es también en «un lugar desierto». Precisamente por esta época se proclamaban varios mesías y los empujaban al «desierto», evocando la renovación mesiánica y procediendo como en los días mosaicos del desierto. Josefo contará el caso de varios seudomesías convocando a sus turbas fanatizadas en el desierto: «Individuos con máscara de inspiración divina, empujaban la turba a un delirio furioso y la arrastraban *al desierto*, donde, según ellos decían, Dios debía *mostrarles las señales* de la próxima libertad». Y luego describe casos concretos de estos seudomesías y de su fin desastrado [57].

Si el «desierto» era el suelo evocador del primer libertador del pueblo—Moisés—, también en aquel ambiente de expectación mesiánica estaba, en evocación con los prodigios del primer libertador, que el segundo, el Mesías, realizaría toda suerte de prodigios, y, concretamente en los días mesiánicos, se esperaba una lluvia perpetua de maná [58].

Este era el ambiente palestino en aquellos días, y esta reacción mesiánica ante el milagro—milagros—de Cristo fue la actitud de aquellas turbas.

Mt y Mc sólo consignan, a continuación de la multiplicación de los panes, que Jesús «obliga a sus discípulos a embarcarse y a ir delante de El... hacia Betsaida, mientras El despachaba al pueblo» (Mc). Pero la razón mesiánica de esta premura por separar a los apóstoles del pueblo y despachar y disolver a las turbas la da Juan. Al ver aquellos hombres «el milagro que hizo», se decían: «Este es verdaderamente el Profeta que ha de venir al mundo». Y añade el evangelista que Jesús «supo», probablemente por lo que veía y oía, que «iban a venir para cogerle» y llevarle a su frente, en una gran manifestación, a Jerusalén, «para proclamarle *rey*» (Jn 6,14.15). Era el Mesías-Rey que se esperaba [59]. Ya Natanael, la primera vez que ve a Jesús, le dice, admirado por su penetración: «Tú eres el Rey de Israel» (Jn 1,42). La Pascua «estaba cercana»; las caravanas se disponían a ir a Jerusalén; la proclamación del Mesías en ningún

[50] STRACK-B., *Kommentar*... I p.685.
[51] *Talmud:* Berachoth 44a.
[52] WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1878) p.520.
[53] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.732.
[54] EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesu the Messiah* (1901) I p.648.
[55] «*Quorum cophinus foenumque suppellex*» (*Sat.* III 55).
[56] *Epigr.* V 17.

[57] JOSEFO, BI II 13,4-5.
[58] STRACK-B., *Kommentar*... II p.481; *Patr. syr.* II col.1117.
[59] SAN JUSTINO, *Diálogo* 32 y 68; cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*... (1909) p.228-235.

marco mejor podía hacerse que entrando triunfalmente en Jerusalén y proclamándolo como tal en el templo. En los escritos rabínicos se lee: «Nuestros maestros han enseñado: Cuando el rey, el Mesías, se manifestará, vendrá y se instalará en el techo del santuario» [60].

Pero esto era el mesianismo nacionalista y político de las turbas. Cristo no podía aceptarlo. El milagro no debía ser utilizado para este *levantamiento*. Y, por eso, Jesús separa a los apóstoles de las turbas, «forzándoles» a marchar, para que no se dejasen contagiar de aquel entusiasmo revolucionario; luego, El mismo despidió, «disolvió» a la turba; y, por último, «cuando despidió a la gente», El mismo «subió al monte» del que había bajado (Jn 6,3) con sus discípulos para hacer la multiplicación de los panes en aquella región desértica, y subió de nuevo «para hacer oración» (Mt-Mc). Una vez más se recoge en el Evangelio la oración de Cristo, como impetración o como acción de gracias; El, que era el templo de Dios [61], tenía un culto constante.

Si Mt-Mc no consignan explícitamente esta expectación mesiánica que hubo con motivo de la multiplicación de los panes, y que Jn tan abiertamente resalta, puede ser debido a que quedaba ya *sugerido* por esta marcha *forzada* de los apóstoles.

De una manera sencilla, sin retoques ni procedimientos aparatosos para resaltarlo, se cuenta uno de los milagros más prodigiosos de Cristo. Los detalles, los testigos, son terminantes. Las teorías racionalistas sobre esto se han desbaratado unas a otras. Si se admite la historia evangélica, científicamente hay que admitir el milagro [62].

Este milagro tenía un valor típico-eucarístico. Jn lo destacará con su agudo sentido del «simbolismo» que aparece en el cuarto evangelio. Pues se está «cerca de la Pascua», que será la anterior a la institución de la Eucaristía. «Aunque aún no sea la Eucaristía, este pan milagroso es evidentemente su figura y preparación, como lo han pensado los Padres y también los mismos evangelistas. Tal se ve al comparar los términos que describen esta distribución solemne con los de la cena (Mt 26,26), y Jn, c.6, que une a este milagro el discurso sobre el Pan de vida» [63].

[60] STRACK-B., *Kommentar...* I p.641.
[61] S. TH., *In evang. S. Matth. comm.* c.2 lect.3,2.
[62] Cf. L. FUNCK, *I miracoli del Signore* (1914) I p.478-492; Teoría de Bultmann: *Joh.-evang.* (1941) h.l.; sobre ciertas semejanzas judías, cf. STRACK-B., *Kommentar...* p.687; sobre semejanzas étnicas, cf. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung* p.227.
[63] BENOIT, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 n.f; FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.494-496.

d) *Jesús camina sobre las aguas. 14,22-33* (Mc 6,45-52; Jn 6,16-21)

Este episodio de la deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas sólo lo omite Lc. Se explica por su tendencia a abreviar todo el final del ministerio de Cristo en Galilea. Mt es el que da la escena más completa. Mc y Jn omiten en ella el caminar de Pedro sobre las aguas. Pero se explica bien en ambos. Mc refleja en él la omisión de este episodio que Pedro haría. Jn buscó, en la estructura «simbólica» de su evangelio, al narrar hechos históricos, destacar su valor pedagógico-apologético en orden a la Eucaristía, cuya promesa relata a continuación. Le interesa sólo destacar la figura milagrosa de Cristo en orden a la posibilidad del *milagro* eucarístico.

22 Luego mandó a los discípulos subir en la barca y precederle a la otra orilla, mientras El despedía a la muchedumbre. 23 Una vez que la despidió, subió a un monte apartado para orar. Llegada la noche, estaba allí solo. 24 La barca estaba ya en medio del mar, agitada por las olas, pues el viento le era contrario. 25 En la cuarta vigilia de la noche vino a ellos andando sobre el mar. 26 En viéndole ellos andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un fantasma. Y de miedo comenzaron a gritar. 27 Pero al instante les habló, diciendo: Tened confianza, soy yo; no temáis. 28 Tomando Pedro la palabra, dijo: Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas. 29 El dijo: Ven. Bajando de la barca, anduvo Pedro sobre las aguas y vino hacia Jesús. 30 Pero viendo el viento fuerte, temió, y, comenzando a hundirse, gritó: Señor, sálvame. 31 Al instante Jesús le tendió la mano y le cogió, diciéndole: Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado? 32 Y en subiendo a la barca se calmó el viento. 33 Los que en ella estaban se postraron ante El, diciendo: Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios.

Jesús «forzó» a sus apóstoles a separarse de las turbas y a embarcarse. Era esto deshacer de un golpe toda aquella incipiente revolución seudomesiánica.

Para distanciarlos bien de aquel ambiente excitado, les hace ir al mar, navegar, «ir delante de El a la otra orilla» [64], que es «hacia Betsaida», según Mc, o «hacia Cafarnaúm», según Jn. Se proponen diversas soluciones [65]. Pero en Mt no hay problema topográfico [66]. Las divergencias en los otros evangelistas, como las precisiones de Mt, acaso puedan explicarse por citas redaccionales un poco convencionales en orden a orientar a los diversos lectores a los que se destinan estos evangelios, por ser conocedores éstos mejor del punto de referencia que se les hace. Otros apelan a otras soluciones más o menos viables [67].

[64] FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.391-393; A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.338-341; LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p.172; *Evan. s. St. Jean* (1927) p.168; VAGANAY, *Essai de critique textuelle:* Rev. Bib. (1940) 5-32.
[65] Sobre el problema de divergencia topográfica entre Mc-Jn, cf. comentario en los lugares respectivos.
[66] BENOIT, *L'Évangile s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 n.b y p.96 n.a.
[67] SIMÓN-DORADO, *Praelectiones bibl. N.T.* (1947) p.642.

«Ya tarde», los apóstoles embarcaron. La barca se había alejado muchos estadios de la costa. El estadio era una medida griega de longitud equivalente a 185 metros. Ya era de noche (Jn), cuando Jesús veía que estaban luchando por avanzar. Esta visión de Cristo es natural. A la claridad que había en la noche, y con la Pascua cercana, acaso se estuviese en el cuarto creciente de la luna, podía, desde el montículo en que estaba, que dominaba sobre el mar, divisarlos. Esta brega en su navegación era debida a que «se levantó un gran viento» que además les «era contrario» (Mt-Mc), y «el mar tenía gran oleaje» (Jn). La depresión de la cuenca del Jordán en 200 metros bajo el nivel del Mediterráneo fácilmente trae estas marejadas y tormentas.

Estando en esta situación de brega y de remo y habiendo «avanzado unos 25 ó 30 estadios», Jesús vino a ellos «caminando sobre el mar» cuando era «hacia (Mc) la cuarta vigilia de la noche».

El lago tenía en su dirección este-oeste unos 11 kilómetros y medio. La travesía del mismo en esta dirección y con tiempo bueno se puede hacer en dos o tres horas. Pero los apóstoles, a causa de la borrasca y del «viento contrario», sólo habían podido avanzar 25 ó 30 estadios, que son unos cuatro o cinco kilómetros y medio. Esto indica bien la fuerza del viento y el estado del mar.

Cuando Jesús vino a ellos era sobre «la cuarta vigilia de la noche». En la época de Cristo, los judíos habían aceptado la división romana de la noche en cuatro vigilias, aunque los antiguos judíos sólo conocían tres. Comenzaban a la puesta del sol—seis de la tarde—, nueve de la noche, media noche y tres de la mañana. Este última se la llamaba «mañana» y se extendía hasta el orto [68].

Fue en esta cuarta «vigilia de la noche» cuando vieron a Jesús «caminando sobre el mar» y que, además, «venía hacia ellos» (Mc) y «se aproximaba a la barca» (Jn), pero «hizo ademán de pasar de largo». ¿Cómo pensar que una figura humana caminase sobre el mar flexible y alborotado con el dominio y seguridad del que va por tierra firme? Nada tenía de extraño que, por el miedo, todos, puesto que «todos le vieron y se asustaron» (Mc), gritasen, creyendo que aquélla era la aparición de un fantasma. Los apóstoles se muestran fáciles a estas creencias (Lc 24,37; Act 12,15) en las apariciones de Cristo; no son espíritus crédulos ni sugestivos a creaciones alucinantes sobre Cristo. La creencia popular era rica en estas historias [69]. Por otra parte, tales apariciones eran consideradas en la creencia popular como cosas de mal agüero (Sab 17,4.14).

Pero, al ver el temor producido, Jesús les tranquiliza, declarándose quién es. El cambio fue rotundo. Al temor y zozobra de aquellas gentes aún primitivas sigue la paz y el ánimo. Pedro, impetuoso, interviene. Literalmente se lee de Pedro que «respondió» (*'apokrithéis)*, que corresponde al hebreo *'anah* y que lo mismo significa «responder» que «tomar la palabra, hablar» [70]. Pedro se dirige a

[68] STRACK-B., *Kommentar...* I p.688-691.
[69] STRACK-B., *Kommentar...* I p.691, donde se recogen muchas de estas leyendas.
[70] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.153.

Cristo para pedirle, como una garantía de su realidad, que, «si eres tú», entonces «hazme venir a ti sobre las aguas». Es notable esta transformación, pero es el carácter de Pedro. Al miedo sigue la confianza; al temor de un maligno fantasma sigue la confianza en su Maestro. No es lo espectacular de ir sobre las aguas lo que pide; lo que ruega con amor y como garantía es «ir a ti». ¿Por qué no aguardar a ir con todos en la barca? ¿Por qué aquel ímpetu suyo? ¡Pedro! Es el Pedro de siempre. El del ímpetu, el del amor y el de la flaqueza.

Y bajó de la barca, acaso con algún tanto de precaución todavía, y sintió que el mar era suelo y que no se hundía. Caminó algún tiempo, pero, al ver que la violencia del viento no cedía, tuvo miedo. Y entonces, comenzando a hundirse—milagro hecho a Pedro, pero vinculado a su confianza en Cristo—, gritó despavorido sin duda: « ¡Señor, sálvame!» Se figura uno a Pedro medio hundiéndose, levantando, con su voz, sus brazos al Maestro, y con gestos y voz pidiendo auxilio. Y Jesús, al punto, con rapidez y decisión, extendió su mano, lo cogió y le dice: «Poca fe *[oligópiste]*, ¿por qué dudaste?» El hundimiento de Pedro estaba vinculado a su desconfianza. «Permitió también el Señor que Pedro se sumergiese, porque sería pastor. Quiso, por eso, mostrarle la fuerza y la debilidad» [71]. Miraba a la formación de aquel hombre fiel e impetuoso, que debía regir su Iglesia, para que no confiase en sí, sino en la virtud de lo alto. La «piedra» que en él había era roca sobrenatural.

Jn, atento a otra perspectiva en su evangelio, deja incompleto el fin de esta escena: «Querían meterlo en la barca». No destaca más que conatos de los apóstoles por traerle hacia ellos. Pues la interpretación de algunos, que dan a esta expresión el valor de «recibirlo espontáneamente», es menos probable. Mt dice abiertamente que «subieron a la barca» Cristo y Pedro. Y nota Mt, con asombro, que, «cuando subieron a la barca, cesó el viento».

¿Es simple coincidencia esta simultaneidad entre subir Cristo a la barca y cesar el viento, o es un nuevo milagro de El? Aunque las dos posiciones son posibles, parece que en la perspectiva de los evangelistas se incluye esto como una nueva prueba del poder de Cristo (Mt 13,27; Mc 4,41; Lc 8,25).

Pero Jn añade un nuevo detalle complementario que sirve de interpretación a esto: después que subió a la barca, «al punto *(eutéos)* la barca arribó a la tierra a que se dirigían». ¿Se trata de un nuevo milagro? Cabía pensar que, al cesar el viento, se facilitó la labor de remar y que, estando cerca del punto donde se dirigían, llegaron en seguida. La forma *euthéos*, «en seguida», no tiene un valor inflexible ni es por necesidad equivalente a inmediatamente [72]. Así lo sostienen algunos autores [73]. Esto, si se interpreta de una proximidad de Betsaida, situada en la costa oriental, acaso fuera posible. Pero si se pone en la ribera occidental, como la escena

[71] S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.14 h.l.
[72] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.530.
[73] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.361.

pasa en la «cuarta vigilia de la noche», y como hasta este momento sólo habían podido remar unos «veinticinco o treinta estadios» (Jn), que son unos cuatro o cinco kilómetros y medio, hasta la ribera opuesta faltaban aún unos seis kilómetros por recorrer. En esta hipótesis manifiestamente se supone el milagro.

Todo esto causó una impresión muy profunda en los apóstoles. Mc abiertamente lo declara: «Interiormente estaban muy asombrados». La razón de ello es—dice—que «no habían entendido lo de los panes, sino que su entendimiento estaba embotado». El «corazón» es en la psicología judía antigua sede del conocimiento.

El valor de esta frase no es el que no se hubiesen dado cuenta de la multiplicación de los panes, puesto que reconocieron que no había más que cinco panes y dos peces, y que, sin que tuviesen doscientos denarios, no podían comprar pan para dar de comer a cinco mil hombres, más las mujeres y los niños; milagro que constataron después al recoger doce canastas de sobras. El pensamiento es que los apóstoles no habían sacado las consecuencias que aquel milagro entrañaba sobre la persona de Jesús.

Por eso, al terminar este día histórico, Mt dice que «los que estaban en la barca», pero seguramente al bajar a tierra, y ante el milagro de cesar el viento y llegar súbitamente a tierra, «se prosternan delante de El...» El término griego que se usa *(proskynesan)* no indica, de suyo, un acto de adoración, sino simplemente un acto de reconocimiento y de inferioridad. Es una de las formas usuales de mostrar respeto ante los superiores: reyes o jerarquías. Su traducción es «prosternarse». Y, «prosternados» delante de Cristo, dijeron: «Verdaderamente eres Hijo de Dios». ¿Cuál es el sentido de esta expresión? Todos admiten, como mínimo, que es la confesión de la mesianidad de Jesús. Los poderes con que aparecía dotado y la multiplicación de los panes en el desierto, que evoca la escena de Moisés, y que era esperado que el Mesías trajese una nueva lluvia de maná, lo mismo que el querer proclamarlo rey de las turbas (Jn 6,14.15), manifiestamente exige, en esta expresión, la proclamación de la mesianidad de Cristo. Pero ¿no podrá ser índice también de su divinidad?

En absoluto, el término «Hijo de Dios» no parece sea sinónimo de Mesías [74]. Por otra parte, aunque aquí aparece el término sin artículo, no sería obstáculo filológico ni al mesianismo ni a la divinidad, como se ve en otros pasajes evangélicos. En algunos pasajes significa la filiación divina [75].

Si esta frase aquí es primitiva, no habría inconveniente en que expresase la divinidad. Pues ya en otros contextos anteriores de Mt—contexto literario—, pero que responden cronológicamente a momentos anteriores a éste, Cristo había proclamado ante ellos su divinidad (Mt 11,27; 12,6.8). No sería, pues, improbable el que los apóstoles, aun con una comprensión más o menos velada de la misma, y fuertemente impresionados ante este milagro, más espectacular que la multiplicación de los panes—que los orientaba al mesianismo revolucionario, como precisa Jn—, se prestaba a que sacasen conclusiones má profundas. Dios aparecía como dueño que «camina sobre las crestas del mar» (Job 9,8). Y en el ambiente en que se movían, caminar sobre algo, v.gr., sobre un país, era dominarlo, ser dueño del mismo. Y aquí, tener dominio sobre el mar era dominarlo, ser dueño de él [76].

Pero, como en Jn, los apóstoles llaman a Cristo, después de la multiplicación de los panes, «el Santo de Dios» (Jn 6,69), hace pensar esto que la expresión de Mt aquí pueda ser una *interpretación* posterior del Mtg, pero con el sentido de proclamación de la divinidad. Como lo era la fe de la Iglesia y el sentido en que habían de interpretarlo los lectores a quienes iba destinado.

[74] LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.322.
[75] Decretum *Lamentabili:* EB n.214.

e) *Jesús hace curaciones en la región de Genesaret. 14,34-36* (Mc 6,53-56)

El fin de este viaje de Cristo con sus apóstoles se termina describiendo su llegada, los efectos de expectación en las turbas y las curaciones milagrosas por parte de Cristo. Mt y Mc, que son los que recogen este episodio, los describen en tonos completamente genéricos. Es una impresión de la obra de Cristo en las multitudes, y que, de vez en cuando, con pinceladas de este tipo, sugieren otra obra de Cristo, que no se paran a describir.

[34] Terminada la travesía, vinieron a la región de Genesaret, [35] y, reconociéndole los hombres de aquel lugar, esparcieron la noticia por toda la comarca y le presentaron todos los enfermos, [36] y le suplicaban que les dejase tocar siquiera la orla de su vestido, y todos los que le tocaban quedaban sanos.

El desembarco se hace en Genesaret. Generalmente se admite que se refiere a la región galilea así llamada, extensión hoy denominada el-Guweir, «el pequeño Gor», y que ocupa una franja de terreno sobre la ribera occidental del lago en una extensión de cinco kilómetros de ancho y dos de largo, entre Megdel y Tell el-'Oreimé [77]. Era una región de gran fertilidad y poblada toda ella de innumerables villas y pueblecillos. Josefo hace de esta región una descripción excepcional, y llamándola verdaderamente un «paraíso» [78]. Algunos autores, en cambio, piensan se pueda tratar de una localidad o villa situada en esta región.

Jesús no viene a Genesaret para predicar, sino como lugar puente que le permitiese pasar inadvertido, como se ve por la «revolución» mesiánica que abortó, y que le permitiera ir a Cafarnaúm, donde pronunciará el discurso sobre el «Pan de vida».

Pero pronto (Mc) fue reconocido. Y la noticia de su venida se divulgó «por las gentes del lugar, que lo reconocieron y dieron la

[76] *Odas de Salomón* c.39; Sal 107.
[77] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1933) I p.93.
[78] *De bello iudaico* III 10,8.

noticia a todos los alrededores» (Mt), y se divulgó con rapidez en aquellos pueblos que habían sido testigos de curaciones. Esto hizo venir a gentes de «toda aquella región», que sin duda no se limita a la sola franja de Genesaret, sino a los pueblos de toda aquella comarca. Jesús no residió aquel tiempo que estuvo por allí, y que debió de ser de breves días (Jn 6,22-25), en un solo punto. Pues las gentes le traían toda clase de enfermos «a donde creían que estaba» (Mc v.55-56). Era en su ruta hacia Cafarnaúm.

Y dondequiera que «entraba», a lo largo de esta ruta, en las «aldeas», en las «villas» o «caseríos», le traían los enfermos para curarlos. Y para que no le pasasen inadvertidos, se los ponían en «las plazas». La frase es general, y se ha de entender valorada la expresión en lo que la «plaza» podía significar en cada lugar. Generalmente *agorá* significa un lugar público y espacioso [79]. Este es el que convenía, sobre todo, en las pequeñas alquerías.

Y le suplicaban tocar «solamente la *orla* de su manto» (Mt-Mc). La orla, llamada en hebreo *tsitsit*, del manto, eran unos flecos en los ángulos del mismo que llevaban un cordón violeta en el fleco de cada ángulo. Era prescripción mosaica, y significaba, al verlos, el recuerdo que debían tener siempre de Yahvé (Núm 15,38-39). La meticulosidad rabínica también había regulado esto de una manera pintoresca [80]. Esta súplica de los enfermos, ¿está acaso influenciada por el anterior prodigio de la hemorroísa, que curó al tocarle «la orla de su vestido?» (Mt 9,20) [81].

El resultado de aquellas multitudes que globalmente se describen trayendo a sus enfermos, es igualmente descrito de un modo genérico: «todos los que le tocaron quedaron sanos». La descripción global trae la enseñanza universalmente benéfica de la obra de Cristo y la fuerte impresión que causaba. Era un «mesianismo» que iba en un fuerte *crescendo*.

CAPITULO 15

Mt terminó su c.14 dejando a Jesús en la región de Genesaret. Iba camino de Cafarnaúm (Jn 6,16-24), donde pronuncia su discurso sobre el «Pan de vida» (Jn 6,25-59). Pero, en el evangelio de Mt, Jesús aún estará algún tiempo en Galilea. Hasta el c.19 no irá definitivamente a Judea. Es en Galilea donde van a suceder una serie de escenas. Entre éstas está una disputa contra las insidias de los fariseos. Mc registró en este tiempo otras (Mc 8,10-13).

Este capítulo de San Mateo se divide en cuatro partes: *a)* disputa con los fariseos y enseñanzas sobre la verdadera pureza (v.1-20); *b)* curación de la hija de una mujer cananea (v.21-28); *c)* diversas curaciones cerca del mar de Galilea (v.29-31); *d)* segunda multiplicación de los panes (v.32-39).

[79] Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.18; Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.20.
[80] Bonsirven, *Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens* (1955) p.731 «franges».
[81] Jenkins, *Markan Doblet* (1942); Renié, *Une antilogie évangélique*: Biblica (1955) 23-226.

[1] Entonces se acercaron a Jesús fariseos y escribas venidos de Jerusalén, diciendo: [2] ¿Por qué tus discípulos traspasan la tradición de los ancianos, pues no se lavan las manos cuando comen? [3] El respondió y les dijo: ¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones? [4] Pues Dios dijo: Honra a tu padre y a tu madre, y quien maldijere a su padre o a su madre, sea muerto. [5] Pero vosotros decís: Si alguno dijere a su padre o a su madre: «Cuanto de mí pudiere aprovecharte, sea ofrenda», [6] ése no tiene que honrar a su padre; y habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición. [7] ¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: [8] «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; [9] en vano me rinden culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos».

[10] Y llamando a sí a la muchedumbre, les dijo: Oíd y entended: [11] No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; pero lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro. [12] Entonces se le acercaron los discípulos y dijeron: ¿Sabes que los fariseos al oírte se han escandalizado? [13] Respondióles y dijo: Toda planta que no ha plantado mi Padre celestial será arrancada. [14] Dejadlos; son guías ciegos; si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya. [15] Tomando Pedro la palabra, le dijo: Explícanos esa parábola. [16] Dijo El: ¿Tampoco vosotros entendéis? [17] ¿No comprendéis que lo que entra por la boca va al vientre y acaba en el seceso? [18] Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. [19] Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. [20] Esto es lo que hace impuro al hombre; pero comer sin lavarse las manos, eso no hace impuro al hombre.

a) *Disputa con los fariseos y enseñanzas sobre la verdadera pureza. 15,1-20* (Mc 7,1-23)

La escena es en Galilea. Jesús en esta época, después del discurso del «Pan de vida», anda por Galilea, pues no quiere subir aún a Judea, «porque los judíos querían matarle» (Jn 7,1). Ya la fama y doctrina estaba extendida demasiado, y ya había tenido diversas disputas con los fariseos.

En este ambiente mortalmente hostil se valora bien la nueva insidia que se le hace. Solamente la recogen Mt y Mc, que completa pormenores. El lugar donde se realiza esta disputa no se dice. Sea en la región de Genesaret, si esta escena hay que localizarla antes de la llegada a Cafarnaúm, que Jn relata en el c.6; sea en Cafarnaúm o sus alrededores.

Un grupo de fariseos y escribas venidos de Jerusalén rodea a Jesús. Este grupo, tanto por su venida en equipo cuanto por sus preguntas insidiosas, después que se había acordado matarle (Mt 12, 14), se ve que es un grupo de espionaje e insidioso en su obra de perder a Cristo. Es una representación más o menos oficiosa, probablemente, del sanedrín de Jerusalén.

Jesús estaba rodeado de una muchedumbre (Mc 7,14), que a la llegada de estos representantes del sanedrín, posiblemente precedidos de sus criados, se apartó de ellos respetuosamente.

No atreviéndose a atacar a Jesús de frente por temor a las turbas, hacen la acusación directamente a los discípulos, pero viéndose bien cómo, insidiosamente, se la quería así hacer recaer sobre El. Mc pone la frase técnica judía «manos comunes» (v.2.5), que luego explica en gracia de sus lectores étnicos: esto es, sin purificar las manos (v.2). «Manos comunes» es equivalente al calificativo rabínico *khol* y significa profano, impuro (Act 10,14-28; 11,8; Rom 14, 14; Heb 10,29) [1].

El problema que le plantean es por qué sus discípulos no se lavan las manos al comer, pues con ello «quebrantan la tradición de los ancianos». Mc, atento a sus lectores de la gentilidad, explica un poco esto; pues «los fariseos y todos los judíos, cuando vienen de la plaza, no comen sin purificarse, y tienen otras muchas cosas que observan por tradición: la ablución de los vasos, de las ollas y vasijas de cobre». Y algunos códices, aunque no se tienen por lectura crítica [2], añaden también los «lechos», que aquí probablemente se refiere a los divanes para comer.

La tradición era para los judíos algo de una gravedad y de una autoridad excepcionales [3]. Junto con la Ley, se suponía que Dios había comunicado a Moisés una «Ley oral», que se transmitía siempre por una cadena ininterrumpida de testigos. Basado en esto venían también las interpretaciones jurídicas de la Ley, dadas por diversos rabinos. Y, aunque no siempre eran deducciones del texto sagrado, sino que se las incluía en la cadena de la tradición para dar valor a ciertos usos, sin embargo, el argumento de los rabinos se consideraba no sólo como interpretación auténtica de la Ley, sino que Dios aprobaba todas estas decisiones. La «Ley oral» era un dogma del judaísmo. Se suponía que esta Ley oral se dio para mejor mantener la escrita. Pero las prescripciones rabínicas a este propósito llegaron incluso a desvirtuar el mismo sentido de la Ley. La estima por la Ley oral llegará hasta tal punto, que se dirá de ella por algunos rabinos que las palabras de los rabinos y de los escribas son superiores a las de la misma Ley—*Torâh*—y más amadas de Dios [4]. Violar sus prescripciones es más grave que violar la *Torâh*. No obstante, para esto necesitaban estar respaldadas estas tradiciones por una larga cadena de rabinos [5].

Encuadrada en estas «tradiciones» estaba la prescripción de tener numerosas «purificaciones». El Talmud tiene uno de sus *sedarim* («órdenes», partes) dedicado a toda clase de «purificaciones». Y entre ellos tiene un tratado, *Yadayím* («manos»), dedicado exclusivamente a la purificación legal de las manos. La casuística y ridiculez acu-

[1] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.718-719.
[2] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mc 7,4.
[3] Gál 1,14; JOSEFO, *Antiq.* XII 10,6.
[4] BONSIRVEN, *Textes rabiniques des deux premiers siècles chrétiens...* (1955) n.307.1446. 1557.1474.1503.547.1519.548.1516.
[5] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.263-272.

mulada sobre esto es verdaderamente abrumadora. Se llamaba esta acción *netilah yadaîm*, «elevar las manos», y era distinta del lavado higiénico ordinario de las manos, que se decía *rehisah*, «el lavado». Este rito de purificación legal tenía dos partes: «primer agua» y «segunda agua». Para cada lavado hacía falta un cuarto de *log* (sobre 0,137 de litro). Se podía hacer en un recipiente cualquiera, pero no se podía hacer con la concavidad de la mano. Era necesario que se vertiese el agua sobre las dos manos. Si se hacía primero sobre una, había que tener cuidado que la mano purificada no se hiciese impura tocando a la otra antes de estar purificada. El agua, para la purificación, debía ser pura y no haberse empleado en otros menesteres. La mano que no hubiese sido lavada hasta la muñeca no estaba purificada. Para que la purificación fuese verdaderamente pura, había que verter el agua primero sobre la mano. Pero como esta agua quedaba impura por el contacto con la mano impura, había luego que volver a verter más agua que purificase las gotas impuras que hubiesen quedado. Por otra parte, si el agua de la purificación tocaba el antebrazo, había peligro que, al verter la segunda vez el agua, el agua que había quedado en el antebrazo pudiese deslizarse sobre la mano, haciéndola así impura. Y para esto se resolvió por la casuística rabínica el hacer las dos purificaciones teniendo los dedos y las manos hacia arriba en las dos purificaciones [6]. Esto es el exponente de una religiosidad que tendía una tela de araña sobre todos los actos humanos y una serie de trampas, que hacía la religión tan insoportable como odiosa.

Y, sin embargo, los rabinos daban un valor excepcional a estas «purificaciones» de cosas y de manos. Sobre ésta pueden verse algunas sentencias de ellos.

«Si alguno come pan (realiza sus comidas) sin lavarse las manos, es como si fuese a casa de una mujer de mal vivir». «Quien desprecia la purificación de las manos (de este tipo), será extirpado del mundo». «Hay demonios encargados de dañar a los que no se lavan las manos (religiosamente) antes de las comidas». Un rabino llamado Eleázaro, que despreció esta purificación, fue excomulgado por el sanedrín, y, después de muerto, se colocó una gran piedra en su féretro para indicar que había merecido la pena de la lapidación [7].

Jesucristo no responde a la pregunta—insidia—de los fariseos, sino que toma el problema de más arriba, haciéndoles ver la situación moral de algunas de estas «tradiciones» frente a la misma ley divina. Mientras en Mc el mismo contenido reviste una forma más narrativa, más expositiva, en Mt está formulada como un fuerte contraataque a la insidia farisaica. Ellos critican a los discípulos de no cumplir estas prácticas. Era debido, parte a que son galileos y menos sometidos a la tiranía farisaica, parte por ser hombres que tienen que ganarse la vida sin tener a mano medios de cumplir es-

[6] STRACK-B., *Kommentar...* I p.698-705.
[7] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-Ch.* II p.478-483; STRACK-B., *Kommentar...* I p.562-703.

tas prescripciones—algún rabino exigía, faltando el agua, ir por ella hasta una distancia de cuatro millas—y hasta posiblemente por indicación o por autorización implícita del mismo Maestro. Pero la pregunta de Cristo sitúa el problema de la misma validez de todo este aparato rabínico. ¿Por qué ellos, por mantener sus «tradiciones», en ocasiones van contra la misma Ley de Dios? Les va a citar un caso concreto con el que «habéis anulado el mandato de Dios». Era el siguiente:

El mandato de honrar padre y madre es de ley divina. En el Exodo se legislaba honrar a los padres (Ex 20,12), y al que los maldijese se le castigaba con la pena de muerte (Ex 21,17). Un doctor de la Ley jamás habría dicho que fuese lícito no honrar a los padres. Para ellos, este precepto estaba considerado como «el más grave entre los graves» [8]. Pero con su casuística habían hecho que por honrar a Dios no se honrase a los padres, a los que hay que honrar por Ley de Dios. Y así, con sus «tradiciones» vinieron a «anular el mandato de Dios».

En un *exceso* de honrar a Dios, lo que podía tener una tutela subyacente a su egoísmo, se podía ofrecer, consagrar a Dios cualquier cosa. Para ello se pronunciaba una sola palabra que afectase a lo que se quería dedicar. Esta palabra sinónima de «ofrenda» era, como la transcribe Mc, *korban* y significa ofrenda hecha a Dios. Por extensión vino a significar también el tesoro del templo (Mt 27,6) [9]. Cualquier don que se proclamase *korban*, quedaba dedicado a Dios. Pero no implicaba esto el que el sujeto que lo tenía tuviese que desprenderse de él. Era como una oferta hecha al templo. Y, por tanto, tales bienes u objetos debían ser considerados por los demás como si estuviesen ofrecidos a Dios, al templo. Había varias fórmulas para declarar una cosa *korban* según fuesen los intentos del oferente. La fórmula más usual era: «Yo declaro *korban* todo lo que, perteneciéndome, podría serte útil» [10].

De aquí les sacó Jesucristo una conclusión entrañada en los principios de sus «tradiciones». Si los padres necesitan ayuda de los hijos, socorro en sus necesidades materiales, pero los hijos declarasen esos bienes o esos socorros *korban*, resultaría que estos bienes eran sagrados, intangibles, como *consagrados* a Dios, y los padres no podrían ser socorridos con ellos. Y así, según estas «tradiciones», a las que llegaban a dar más valor que al mismo texto de la Ley, resultaría que por honrar a Dios se desobedecería a Dios. Y unas «tradiciones» que implicaban en su lógica tal absurdo no podían ser, sin más, criterio moral. Y lo que en algunos casos podía llegar hasta la aberración, como era este caso, en otros no podía tampoco tener valor de preceptiva moral, cuando venía a asfixiar la misma vida religiosa, haciéndola con sus preceptos, como el mismo Jesucristo dijo en otra ocasión, «insoportable» (Mt 23,4). Y, por que no se creyese que esto era un solo caso en su conducta, Mc re-

[8] STRACK-B., *Kommentar...* I p.705.
[9] JOSEFO, BI II 9,4.
[10] Sobre todo este punto, cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.691-718.

coge abiertamente que les dice: «Y hacéis otras muchas cosas de este género». El abuso a que se prestaba esta doctrina del *korban* era inhumana. En deudores sin conciencia, se quedaban con el importe de sus deudas declarándolas *korban*, y así no se pagaban las deudas [11].

Por eso les aplica un texto de Isaías. No que Isaías profetizase literalmente de estos fariseos contemporáneos de Cristo. El texto del profeta, tomado de los LXX, tiene, en su sentido histórico, otra intención (Is 29,13). Pero, considerándose que los fariseos de entonces venían a formar una unidad moral por su mentalidad y conducta con sus antecesores del tiempo de Isaías, era el mismo motivo formal el que había en ambos, por lo que podía aplicarse a ambos la misma censura del profeta. En la expresión de Isaías encontraba su retrato y su condena el fariseísmo. Querían honrar a Dios con la práctica de «preceptos humanos» que se oponían a Dios, y ponían la religiosidad y el culto en lo externo, en el formulismo, en los «labios», mientras que el espíritu, el «corazón», que debe informar, para que sea auténtico, el culto externo, «está lejos de mí». Ninguna cosa más lejos del verdadero culto que la hipocresía. Y mucho de esto llegó a tener el fariseísmo.

Al llegar a este punto debió de abandonar a los fariseos (Mt 15,12). Y «llamando de nuevo (Mc) a la muchedumbre», les invita a que se fijen muy bien en lo que va a decirles: «Oíd y comprended». Iba a ser una afirmación, que los mismos discípulos luego le preguntarán por su sentido preciso. ¿Por qué tanta «purificación»? Si hay que purificar las manos por su contacto con los alimentos, es que los alimentos contaminan. Pero no hay nada de esto. No es «lo que entra» lo que impurifica. Dios creó todas las cosas para servicio del hombre, y para él creó los alimentos. No es, pues, lo que entra lo que impurifica según la ley natural, sino «lo que sale del hombre», es decir, su actitud moral. Mt, por razón de ese comer «con manos comunes», conserva la expresión «lo que entra y sale de la boca». Del orden físico pasa, por una antítesis muy del gusto oriental, al orden moral. En el orden físico, lo físico es bueno. El verdadero mal religioso para el hombre está en el orden moral. Pronto va a explicar más esta doctrina, cuando ya «en casa» (Mc) le preguntan los discípulos (Mc), aunque tomando la iniciativa Pedro (Mt), que les «explique la parábola».

Previo un reproche afectuoso y pedagógico, admirándose que estén aún en este estado de incomprensión después de dos años en su compañía, da la razón abierta de su enseñanza.

El hombre, como ser moral, no es afectado por lo ajeno y exterior a él. Tal son los alimentos. Estos siguen su curso normal, nutriéndole aunque se coman con manos impuras. En el orden moral, todo lo rige la conciencia. San Pablo planteará este problema a otro propósito semejante (1 Cor 1,4.7-13). Es el interior del hombre, «su corazón», lo que contamina y mancha al hombre. Porque lo que «sale de la boca, viene del corazón», y eso es precisamente lo

[11] ORÍGENES, *Hom. in Matth.* XII 9.

que «contamina al hombre». Y esto que sale del corazón, «manchándole», son diversos pecados que aquí se enumeran. La lista de Mt fácilmente llevaría a ver una clasificación tripartita: el mal por *pensamiento:* «los malos pensamientos»; por *obra:* «homicidios, adulterios, fornicaciones, robos»; por *palabra:* «falsos testimonios, blasfemias». Pero la amplificación que pone Mc y la mixtificación que hace de este orden, evidencian que solamente son índice global, más o menos fortuito, del pensamiento del Señor.

Esta enseñanza de Cristo iba a tener repercusiones legales muy grandes. El principio estaba puesto; la oportunidad haría ir realizándolo. Afectaba a las mismas prescripciones legales mosaicas sobre lo puro e impuro (Lev c.11-16). La Ley era una fase de «pedagogía» (Gál 3,24) en orden a la revelación plenaria de Cristo. Era *synkatábasis* de Dios. Pero había de terminar su valor disciplinar y ritual, máxime cuando se hacía «carga insoportable». Si Jesucristo no quiso abolir de momento todo aquello, y si los apóstoles, por «oportunismo» disciplinar, permiten aún algunas prácticas en atención a la mentalidad judía en el concilio de Jerusalén (Act 15,29), el principio había quedado asentado por Cristo, y será ya una práctica abrogada (Gál 2,12.14). Se habían acabado los alimentos «tabú». Un punto especial sobre esto se expone en el comentario a Mc 7,14-15.

Mt recoge un pasaje omitido por Mc. Después que se separó de los fariseos y, dirigiéndose a las turbas, les dijo qué era lo que contaminaba verdaderamente al hombre, «se le acercaron» los discípulos y le dijeron que los fariseos se habían escandalizado al oír sus palabras. La respuesta de Cristo a este propósito es doble, unida, conforme al sistema semítico, por una cierta semejanza.

«Toda planta que no plantó mi Padre celestial, es arrancada». Las tradiciones rabínicas, o ellos, que las enseñan, tantas de ellas tan caprichosas y ridículas que hasta «anulaban el mandamiento de Dios», están llamadas a desaparecer. Son «arrancadas», como planta inútil, para el reino. El rabinismo judío y sus insoportables reglamentaciones no son el orientador del camino del reino. Máxime cuando «anulaba» la misma *auténtica* religiosidad y la Ley mosaica.

Por eso, «dejadles: son ciegos conductores de ciegos; y si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la fosa». Metáfora conocida en la antigüedad. Un vecino de Galilea decía a rabí Kisda: «Cuando el pastor está descontento de su rebaño, ciega los ojos de su guía» [12]. Lc la cita en otro contexto (Lc 6,39). El grafismo de la expresión es supremo: los ojos cerrados dan noche al hombre. Y he ahí el juicio que merece a Cristo este rabinismo legislador: como ciegos religiosos, no ven el verdadero espíritu y valor de la Ley. Por eso producen ceguera. Y así, «ambos caerán en la fosa». No es alegoría, pero sí parte doctrinal de la enseñanza parabólica.

[12] STRACK-B., *Kommentar...* I p.751.

b) *Curación de la hija de una mujer cananea. 15,21-28* (Mc 7,25-30)

Mt y Mc narran a continuación el episodio de la mujer cananea. Probablemente el objetivo principal de los evangelistas en esta narración es destacar, en contraposición al fariseísmo judío, la fe de una mujer gentil. Si Lc omite esta excursión de Cristo por tierras de la provincia de Siria, puede ser debido a que «no quiere romper el marco geográfico de Galilea» [13].

[21] Saliendo de allí Jesús, se retiró a los términos de Tiro y de Sidón. [22] Una mujer cananea de aquellos lugares comenzó a gritar, diciendo: Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David; mi hija es malamente atormentada del demonio. [23] Pero El no le contestaba palabra. Los discípulos se le acercaron y le rogaron, diciendo: Despídela, pues viene gritando detrás de nosotros. [24] El respondió y dijo: No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel. [25] Mas ella, acercándose, se postró ante El, diciendo: ¡Señor, socórreme! [26] Contestó El y dijo: No es bueno tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perrillos. [27] Mas ella dijo: Cierto, Señor, pero también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores. [28] Entonces Jesús le dijo: ¡Oh mujer, grande es tu fe! Hágase contigo como tú quieres. Y desde aquella hora quedó curada su hija.

Mt, con su frase usual y convencional para indicar una transición, dice que «partió de allí». Jesús abandona Galilea, para venir a la «región» de Tiro y Sidón. Algunos autores pensaron si Cristo no habría, de hecho, entrado en el territorio sirio, sino que se hubiese quedado cerca de sus límites, pero en territorio aún judío. Se basaban en la vaguedad de la expresión. No obstante, esta expresión puede indicar perfectamente el ingreso en el territorio al que se refieren, y en este sentido aparece usada frecuentemente [14]. Sin embargo, el v.22 de Mt parece sugerir esto. Pues esta mujer cananea, «saliendo de aquellos contornos», va a ver a Cristo. A esto mismo conduciría el que Cristo, dirigiéndose a estos territorios, «entró en una casa» (Mc). Parecería más comprensible que tuviese conocidos entre los judíos del territorio del norte de Galilea que en una región pagana. No obstante, no son razones apodícticas [15].

Jesús llega a esta región, y «entró en una casa» (Mc). Debía de ir buscando Jesús, al retirarse a estas regiones o a la extremidad de Galilea, algún descanso para sus apóstoles, ya que no lo pudo encontrar cuando lo iba buscando por la región desértica de Betsaida (Mc 6,31), y pasar también con ellos unos días de formación y coloquios sobre el reino. Por otra parte, que Jesús no iba en plan de misión, se ve por todo el relato. Pero tampoco aquí lo logró (Mc). El país de Tiro tocaba con la Galilea del norte [16]. Y de «los alrede-

[13] LEAL, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (1954) p.223 nt.163.
[14] PREUSCHEN, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu... N.T.* (1910) p.707 y 820.
[15] Sobre el posible itinerario cf. A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.289-292.
[16] JOSEFO, BI III 3,1.

dores de Tiro y Sidón» había venido a escuchar a Jesús, en Galilea, junto al lago, parte de una «gran muchedumbre», que había presenciado muchas curaciones (Mc 3,8.11). Mt ya había dicho que, con motivo de la actividad de Jesús en Galilea, se había «extendido su fama por toda la Siria» (Mt 4,24).

La noticia de su llegada se supo en seguida, y vino a El, probablemente en la casa donde se encontraba, una mujer que «oyó hablar» (Mc) de El, la cual dice Mt que era cananea, y Mc la describe diciendo que era «griega de origen sirofenicio».

La denominación de Mt, llamándola cananea, acaso mire solamente a indicar que no era judía, gentil, sino que la quiere señalar con la toponimia de los primeros habitantes de Fenicia, que fueron cananeos (Gén 10,15). Pero la denominación de Mc es mucho más precisa. Esta mujer era helénica *(hellenís)*; con ello se expresa seguramente su lengua y religión. Y por su origen era sirofenicia. Desde Pompeyo (64 a.C.), Fenicia quedó convertida en provincia romana incorporada a Siria. Ser sirofenicia [17] quiere decir fenicia perteneciente a la provincia romana de Siria, para distinguirla de los fenicios de Libia: de los «libiofenicios», de los que habla Estrabón [18].

Esta mujer, probablemente entrando en la casa, vino a «echarse a sus pies» (Mc) y, gritando, le llamó «Hijo de David». Este título era mesiánico (Mt 21,9) y estrictamente judío. ¿Cómo esta mujer cananea emplea este calificativo de uso tan local? Podría admitirse que es un préstamo literario que le hace Mt. Pero, en principio, no habría inconveniente en admitir que, después de la conmoción de Cristo en Galilea, a la que habían asistido gentes de los «alrededores de Tiro y Sidón» (Mc 3,8) y donde había sonado el «tú eres el Hijo de Dios» (Mc 3,11), se le hubiese llamado también, y más probablemente aún, «Hijo de David», aunque en esta ocasión no lo recojan los evangelistas (Mt 4,24).

El afecto de madre presenta el dolor de su hija como suyo propio. Le pedía con gran insistencia, y con la voz como en grito, tan frecuente en el modo oriental, que expulsase de su hija al demonio.

Los judíos, también otros pueblos, admitían la «posesión» diabólica. Además atribuían las enfermedades a «espíritus». Así se habla que tal persona tenía tal «espíritu» de enfermedad. La sola expresión no basta para dictaminar si se trata de una verdadera posesión diabólica o de simples modos populares y crédulos de valorar así las enfermedades (1 Sam 16,14.23; 18,10; 19,9). El evangelista es historiador que relató los hechos como eran y se estimaban entonces.

A pesar del insistente ruego de esta mujer, El no le respondió nada. Si sólo se atendiese a la letra, había que pensar que era para poder pasar inadvertido en aquellos días de descanso que iban a buscar allí (Mc v.24). O incluso la razón que alegará luego (v.24): que sólo debía atender personalmente El a los judíos. Pero Cristo

[17] Así hablan Juv., *Sat.* VIII 159; Jue., *Deor. eccl.* 4.
[18] XVIII 19.

buscaba otra cosa: callaba para que se desbordase la fe de aquella mujer, y El desbordase luego su misericordia.

Tantos debieron de ser los ruegos e insistencias de aquella mujer, que cada vez iba en un *crescendo* de palabras, de gestos, de griterío oriental, pues venía gritando detrás de ellos, que los discípulos se «llegaron a El» y le dicen que la despida, sin indicarle que la atienda milagrosamente, aunque probablemente el término usado sugiera que le haga gracia (Mt 18,27; 27,15ss; Lc 2,29; 13,12; 14,4), pues no hace más que molestar con su insistencia y con sus gritos, y con ello, haciendo el reclamo de las gentes, les impedía pasar inadvertidos allí aquellos días.

Pero volviéndose a aquella mujer, le dijo que no debía escucharla en aquel ruego, pues El había sido enviado a atender personalmente a las ovejas perdidas de Israel. Mc omite esto seguramente porque, escribiendo para un público étnico-cristiano, interesaba menos, era poco político destacar este privilegio judío. En efecto, en el plan de Dios, los judíos, para su incorporación al reino, tenían una prioridad no sólo geográfica (Act 1,8), sino también de privilegio, por haber sido descendientes de los «padres» y por haber tenido la «revelación» (Rom 3,1.2; 9,4-6). El haría la evangelización personalmente a Israel. Luego los apóstoles la llevarían hasta lo «último de la tierra» (Act 1,8). No podía abandonar el plan de Dios.

Pero, ante esta respuesta, la mujer cananea no se desanimó, y acaso ni comprendió el plan de Dios y su firmeza. Y volvió a insistir aún más en su petición. Y, postrándose ante El, le dijo sólo esto, acaso con voz más reposada, pero depositando en ella toda su confianza: Como sea, Señor, (pero) socórreme.

Para alterar excepcionalmente el plan de Dios, tenía que ser merecido también por una fe excepcional. Por eso Jesús, mirando a aquella mujer, así cargada de confianza y amor familiar, le dijo esa frase, al parecer extraña y dura para su corazón y para el corazón de aquella madre. Mt y Mc la recogen, aunque en sustancia. «Deja—le dice—que primeramente se sacien los hijos». Los «hijos» es Israel, son los judíos (Ex 4,23; Is 1,2; Jer 31,20; Os 11,1) [19]. No era un rechazar de plano, pues le dice que deje «primero» saciarse con sus beneficios a Israel, lo que suponía que luego habría lugar para los demás: era el mesianismo universal que ya habían proclamado los profetas. Pero añadió lo siguiente, que parecería muy duro: «Porque no está bien tomar el pan de los hijos y darlo a los perrillos». Era decir lo mismo—ritmo semita—, pero expresado con un grafismo más fuerte. Mt sólo recoge esta segunda forma. Mc las dos; la primera, sin duda, para atemperar la crudeza de la segunda ante el público étnico-cristiano a quien destinaba su evangelio.

La literatura judía conoce esta expresión metafórica de «perros». Con ella se denominaban unas veces los dioses paganos [20], otras se denominaban así las naciones gentiles, los no judíos [21].

[19] *La paternité de Dieu:* Rev. Bib. (1908).
[20] *Aboda zara* 54b.
[21] *Midrasch Tillim,* sobre el sal.4.

Se ha hecho ver cómo esta expresión en boca de Cristo no tiene la crudeza que parece para una mentalidad occidental. Estas expresiones y otras más duras no extrañan en el grafismo oriental. Menos aún en la intención de Cristo, que iba a elogiar la fe de aquella mujer y curar a su hija.

Porque, con una fe y una insistencia y una lógica tomada de lo que pasa en los hogares, le dirá que no hace falta que quite el pan a los hijos, sino que, como sucede en las casas, sin quitar el pan a los hijos, los pequeños perrillos comen también del mismo pan..., sólo que de las migajas que «caen» de la mesa de sus señores. El, que era el gran *paterfamilias* de Israel, podía hacer también, y mucho mejor, lo que los padres en el hogar. No era esto, en esta mujer, insistencia machacona, falta de vida. Era todo su corazón el que le creaba una dialéctica de fe y de confianza excepcionales. Tan excepcionales, que en el plan de Dios sobre los hijos se hizo la excepción para esta mujer gentil.

Y Jesús elogió la fe de esta mujer en contraste con tantas de Israel y de su mismo Nazaret y de su misma «familia», que no «creían» en El, por lo que no podía hacer milagros (Mt 13,58), y «en aquel mismo instante» el milagro se hizo. Fue un nuevo milagro a distancia. La mujer marchó llena de fe en la palabra de Jesús: «volvió a su casa» y encontró a la niña «acostada en el lecho y que el demonio —acaso una enfermedad epiléptica— había salido» (Mc).

Este milagro es una escena cargada de ternura: habla del corazón de Jesús, de los planes del Padre, de sus excepciones, de la confianza de una mujer gentil; en el orden apologético, se expone un milagro a distancia, sin autosugestiones y con una curación instantánea; en el orden del plan de Dios, habla del privilegio de los judíos, pero de la vocación de las gentes.

En torno a la mujer cananea se formó una serie de leyendas fabulosas, que recoge el autor de las *Homilías clementinas* [22].

c) *Diversas curaciones cerca de Galilea. 15,29-31* (Mc 7,31-37)

Mt presenta a continuación un cuadro más, de tipo general, con el que va sintetizando y jalonando sistemáticamente su obra, de la vida de milagros de Cristo y de la reacción de las masas. Son puntos *acumulativos*. Sólo se intenta destacar la grandeza de Cristo por su poder en cantidad de enfermos curados y variedad de enfermedades y la correspondiente admiración de las turbas ante su obra benéfica. Mc toca también este momento histórico de Cristo; pero, después de narrar la marcha de Cristo de Tiro y Sidón, lo sitúa en Galilea, y destaca en ese cuadro de curaciones sólo un milagro de Cristo en un sordomudo.

[29] Partiendo de allí, vino Jesús cerca del mar de Galilea, y, subiendo a una montaña, se sentó allí. [30] Se le acercó una gran muchedumbre, en la que había cojos, mancos, ciegos, mudos

[22] II 19,20; III 73.

y muchos otros, y se echaron a sus pies y los curó [31]. La muchedumbre se maravillaba viendo que hablaban los mudos, los mancos sanaban, los cojos andaban y veían los ciegos. Y glorificaban al Dios de Israel.

Jesús, dejando la región siro-fenicia, viene a la región de Galilea, «junto al mar». Mc indicará datos más precisos sobre este viaje. De Tiro vino a Sidón a través de la Decápolis. El viaje era una larga gira. Después de subir los treinta kilómetros de Tiro a Sidón, atravesó el Antilíbano, probablemente por una ruta muy frecuentada [23]. Acaso pasó por Cesarea de Filipo, para venir, «a través del territorio de la Decápolis» (Mc), al mar de Tiberíades. Este citarse así la Decápolis, probablemente indica que viene al mar de Tiberíades por Transjordania. Pues la Decápolis tenía casi todas sus ciudades en Transjordania [24].

Llegando a la «orilla del mar de Galilea», subió al monte. Este pudiera ser la contraposición entre la llanura desértica y la parte más elevada: pequeña colina pendiente de aquel lugar [25]. Y allí queda.

La voz corrió, y vinieron a él—naturalmente, supone una perspectiva suficientemente amplia de tiempo—«grandes muchedumbres», que le traen los enfermos. Mt cita cuatro clases de ellos—cojos, lisiados *(kylloús)*, ciegos, mudos—y «otros muchos».

La descripción general es, no obstante, gráfica: «se los colocaron a sus pies». Acaso la frase es ya algún tanto estereotipada, para decir que los pusieron en expectación de la cura, si no es que indica que, estando El en un «montículo», los enfermos, puestos en la falda de aquel montículo, cercanos a El, venían a quedar así a sus pies. Y «los curó».

La reacción de aquellas turbas ante estos milagros, que no suponen que fuesen todos curados simultáneamente, sino en días distintos, fue que «glorificaban al Dios de Israel». Esta expresión hace ver que el grueso de ellas debía de ser judío. Acaso estas turbas alabasen a Dios, como otras semejantes, porque había dado «tal poder a los hombres» (Mt 9,8).

d) *Segunda multiplicación de los panes. 15,32-39* (Mc 8,1-9)

Mt une a continuación la segunda multiplicación de los panes. Parecería que fuese la misma muchedumbre que le rodeaba con sus enfermos. Su forma literaria de vinculación llevaría a ello. «Permanecen» con él «tres días». Para ello, y por causa de los enfermos, habían llevado algunas provisiones. Ni a esto se opone la forma diferencial en que lo redacta Mc, al decir que, «estando *otra vez* una gran muchedumbre» reunida, tiene lugar la multiplicación del pan. Porque este «otra vez» no se refiere a que sea distinta, de suyo, de

[23] HASTINGS, *Dict. of the Bible* 5 p.370.
[24] Sobre la Decápolis, cf. HOLZMEISTER, *Historia aetatis N.T.* (1938) p.177-178.
[25] FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.533.

la muchedumbre que rodea a Jesús en la multiplicación de los panes, la que le rodea o está con él estos «tres días» de curaciones, sino que manifiestamente se refiere a que este episodio de la multiplicación de los panes es distinto de la primera multiplicación.

Sobre el lugar donde se desarrolla este episodio nada se dice expresamente. Acaso sucede en la Decápolis (Mc 7,31). Sólo se sabe que aconteció «a orillas del mar de Galilea» y que Jesús y los suyos subieron a un «montículo» y se sentaron. El no consignarse, como en la primera multiplicación, que la muchedumbre se sentase sobre la «mucha hierba verde», sino que, por el contrario, se sienta «sobre la tierra» (Mt-Mc), hace suponer que la escena sucede en aquella región del lago, cuando el sol agostó todo; se estaría ya en pleno estío. A esto mismo conduciría el v.3 de Mc.

Ni Lc ni Jn relatan la segunda multiplicación. Jn tiene un objetivo de tesis «teológicas», y no tenía por qué repetir. Lc tiene también por norma no volver a contar cosas semejantes.

[32] Jesús llamó a sí a sus discípulos y dijo: Tengo compasión de la muchedumbre, porque ha ya tres días que están conmigo y no tienen qué comer; no quiero despedirlos ayunos, no sea que desfallezcan en el camino. [33] Los discípulos le contestaron: ¿De dónde vamos a sacar en el desierto tantos panes para saciar a tanta muchedumbre? [34] Díjoles Jesús: ¿Cuántos panes tenéis? Ellos contestaron: Siete y algunos pececillos. [35] Y mandó a la muchedumbre que se recostara en tierra, [36] tomó los siete panes y los peces, y, dando gracias, los partió y se los dio a los discípulos, y éstos a la muchedumbre. [37] Y comieron todos y se saciaron, y se recogieron de los pedazos que quedaron siete espuertas llenas. [38] Los que comieron eran cuatro mil hombres, sin contar las mujeres y los niños. [39] Y, despidiendo a la muchedumbre, subió a la barca y vino a los confines de Magadán.

La narración de la segunda multiplicación de los panes tiene un croquis muy semejante al de la primera. En el comentario de aquélla se encontrarán los datos exegéticos fundamentales para su comprensión. Aquí los elementos propios son:

Los panes a multiplicarse son «siete» (Mt-Mc) y «pocos pececillos» (Mt-Mc).

Se precisa que las gentes permanecen con Jesús «tres días» (Mt-Mc). Esto no exige tres días completos. Conforme al uso ambiental, bastaría uno completo y parte de los otros [26]. Jesús no quiere despacharlos sin alimentarlos, pues teme que «desfallezcan en el camino» (Mc). Además, «algunos han venido de lejos» (Mc). Se está en pleno estío, tiempo de gran calor en Oriente. El lugar en que se está «es desierto». Y si el hecho se realiza en la Decápolis, los pueblos eran pocos, y, además, los principales estaban muy distantes. Esto justifica el temor del Señor de que muchos «desfallezcan».

La acción religiosa antes de partir los panes, y que en la primera multiplicación se ponía por los tres sinópticos «bendijo» *(eulogueo)*,

[26] STRACK- B., *Kommentar...* I p.649.

aquí se dice que «dio gracias» *(eujaristéo)* (Mt-Mc). Son términos aquí sinónimos.

Los que se benefician de este milagro son «como unos cuatro mil hombres» (Mt-Mc), pero «sin contar mujeres y niños» (Mt).

Se da una modificación a los canastos en que se recoge el pan. En lugar de los «cófinos» de la primera multiplicación, aquí se usa otro término, *sphyridas*, cestos trenzados, que, a diferencia de los «cófinos», que servían preferentemente para trabajos de la tierra, éstos sirven de ordinario para llevar la comida [27]. Pero su uso literario podía permitirse como sinónimo.

El número de estos cestos que se llenan con los fragmentos es de «siete» (Mt-Mc).

El problema capital en esta narración es saber si es una nueva multiplicación de panes distinta de la primera o si es un «duplicado» de aquélla.

En efecto, las semejanzas fundamentales y el croquis son tan parecidos, que cabe muy bien hacerse esta pregunta. Por otra parte, no cabe negar las diferencias que existen, más accidentales, pero no menos reales y fijas.

Los argumentos a favor de la autenticidad de las dos multiplicaciones son éstos:

1) Mt, con un capítulo intermedio en su evangelio, y Mc con dos, relatan como distintas las dos multiplicaciones.

2) Aparecen relatadas después y en boca de Jesucristo las dos multiplicaciones que hizo de los panes (Mt 16,9.10; Mc 8,18-20).

Estas dos razones son de un peso grande para que no superen las semejanzas y la hipótesis de un «duplicado». Porque Mt fue un testigo presencial, y Mc, discípulo de Pedro, está relatando la catequesis de otro testigo presencial. ¿Cabría pensar que Mt y Pedro confundieron los hechos históricos distintos? Algo de esto es lo que pretende F. Barth: «Marcos había recibido el relato de la redacción de otra fuente, además de los discursos que había oído de Pedro. El relato ofrecía, por ello, gran diversidad respecto al primero. El creyó, por tanto, que se refería a un hecho distinto y lo insertó en su libro. Mt imitó a Mc; pero Lc tiene el relato como un duplicado de un hecho único, y no le hizo lugar en su evangelio» [28]. Todo esto son afirmaciones gratuitas.

¿Por qué Mc, que relata el «evangelio» de Pedro, no recibió esta escena también de Pedro? Y si de Pedro sólo hubiese recibido los «discursos» y de otra fuente este relato, ¿por qué iba a unir cosas de las que no estaba seguro? «Estos hechos, al menos, en el evangelio de Mc, han sido recogidos en la memoria de la predicación y de la enseñanza tenida de continuo de Pedro» [29]. ¿Y cómo se prueba que Mt —se supone griego—*copió* este pasaje entero de Mc, cuando aparece con unas diferencias literarias suficientes, especialmente la ausencia

[27] BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.1321; cf. col.1272.
[28] BARTH, *Hauptprobleme* (3.ª ed.) p.142ss.
[29] SCHENKEL, *Characterbild* p.270; CERFAUX, *La section des Pains (Mc 6,31-8,26)*, en *Synopt. Studien* (1953) p.64-77.

del v.3 de Mc, para ver que no es *copia?* ¿Y cómo se sabe y se prueba que Lc lo omite por *saber* que este relato es un «duplicado»?

También se alega, como fuerte objeción, la conducta de los apóstoles ante la dificultad de abastecer a toda aquella turba. Los «discípulos» conjeturan, como en la primera multiplicación, cómo podía solucionarse el alimentar a tanta gente no teniendo medios. Si habían asistido ya a la «primera» multiplicación, no tenían por qué ignorar el medio: que Cristo proveyese como en la primera, con la *multiplicación* milagrosa.

Los apóstoles aparecen siempre en los evangelios con un gran respeto y moderación ante los prodigios de Cristo: no pretenden *abusar* ni aprovecharse de ellos. Ni le ruegan nunca, después de la pesca milagrosa, que subvenga a las necesidades de ellos milagrosamente; ni después de la tempestad calmada, ni de verle caminar sobre el mar, le piden que se eviten los viajes en barca. Sólo le invitan a curaciones personales, que aparentemente parecerían de menos volumen. Así la curación de la suegra de Pedro (Mc 1,30) y la hija de la cananea (Mt 15,23). Es en esta línea donde hay que buscar esta conducta de los apóstoles ante el hecho de la segunda multiplicación de los panes.

Ni se niega, aparte de la semejanza fundamental de escenas, que en los dos relatos puede haber elementos literarios descriptivos y esquemáticos del relato de la primera multiplicación.

Pero tenidas todas las cosas en cuenta, pesa mucho más la narración de la doble multiplicación, y que aparece con intento distinto en los evangelistas, que las objeciones y semejanzas que se encuentran en ambas, para hacer de ellas un «duplicado».

El relato termina en los dos evangelistas con un problema clásico y sin haberse encontrado aún la plena explicación.

Jesús «despide» a las turbas (Mt) y, «embarcándose», recorre el lago de Tiberíades, viniendo a un lugar que es presentado por Mt y Mc distintamente. Mt dice que vino «a los términos de Magadán». Mc, en cambio, dice que de allí vino «a la región de Dalmanuta».

¿Es una misma localidad? ¿Son dos localidades distintas? ¿Dónde está—o están—situadas? El problema aún está en pie, y son muchas las opiniones sobre todos estos temas.

Las principales interpretaciones son éstas:

1) Magadán y Dalmanuta las localizan en Transjordania, en la parte del lago en la que están dos lugares cuya onomástica la ponen en relación con este problema. *Ma'ad* podría tener relación con Magadán, y *el-Delhenuyeh* con Dalmanuta [30].

2) Otros lo ponen en función del aramaico. Se trataría de un nombre propio *(Manutha)* precedido de la partícula aramaica *dal*, equivalente a nuestro *de*. Sería, pues, el territorio *de Manutha*.

Por otra parte, el nombre *Magadán* sería una forma de Magdalá, correspondiente al actual Kh. Miniyeh. Así, los evangelistas podrían designar el desembarco de Cristo, sea por un territorio—de Manutha—, sea por la villa adonde iba—Magadán [31].

3) Otra posición más reciente es la que ve en Dalmanuta la transcripción aramea de *dalma'utah*, que significa «su morada», «su habitación». El sentido es que Jesús vendría al lugar de su morada [32].

Hasta hoy la solución de este problema es un enigma [33].

[30] VAN KASTEREN, en *Dict. Bib.*, art. «Dalmanoutha»; FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) p.541-542; A. HENDERSON, en *Dict .of the Bible* I p.544.

CAPITULO 16

División del capítulo: *a)* petición por los fariseos de una señal del cielo (v.1-4); *b)* el «fermento» de los fariseos y saduceos (v.5-12); *c)* la confesión de Pedro y la promesa del poder pontificio (v.13-20); *d)* primer anuncio de la pasión (v.21-23); *e)* condiciones para seguir a Jesús (v.24-27); *f)* anuncio de la venida del reino (v.28).

a) *Petición por los fariseos de una señal del cielo. 16,1-4* (Mc 8,11-13)

Jesús será llevado a la muerte por los fariseos. Ya desde muy temprano los fariseos aparecen hostiles a Jesús. Su actitud y sus insidias van *in crescendo.* Mt registró en capítulos anteriores escenas que cronológicamente parecen bien situadas, en las que los fariseos aparecen en lucha insidiosa contra Cristo [1].

Por otra parte, estando en Galilea, se habían confabulado ya los fariseos con los herodianos para perderlo.

Toda esta conjura sigue en pie, y cada vez más activa. Ahora van a llegar los fariseos a aliarse, para perder a Jesús, con sus enemigos mortales: los saduceos. El pasaje de Mt (12,28-41) podría ser muy bien un «duplicado» de este episodio. En cambio, otro pasaje de Lc (11,29-30) no parece que se pueda considerar propiamente como un «desdoblamiento» de éste.

[1] Se le acercaron fariseos y saduceos para tentarle, y le rogaron que les mostrara una señal del cielo. [2] El, respondiendo, les dijo: Por la tarde decís: Buen tiempo, si el cielo está arrebolado. [3] Y a la mañana: Hoy habrá tempestad, si en el cielo hay arreboles oscuros. Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir las señales de los tiempos. [4] La generación mala y adúltera busca una señal, mas no se le dará sino la señal de Jonás. Y, dejándolos, se fue.

Estos fariseos y saduceos que entran en escena acaso procedan también de Jerusalén o sean provincianos alerta y en contacto con Jerusalén.

[31] ABEL, *Géographie de la Palestine* II p.373; KLAUSNER, *Jeshu ha-Notzri*, ver. fran. (1933) p.432ss.

[32] BORGE HJERL-HAUSEN, en Rev. Bib. (1946) 372-384.

[33] Sobre información de posiciones sobre este tema y bibliografía, cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p.204-205; A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.353-355; SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.664-665.

[1] Mt 9,3.11; 12,1-14; 9,34; 12,22-30.38; 15,1-3; 12,14.

Se acercaron a él para tentarle. Determinando ya antes perderle, venían a pedirle un signo especial, que, de no hacerlo, se le pudiese acusar de seudo Mesías y falsario, o, por lo menos, poder comprometerle con alguna respuesta que diese.

Ya antes le habían pedido una «señal» (Mt 12-38). Pero ahora vuelven a la carga. Estaban convencidos que El hacía «señales», mas llegaban a atribuir su poder a Beelzebul, «príncipe de los demonios» (Mt 12,24). Pero siguiendo el *crescendo* de su mesianismo y la conmoción de las masas, vienen a pedirle un «signo» muy cualificado.

Era creencia popular en Israel que el Mesías haría prodigios sorprendentes. Se esperaba ya que, cual segundo Moisés, prodigase una nueva lluvia de «maná» [2]. También esperaban, según se ve en diversos dichos de rabinos, que cambiaría agua en sangre, que conocería por su olfato cualquier cosa, etc. [3] Es lo mismo que le dicen las turbas a Cristo en Cafarnaúm aun después de la primera multiplicación de los panes, por lo que quisieron proclamarlo «rey», diciéndole impertinentemente: «Tú, ¿qué señal haces para que veamos y creamos?» (Jn 6,30). Querían un milagro de un tipo que, según el medio ambiente, lo acreditase como indiscutible Mesías.

En este ambiente de expectación y de convencionalismo milagroso mesiánico le piden astutamente estos fariseos y saduceos algún prodigio «del cielo», es decir, que viniese del cielo, al tipo del maná o de Josué.

La respuesta de Jesucristo es de una ironía certera. Cristo sabe aceptar el combate de estas gentes en el mismo terreno en que se lo plantean. Como aquí. Y toma su ironía del mismo cielo, del que le piden esa «señal».

Se dirige a fariseos, que conocían las razones que va a darles por la experiencia cotidiana sobre el tiempo. El Talmud está lleno de reglas para indicar a los labradores palestinos las señales climatológicas [4]. Jesús les cita lo que debía de ser proverbio para ellos.

Cuando al atardecer el cielo está rojizo, tiene color de fuego, decís: Mañana, buen tiempo.

Pero si por la mañana el cielo está rojo oscuro, decís: Hoy hay tormenta [5].

Con estos recursos de experiencia diaria y acaso recalcándoles a ellos, fariseos, todo su complejo «recetario» del tiempo, vosotros—resalta con énfasis—«sabéis discernir el aspecto del cielo».

Pero Jesús, suspirando en su espíritu, doliéndose fuertemente en su alma, dice: ¿Por qué pide esta gente un prodigio? (Mc). ¡Generación mala y adúltera! La expresión—«esta generación»—sobrepasa los interlocutores inmediatos; se refiere a la nación judía [6].

Estas expresiones están imbuidas de sentido bíblico. Generación «mala», pues estaba en la creencia popular que tal sería la generación

[2] *Apocalipsis de Baruk* 29,8; *Midrasch Qohelet* 1,9 (9b); FILÓN, *De prodigiis* 25.
[3] STRACK-B., *Kommentar*... I p.640-641.
[4] LIGHTFOOT, *Horae hebraicae et talmudicae in IV evangelia*, ad. n.1.
[5] PLINIO, *Hist. natur.* XVIII 78.
[6] PRAT, en Recher. Sc. Relig. Scien. (1927) p.316-324.

que recibiría al Mesías [7], y «adúltera», en el sentido bíblico, calificativo de la nación judía, culpable por sus infidelidades a Dios, a su Ley, al que consideraba su esposo. Ambas expresiones, sinónimas, orientaban marcadamente al mesianismo. Son las calificaciones que el Deuteronomio da a la «generación» del Exodo (Dt 32,5; Sal 95,10; Act 2,40). En los días mesiánicos se esperaba que tuviesen una renovación las experiencias que se leían en el Exodo.

Estas gentes que saben distinguir «el aspecto del cielo» no pasan de ser meteorólogos. ¡Pero no disciernen los signos de los tiempos mesiánicos, ellos, tan versados en las Escrituras! Ya no estaba el cetro en manos de Judá. La expectación mesiánica era universal. El Bautista, con su valor profético, anunciaba tras él al Mesías. Los milagros acompañaban por doquier a Cristo. Pero ellos no discernían, no querían discernir, «los signos de los tiempos» mesiánicos, entre ellos especialmente los milagros de Jesús (Mt 11,2-5; 12,1-28). ¡Entendían de lo que no eran especialistas, y en su oficio de doctores no discernían la hora mesiánica en que estaban! Por eso no se les dará ningún prodigio (Mc) de los que piden. Sólo se dará el de Jonás.

Ni a un signo en el mismo cielo a favor de Jesús le hubiesen hecho caso. A la bajada del monte de los Olivos, para entrar en Jerusalén, se dejó oír una voz del cielo glorificando a Jesús (Jn 12,28), y la gente misma, bien dispuesta a su favor, se dividió en las opiniones (Jn 12,20). ¿Cuál hubiera sido la posición de los fariseos?

El «signo» de Jesús era el anuncio anticipado de su resurrección tras los tres días en el sepulcro (Mt 12,39-40). Era el gran milagro, pero encuadrado en los planes de Dios. Más sorprendente aún que los espectaculares e infantiles milagros rabínicos para acreditar al Mesías. Este, por el contrario, los sobrepasaría a todos. Pero no se les daría caprichosamente a aquellos insidiosos fariseos. Se daría a toda aquella «generación mala y adúltera», y se la daría a la hora y punto del plan de Dios.

Y, «dejándoles, se embarcó de nuevo y marchó hacia la otra orilla» (Mc).

b) *El «fermento» de los fariseos y saduceos. 16,5-12* (Mc 8,14-21)

La escena siguiente, recogida por Mt y Mc, sucede probablemente en la barca (cf. Mc v.14) en su travesía por el lago, camino de Betsaida. Es una escena que refleja la simplicidad de las mentes de los apóstoles, de la pedagogía parabólica del Maestro y del claro juicio de Cristo sobre lo que significaba la obra, progresivamente funesta, de los fariseos.

> **[5] Yendo los discípulos a la otra ribera, se olvidaron de tomar pan. [6] Jesús les dijo: Ved bien de guardaros del fermento de los fariseos y saduceos. [7] Ellos pensaban entre sí y se decían:**

[7] LAGRANGE, *Le Messianisme*... (1909) p.186-190.

Es porque no hemos traído pan. [8] Conociéndolo Jesús, dijo: ¿Qué pensamientos son los vuestros, hombres de poca fe? ¿Que no tenéis pan? [9] ¿Aún no habéis entendido ni os acordáis de los cinco panes para los cinco mil hombres, y cuántos canastos recogisteis? [10] ¿Ni de los siete panes para los cuatro mil hombres, y cuántos canastos recogisteis? [11] ¿Cómo no habéis entendido que no hablaba del pan? Guardaos, os digo, del fermento de los fariseos y saduceos. [12] Entonces cayeron en la cuenta de que no les había dicho que se guardasen del fermento del pan, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.

Después de abandonar la disputa en aquel grupo insignificante de fariseos y saduceos, confabulados para «tentarle», que era para perderle, Jesús se embarca con sus apóstoles para ir «a la otra orilla» (Mt). Hasta aquí a Jesús lo situaron Mt y Mc en la orilla occidental, en la Dalmanuta (Mc) y Magadán (Mt). La ribera a la que ahora se dirige es la oriental, pues desembarcará en Betsaida (Mc 8,22). Esta Betsaida debe de ser la ribereña Betsaida situada al nordeste del lago. La dirección que lleva a Cesarea de Filipo abona también esta localización. La escena parece, a primera vista, diversamente localizada. Mt dice: «llegados los discípulos a la otra orilla» (v.5), y a continuación se narra todo el episodio. Mc, por el contrario, dice que los discípulos «no tenían más que un pan en la barca» (v.14). En realidad no son cosas opuestas, aunque sean divergentes. La primera afirmación de Mt podría, en absoluto, ser una afirmación para destacar, aun con el inciso de la «otra orilla», que no tenían pan. Y que luego, sin precisar dónde tuvo lugar, por la yuxtaposición ordinaria—*parátasis*—narrase la escena, que Mc parece sugerir fuese en la misma barca. Aunque esto sea posible, probablemente la explicación no es en Mt más que una citación «quoad sensum» o una anticipación por «eliminación».

Los dos sinópticos destacan que los apóstoles se habían olvidado de llevar con ellos las provisiones necesarias, que Mt lo sintetiza en haberse olvidado «de llevar pan», aunque Mc precisa que es que sólo habían llevado consigo «un pan». Acaso fue debido a lo imprevisto de aquel viaje.

Jesús les hace esta recomendación inesperada. ¡Atención! «Guardaos de la levadura (del fermento) de los fariseos y saduceos» (Mt).

Pues así como la levadura hace fermentar la masa (Mt 13,33), lo que también es corromperla (1 Cor 5,6; Gál 5,9): corrompe la masa para hacerla a toda fermentar, así era la acción disolvente de los fariseos en las masas. En este sentido también la usaban los rabinos. Ya Lc cita estas palabras de Cristo en otro contexto: «Guardaos del fermento de los fariseos, que es la hipocresía» (Lc 12,1). Y en otro contexto de Mt, Cristo dice a los fariseos: «¡Ay de vosotros, fariseos, hipócritas..., que ni entráis vosotros (en el reino) ni permitís entrar a los que quieren entrar!» (Mt 23,13). Con su conducta y con sus doctrinas corrompían la masa de Israel. Son los ciegos guías de otros ciegos, que caerán en la fosa (Mt 15,44).

Hasta aquí era ponerlos en guardia contra la enemistad declarada hacia El. Pues tan «corruptora» era su doctrina y su actitud frente a El, el Mesías, que buscaban destruir su obra: desacreditarle, matarle, impedir que el pueblo fuese tras del Mesías, su Salvador.

Ante esta observación de Jesús, los apóstoles no comprenden el propósito por que lo dice. Y lo relacionan, ingenuamente, con su falta de provisiones de pan. Lo cuchicheaban «entre ellos» (Mc). Aunque Jesús, probablemente, se dio cuenta que cuchicheaban (Mc), Mt parece destacar el conocimiento sobrenatural de Jesús: «¿Por qué pensáis... *dentro de vosotros* mismos?» (cf. Mt 9,34).

Y, recordándoles la doble multiplicación de los panes, les hace ver que no es su olvido del pan lo que le preocupa, y del que milagrosamente había proveído en otras ocasiones, sino que hablaba del peligro corruptor de los fariseos. Y entonces comprendieron lo que quería decirles.

La descripción de Mc tiene más viveza, más colorido; refleja todo un diálogo, se aproxima más al estilo directo y dialogado en que se desarrolló.

No deja de extrañar esta insistencia de Cristo advirtiendo frecuentemente a los apóstoles el «endurecimiento» mental que tienen, la falta de comprensión en que se hallan. También ellos, teniendo ojos y oídos, no ven ni oyen. ¿Qué pretende con todo esto Jesucristo?

Bien se ve que no es el reproche a no comprender la alusión metafórica a los fariseos. Al fin, esto era un punto convencional, cuyo significado era libre fijarlo al que lo utilizaba. La censura de Cristo apunta a otra cosa. Por algo los llama «hombres de poca fe». Era poca fe en El, poca comprensión para la orientación de sus cosas. No sacaban las consecuencias de sus obras—«signos»—frente a su persona. Por eso les cita las dos multiplicaciones del pan. Y, como consecuencia de este recuerdo, les dice: «¿Todavía no entendéis?» (Mc). No habían sacado las consecuencias de aquellos «signos». ¿Qué relación verdadera había entre la «levadura» de los fariseos y que ellos no «habían traído pan»? Y, sin embargo, estas preocupaciones materiales y esta conducta de simplicidad surgen en ellos demasiado frecuentemente, como exponente de preocupaciones muy naturales y de despreocupaciones demasiado importantes frente a la persona de Cristo (Jn 14,9; Act 1,6). Fue una manifestación de esta preocupación pedagógica de Cristo ante la línea de poco progreso, frente a El, de sus discípulos. Con ocasión de una advertencia, los censura y avisa sobre toda una orientación y una conducta. La alusión a la multiplicación de los panes era remitirles a la prueba milagrosa de su mesianismo frente al peligro del «fermento» demoledor—antimesiánico—de los fariseos.

«No se concluya, por esto, que Jesús no quería que sus discípulos se proveyesen para el viaje—el sustento no lo buscaba habitualmente con milagros—, ni les reprocha el cuidado de procurarse el pan, sino el pensar en ello y reducir a estas preocupaciones exclusivas todos los consejos religiosos que les da. Aprovecha la ocasión, des-

pués de tantas otras, para despertar su atención y ponerles en vela contra una ceguedad que no deja ver ni aun los más esplendorosos milagros» [8].

c) *La confesión de Pedro en Cesarea y la promesa del poder pontificio. 16,13-20* (Mc 8,27-30; Lc 9,18-21)

Los tres sinópticos colocan este episodio encuadrado en otros hechos históricos bastante aproximados. Después de su llegada a Dalmanuta-Magadán, Jesús va a seguir por la Galilea del norte, para internarse en los dominios de la tetrarquía de Filipo, el medio hermano de Antipas. Y en donde Pedro proclamará su fe en el Hijo de Dios y recibirá la promesa personal del poder pontificio.

Dada la importancia de este pasaje, que encierra la *promesa* del poder pontificio, se va a dividir la exposición en dos partes: 1) exégesis del pasaje; 2) el problema crítico de su autenticidad, sobre todo por la omisión de la promesa del poder pontificio en Mc-Lc.

> **[13] Viniendo Jesús a los términos de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? [14] Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas. [15] Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? [16] Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. [17] Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. [18] Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. [19] Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos. [20] Entonces ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que El era el Mesías.**

1) Exégesis

Jesús, en su ruta por la región de la tetrarquía de Filipo, probablemente siguió el curso del Jordán, atravesándolo verosímilmente en su curso anterior, junto al pequeño lago Houleh. Es una llanura de singular fertilidad. La capital de esta tetrarquía era Cesarea. Había construido esta ciudad el tetrarca Filipo, dándole el nombre de Cesarea en honor de Augusto. Distaba de Betsaida 40 kilómetros, lo que significa unos dos días de camino. Sobre una gran rocosidad de Cesarea, Herodes el Grande había ya levantado un espléndido templo de mármol blanco en honor de Augusto [9]. Se ha descrito a los apóstoles «allí en medio del camino, mudos de un silencio elocuente, con los ojos fijos en el templo de Augusto, que dominaba

[8] Lebreton, *La vie et l'ensegnement de J.-Ch.* ver. esp. (1942) I p.330-331.
[9] Josefo, *Antiq.* XV 10,30; Bl III 10,7.

sobre la ciudad y la campiña, desde lo alto de la roca» [10]. Si estaban en la proximidad de la ciudad, sería muy probable que Jesús hubiese utilizado aquella vista de la roca-templo para exponer la nueva roca sobre la que edificaría su Iglesia. Era el estilo pedagógico de Jesús (Mt 4,18-19). En Cesarea, muy cerca de la ciudad, había una gruta, utilizada por los griegos tres siglos antes de Cristo y dedicada al dios Pan, el Panion, de donde tomó antiguamente el nombre de Páneas, nombre que aún se conserva en el nombre árabe de la actual Baniya, miserable villorrio musulmán contiguo a las ruinas de Cesarea.

Evangélicamente, la escena es localizada en «el camino» (Mc), cuando se dirige Jesús con los suyos a la región y aldeas (Mc) de Cesarea de Filipo, y en un lugar «solitario» (Lc), cuando, «estando con él los discípulos» (Lc), El «hacía oración» (Lc).

Es en este lugar y momento cuando Jesús, dirigiéndose a los discípulos, les hace abiertamente esta pregunta: «¿Quién dice la gente que soy yo?» Naturalmente, Jesús no ignoraba nada por su conocimiento sobrenatural, pero también lo que pensaba la «gente» de El lo sabía, como los apóstoles, por el rumor popular, por su ciencia «experimental». ¿Por qué les pregunta primeramente a ellos lo que piensan de El las «gentes»? «Porque quería que, expresado esto y volviéndoles a preguntar a ellos, el tono mismo de la pregunta los levantara a más alta opinión acerca de El y no cayeran en la bajeza del sentir de la muchedumbre... Era invitarlos a que concibieran más altos pensamientos sobre El» [11].

La respuesta de los apóstoles se adivina a través de los tres sinópticos, que la refieren casi conjuntamente, vivazmente: unos, lo que decían unas gentes; otros, refiriendo la opinión de otros. Su contacto con las muchedumbres a causa de la predicación y milagros de Jesús les había hecho recibir toda clase de impresiones en torno a esto. Las que recogieron eran éstas: Jesús, para unos, era Juan Bautista, sin duda «resucitado», como sostenía el mismo Antipas. Pues esta opinión había cobrado cuerpo entre el pueblo, ya que Lc mismo dice que Antipas estaba preocupado con la presencia de Jesús, puesto que «*algunos decían* que era Juan, que había resucitado de entre los muertos» (Lc 9,7).

Para otros, Jesús era Elías. Lc recoge en otro lugar esta creencia popular. Jesús era, para diversos grupos, «Elías, que había aparecido» (Lc 9,8). Según la estimación popular, Elías no había muerto, y debía venir para manifestar y ungir al Mesías [12].

Otros piensan que fuese Jeremías (Mt). El profeta Jeremías era considerado como uno de los grandes protectores del pueblo judío, sobre todo por influjo del libro II de los Macabeos (2,1-12). También en el apócrifo libro IV de Esdras se considera que será

[10] Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo* I (1941) p.469.
[11] San Juan Crisóstomo, *Hom. 54 in Matth.*; cf. *Obras de San Juan Crisóstomo:* BAC (1956) II p.137-138.
[12] Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (1909) p.210-213.

enviado como protector del pueblo judío [13]. Sin embargo, esta obra es de origen cristiano [14].

Por último, sin saber a ciencia cierta quién sea, para muchos era «algún» profeta de los antiguos, que ha resucitado (Lc). Era el poder milagroso de Cristo el que los hacía creer en la resurrección de un muerto (Mt 14,2; Mc 6,14).

No deja de extrañar el que los apóstoles no citen, tomado de la opinión de las gentes, el que El fuese o pudiese ser el Mesías. Pues las gentes habían ya sospechado y aceptado que El fuese el Mesías (Mt 9,27; 12,23; 15,22; Jn 6,14.15). Probablemente el motivo de esta omisión sea debido a la estructura literaria: se quiere destacar la mesianidad de Cristo en un capítulo y confesión aparte, reservado a los apóstoles.

Por eso, después de oír lo que las gentes pensaban de él, se dirige a los apóstoles para preguntarles abiertamente qué es lo que, a estas alturas de su vida y de su contacto de dos años con El, han captado a través de su doctrina, de su conducta, de sus milagros. Era un momento sumamente trascendental. Si no fuera que Jesucristo tenía un conocimiento perfectísimo de todo por su ciencia sobrenatural, se diría que esperaba impaciente la respuesta de sus apóstoles.

Los tres sinópticos no dicen la respuesta que hayan podido tener los apóstoles. Sólo recogen la respuesta que le dirigió Pedro. Todos los detalles se acumulan en la narración de Mt para indicar no sólo la precisión que interesa destacar, sino con ella acusar la solemnidad del momento y la trascendencia del acto.

Mientras Mc-Lc presentan sin más a Pedro, Mt lo precisa ya de antemano como Simón Pedro. En efecto, Pedro tenía por nombre Simón (Mt 4,18 y par.). En Juan se lee que Jesús, al ver por vez primera a Simón, le anunció que «*será* llamado Pedro» (Jn 1,42). Ya desde un principio, Jesús puso en Simón la elección para Pedro, para ser «piedra» [15]. El conservar aquí los dos nombres es sumamente oportuno.

La confesión de Simón Pedro es expresada así por los tres evangelistas sinópticos:

«Tú eres el Cristo» *(ho Jristós)* (Mc).

«El Cristo *(ton Jristón)* de Dios» (Lc).

«Tú eres el Cristo *(ho Jristós)*, el Hijo *(ho hyiós)* del Dios viviente» (Mt).

Manifiestamente la fórmula transcrita por Mt es más completa, explicitando toda la gran portada divina de la persona de Jesús. La fórmula de Mc-Lc confiesa la *mesianidad* de Jesús. En ello también coincide la primera parte de la fórmula de Mt. Esta primera parte, en la que aquí se confiesa por Pedro la *mesianidad* de Jesús, es admitida por todos en virtud de la explicitud de las palabras.

Pero la segunda parte de Mt, en que Pedro proclama que Jesús

[13] 4 Esd 2,18.
[14] *Rev. Bib.* (1905) 486-501.
[15] LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.322.

«es el Hijo de Dios viviente», ¿qué valor tiene? ¿Es un caso de aposición a la primera parte, y con la que se proclama sólo la mesianidad de Jesús? (Jn 1,39). ¿Se proclama en un *crescendo* la filiación divina? ¿Es una adición o interpretación posterior del evangelista? ¿Por qué, en todo caso, no aparece en Mc-Lc?

Son varios los autores católicos que no admiten aquí más que la confesión de la *mesianidad* de Jesús. Para ello alegan varias razones.

En primer lugar, Mc-Lc sólo traen la profesión mesiánica de Pedro. Si allí se hubiese proclamado la divinidad de Cristo, ¿por qué no transmitirla también?

Igualmente, Mc-Lc consignan la prohibición que les hace Cristo de que «no digan a nadie» la confesión que Pedro acababa de hacer, compartida por todos, de la mesianidad, que es sólo lo que consignan (Mc 8,30; Lc 9,21; Mt 8,29).

Más aún: en Mateo mismo, después de relatar esta doble confesión de Pedro—el Cristo y el Hijo de Dios—, se dice: «Después encargó a los discípulos que no dijesen a nadie que El era *el Cristo*». ¿Por qué la prohibición no afecta también explícitamente a la divinidad si es que había sido proclamada? (Mt 16,20).

Todo esto toca al problema de crítica literaria, que será abordado después.

La expresión «Tú eres... el Hijo del Dios viviente», que Pedro exclama, es manifiestamente, en la perspectiva literaria de Mt, la confesión de la *divinidad* de Cristo.

Dalman piensa que la expresión original aramaica de Pedro fue ésta: «Tú eres... el Hijo del Viviente», omitiendo, conforme a la veneración judía, el pronunciar el nombre *inefable* de Dios [16]. Sin embargo, el sentido, en orden a la valoración del contenido, sería el mismo. El «Viviente» no puede ser otro que Dios, cuyo nombre, por respeto, se omitiría.

Las razones fundamentales que hacen ver que *aquí* se trata de la divinidad de Cristo, son las siguientes:

1) Ya Lagrange, comentando este pasaje, escribió: «No se probó que *Hijo de Dios* sea un sinónimo de Mesías, ni incluso en el IV de Esdras» [17]. Sin embargo, en los evangelios hay pasajes donde esta expresión parece sinónima de Mesías (Mt 4,36; 12,23; Lc 4,3; Mc 3,11.12; Jn 1,49), a no ser que sean «interpretaciones» posteriores de los evangelistas o de la catequesis primitiva, o posiblemente que no sean estrictamente formas sinónimas de Mesías, sino que con ellas se pretenda indicar una dignidad y protección excepcionales de Dios sobre Jesús (Jn 3,2).

2) Jesús dice que esta confesión de Pedro ha sido por efecto de una revelación del Padre. Pero se comprende mal que el Padre le *revele* lo que El ya sabe. Y Pedro ya sabía de antes que Jesús era el Mesías.

En efecto, no solamente en el desarrollo literario del evangelio

[16] DALMAN, *Die Worte Jesu...* (1930) p.224.
[17] *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.322; BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.361-362.

de Mt—narraciones anteriores—, sino que, en la perspectiva *real histórica* de los hechos, Pedro ya tenía un conocimiento más o menos vago de la divinidad de Cristo, o, al menos, tenía ya la convicción de que El era el Mesías. He aquí los hechos:

a) Ante las innumerables curaciones que hacía, dos ciegos le dirán que les cure, invocándole con el título de «Hijo de David» (Mt 9,25), que era uno de los nombres del Mesías (Mt 21,9; Mc 10,48; Lc 18,39; cf. Mc 11,10; Jn 12,13) [18]. Ante todo este ambiente, ante la proclamación explícita que le hacen de Mesías y ante la rúbrica divina de los milagros, Pedro no podía menos de tener, en primer lugar—y a la primera hora—, la *sospecha* muy fundada de que Jesús fuese realmente el Mesías. Es lo mismo que oyeron a las turbas después de la primera multiplicación de los panes, cuando, entusiasmados, quisieron proclamarlo «rey» (Jn 6,15). La actitud de los apóstoles debió de ser la misma que la de las turbas o estar a punto de contagiarse de aquel entusiasmo «mesiánico», por lo que Jesús «forzó» a los apóstoles a marcharse (Mt 14,22 y par.) y «disolvió» a las turbas (Mt 14,22 y par.).

b) Pero, además, también habían oído las declaraciones de El diciendo que tenía «poder de perdonar los pecados» (Mt 9,6); que «era dueño del sábado» (Mt 12,8); que era «mayor que el templo» (Mt 12,6). Todo esto, valorado en aquel ambiente, es hablar de dignidad divina, de ser divino. ¿No habían de tener Pedro y los apóstoles, después de dos años de convivencia con Cristo, un conocimiento o una sospecha siquiera superior de lo que El fuese, y que superase al conocimiento que de él tenían ya las turbas, que después de una primera fase de sospecha de que fuese el Mesías (Mt 12,23) pasaron abiertamente a reconocerlo y querer proclamarlo como el Mesías «Rey»? (Jn 6,15).

A la vista de estos datos y de la confesión de ahora de Pedro se puede razonar presentándose el siguiente dilema: o Pedro hasta esta confesión de Cesarea de Filipo sólo conocía de Cristo que era el Mesías, o había ya percibido una dignidad superior a la humana, divina, aunque más o menos vagamente sospechada.

Si se admite que ya tenía Pedro una seria sospecha de que fuese, aunque vagamente y a su modo consabido, «verdaderamente Hijo de Dios» (Mt 14,33), no extrañaría que en esta confesión de Cesarea de Filipo, debido a una «revelación del Padre», aquella idea vaga se hubiese precisado, clareado y certificado sobrenaturalmente.

Si, por el contrario, se admite que Pedro sólo conocía que Jesús era el Mesías, entonces esta confesión que hace de Jesús como verdadero «Hijo del Dios vivo», sólo se justifica si se admite que sea la confesión de la divinidad de Jesús. Las turbas sabían que Jesús era el Mesías; Pedro sabía que Jesús, por todo lo visto, era el Mesías. Si ahora Jesús reconoce que esta confesión de Pedro es algo excepcionalmente concedido a El por el Padre, algo que es «revelación del Padre» y que hasta aquí no se hizo, ni a Pedro, ni a los otros

[18] Bonsirven, *Salmos de Salomón XVII 23; Le judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.361; Strack-B., *Kommentar...* I p.640.

apóstoles, ni a las turbas, sólo cobra sentido esta «revelación» excepcional si a Pedro se le «revela» lo que no sabe. Pedro sabe que Jesús es Mesías. Por eso, esta «revelación» ha de sobrepasar este conocimiento mesiánico, para hacerle ver que es el «Hijo del Dios viviente», que es verdaderamente Hijo de Dios. Con qué precisión, qué alcance tuviese Pedro de ello, eso depende sólo de la «revelación» hecha, y que, naturalmente, trasciende al análisis exegético.

Por otra parte, ésta es la interpretación de los Padres y de la generalidad de los exegetas católicos [19].

Y todo esto cobra una nueva valoración al ver que ésta es la intención del evangelista, al encuadrarlo, histórica o *literariamente*, en este momento, después de los capítulos 11 (v.23-27) y 12 (v.1-14), en donde dejó constancia de la divinidad de Cristo. En el intento de Mtg, al menos, podrá sostenerse que pueda ser una adición complementaria, pero no para confesar la mesianidad, sino la divinidad. Es lo que Mt dice, lo mismo que Mc, en la confesión ante el sanedrín. Son dos momentos de excepcional solemnidad en el intento de Mt.

A la confesión de Pedro va a seguir, rítmicamente, la respuesta de Cristo. San León Magno ha expresado ésta en una fórmula ya clásica: «Como mi Padre te manifestó mi divinidad, así también yo te manifiesto tu dignidad» [20]. La respuesta de Cristo tiene dos partes bien marcadas: la primera es una felicitación a Pedro por la «revelación» tenida, y la segunda es la *promesa* del poder pontificio.

La felicitación a Pedro.—A la confesión de Pedro, Jesús, gozosamente, da el parabién a su apóstol. Jesús proclama a Pedro «bienaventurado»; es la forma usual, *ashereykha*, dichoso tú.

Luego le da la precisión de su nombre y su filiación. Es uso muy judío dar después del nombre de las personas, máxime cuando se quiere fijar bien la precisión y exactitud de la misma, el nombre de su padre, expresado por la palabra *ben*, hijo de, o en la forma aramaica, como aquí, *bar* (Is 1,1; Jer 1,1; Ez 1,1, etc.).

El nombre primitivo de Pedro era Simón, abreviatura de Simeón, como aparece en numerosos pasajes (Mt 4,18; Mc 1,16; Lc 5,3.8.10; Jn 21,2.3.15-17; Act 15,7.14), y nombre, por otra parte, corrientemente usual.

La expresión «Hijo de Jonás» responde a la forma aramea *bar Yona*, hijo de Yóna (paloma), nombre no raro en Israel (2 Re 14,25; Jon 1,1). Se pensó por Klostermann, siguiendo a San Jerónimo, si la forma *Yona* no sería un diminutivo del nombre *Yohanan* (Juan), ya que, posteriormente, Pedro aparece citado como «Simón, hijo de Juan» (Jn 21,15). Sin embargo, los autores semitistas no suelen admitir este diminutivo del nombre Juan, pues no se encuentra usado como tal [21]. Se piensa que el nombre de «Juan», patronímico de Simón, siendo filológicamente distinto, pudiera ser «un sobre-

[19] Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.669.
[20] ML 54,150.
[21] Strack-B., *Kommentar...* I p.730; Dalman, *Grammatik des jüdich-palestinischen Aramäisch* 2.ª ed. p.179 n.5.

nombre griego escogido por su semejanza con el verdadero nombre hebreo» [22].

La felicitación de Jesús a Simón es porque esta confesión no se la «reveló» ni «la carne ni la sangre», expresión sumamente frecuente que responde a la forma *basar wadam*, y con la que se expresa, por circunloquio, el hombre, pero en su aspecto de debilidad inherente a su condición humana, máxime en su contraposición a Dios, como en este caso. No fue, pues, comunicación que le hizo ningún hombre (Gál 1,16-17).

Tal era la grandeza de este misterio, que su «revelación» se la hizo su «Padre celestial». Se trata, pues, de un misterio desconocido a Pedro, y un misterio que no podía, sin revelación, ser alcanzado por la «carne y sangre»—el hombre—, como lo había sido ya el hecho de su conocimiento mesiánico.

Promesa del poder pontificio a Pedro.—Después de este parabién a Pedro, Jesús pasa a hacerle la gran promesa del pontificado. Jesús, volviéndose a Simón, le dice:

«Tú eres Pedro...». El texto griego de Mt transcribe *Pétros*. Pero el nombre de «*Pétros* no existía como nombre propio ni en griego ni en latín... Es, pues, un nombre nuevo que aparece en la historia» [23]. Pero Jesús habló en arameo. Y *Pétros* es palabra griega. Algún autor sostiene que Jesús, aun hablando en arameo, llamó a Simón *Pétros* [24]. Pero no es creíble que una palabra griega figurase en un original arameo. Y la tradición primitiva prueba lo contrario, pues llama frecuentemente a Pedro *Kefas* (1 Cor 1,12; 2,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9; 11,14), forma aramaica de su nuevo nombre. *Petros* convenía mejor al nombre de un hombre, y *pétra* al fundamento de una Iglesia. Pero, en arameo, Jesús expresó el nombre simbólico de Simón, como fundamento de la Iglesia, con una misma palabra: *Képhá*. El testimonio de la tradición primitiva llamando *Kefas* a Simón lo prueba.

Varios son los elementos que se enseñan en esta promesa a Pedro:

1) Cristo es el que edifica: el fundador de la Iglesia: «mi Iglesia». Jesús aparece siempre consciente de sus poderes y de su dominio. Habló en otras ocasiones de «mis ángeles» (Mt 13,41), de «mi reino» (Mt 16,28), «mi Cena» (Lc 14,24). Es una prueba de su conciencia y de trascendente dominio. Así promete ahora que edificaré «mi Iglesia», que es el reino mesiánico.

2) A estas horas se está sólo en una *promesa*: «edificaré».

3) La construcción será *estable*, pues va a ser construida sobre «piedra». No solamente es esto un elemento analógico tomado de las construcciones, sino que el mismo Cristo había enseñado y contrapuesto la casa que estaba «construida sobre piedra», la que no podrían destruir los vendavales que contra ella vinieran, a la casa que se derrumba ante los vendavales y las lluvias, porque estaba «construida sobre arena» (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49). La firmeza *estable* frente a los embates que pudieran destruirla es la enseñanza del Señor. Es lo mismo que más explícitamente se enseñará con la segunda parte, al prometerse que el infierno no podrá contra ella.

[22] BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.216.
[23] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.323-324.
[24] F. DELITZSCH, en su versión hebrea del N.T., h.l.; STRACK-B., *Kommentar*... I p.731ss.

Siendo la misma palabra «piedra» *(Kepha)* la que afecta a Pedro y al fundamento de la Iglesia, la forma de expresarse cobra un fuerte vigor literario. La Iglesia que Jesús «edificará» estará, como todo edificio, construida sobre una «piedra» *(Kepha)*, y esta «piedra» *(Kepha)* es precisamente Simón.

Simón Pedro es, por tanto, la causa, el *sostén* de la Iglesia y el que da *estabilidad* a la misma.

Esto es lo que *suponen* y a lo que aluden Mc-Lc cuando, omitiendo esta escena de la *promesa* del poder pontificio, dicen en la elección de los apóstoles que a Simón «puso también el nombre de Pedro» (Mc 3,16; Lc 6,14), lo mismo que el hecho de nombrar a Simón con el nombre de Pedro. Este cambio de nombre no se explica, no se le vería sentido—¿por qué no se les cambió el nombre a los otros apóstoles?—si no es en función de la realidad que relata Mt.

4) Esta Iglesia va a ser construida sobre «Pedro». Esto supone y excluye dos cosas:

a) Que sea construida *sobre lo que no sea Pedro*, en su realidad, en su persona. No se refiere ni se promete esta construcción eclesiástica sobre la «fe» de Pedro ni sobre la «verdad» que Pedro entiende. Para algunos, la «piedra» es esta *verdad* que Pedro comprende. Pero todo esto, lo mismo que otras hipotéticas posiciones, va abiertamente contra el texto que lo vincula a Pedro, a la persona, y no a ninguna cualidad suya. ¿Ni cómo sería posible vincular esto a una realidad, del tipo que fuese, prescindiendo del sujeto en el que pueda tener esa cualidad? Cuando Jesucristo, v.gr., predice a Pedro que le «negará», no dice que le negaría una cualidad de Pedro, sino él mismo (Mt 26,34). Y cuando ahora le dice que sobre él edificará la Iglesia, no dice—si así fuese, es cuando, por absoluta necesidad de comprensión, tenía que haberlo dicho—que la edificaría sobre una cualidad de Pedro, sino sobre él mismo, sobre su persona.

b) Algunos han pensado que, efectivamente, Cristo promete a Pedro ser «piedra» de la Iglesia, pero no en cuanto persona, sino en cuanto jefe de una colectividad, y, por tanto, que esa «piedra» es realmente el Colegio apostólico. Se alega, además, a favor de esto, el que así se viene a leer en la Escritura. Así se dice que la Iglesia está edificada sobre el «fundamento de los apóstoles...» (Ef 2,20). Y en Gálatas se dice de Santiago, Pedro y Juan que son «columnas de la Iglesia» (Gál 2,9). Pero se trata de fundamentos secundarios. Así, en la cita de Efesios se dice que la Iglesia está fundada «sobre el fundamento de los apóstoles y profetas», que son probablemente los predicadores del N.T. (Ef 4,11). Y, sin embargo, nadie diría que estos «profetas» sean el verdadero fundamento de la Iglesia. Lo son en el sentido de que la fe y los creyentes no pueden tener otra

fe que la de los «apóstoles y profetas», que son los que enseñan esa verdad, que está construida sobre la «piedra angular de Jesucristo» (Ef 2,20). Es lo mismo que se dice en Gálatas: San Pablo reconoce que estaba en la verdad porque los apóstoles le aprobaron su doctrina. Pero esto no excluye el que, ante ellos, Pedro tuviese una autoridad única.

Siempre, frente a toda opinión colectiva, está la promesa clara, firme y *personal* en Pedro. Y está el que lo entendiesen así. Y está el que, cuando Jesucristo quiere conferir un poder colectivo o anunciar algo colectivamente, lo dice abiertamente. Así dijo: «Id, pues *(vosotros)*, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas... y enseñándoles a observar todo cuanto yo *os* he *mandado*» (Mt 28,19.20). «Yo estaré *con vosotros* hasta la consumación del mundo» (Mt 28,20). «Les abrió *(a los apóstoles)* la inteligencia para que comprendieran las Escrituras» (Lc 24,45). Y a todos les dijo: «*Recibid* el Espíritu Santo: a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados...» (Jn 20,22-23). Y en la última cena les dijo: «Todos *vosotros* os escandalizaréis de mí esta noche...» Y luego le dijo a *Pedro en concreto:* «Antes que el gallo cante, me negarás tres veces» (Mt 26,34).

5) Jesucristo promete a Pedro construir sobre él «mi Iglesia». La palabra griega indica primeramente la convocación *(kaléo)* de una asamblea. Después vino a significar la misma asamblea o reunión. La versión de los LXX traduce ordinariamente la palabra hebrea *qahal*, asamblea, por *ekklesía*. Es sencillamente la fundación de su reino. El desarrollo metafórico del pensamiento queda condicionado por lo que inmediatamente sugiere una construcción, y así dice que sobre esa piedra depositaría o colocaría El su Iglesia. La lógica de la metáfora exige este desarrollo.

6) Promete también la impotencia de las «puertas del infierno» contra ella.

Puerta es figura retórica bíblica bien conocida. Es una metonimia con la que se expresa el edificio o casa a que la puerta afecta. Así, unas veces significa el palacio real, y otras está expresando una ciudad. Los autores hacen ver cómo se perpetúa aún esta mentalidad al llamarse el imperio otomano la «Sublime Puerta».

Estas «puertas» dice Jesucristo que son las puertas del infierno *(hádou)*. Este *hades* es la traducción griega del hebreo *sheol*, partes inferiores donde se localizaba la morada de los muertos. En este sentido, las «puertas del *hades*» serían las «puertas (o reino) de la muerte». Como se promete que este reino no vencerá a la Iglesia, se anunciaría con ello la *inmortalidad* de la Iglesia fundada sobre Pedro. Y así se pueden citar algunos textos del A.T. En este sentido, Ezequías dice que va «a las puertas del *hades*» para indicar su muerte (Is 38,10; cf. Sal 16,13). El concepto judío primero de este *hades (sheol)* era una concepción negativa: se creía que las almas estaban allí con una vida amortiguada, debilitada, como en un eterno sopor.

Sin embargo, el concepto de la vida en este *hades (sheol)* fue evolucionando. Ese mismo reino de la muerte se fue clareando, y

se vio que en él había una región o lugar de castigos y otro de premios; un lugar para los justos y otro para los pecadores. Hasta tal punto fue evolucionando y precisándose esta idea, que «en el N.T., lo mismo que en el lenguaje judío del siglo I, el *hades* vino a ser el infierno: morada de condenados y demonios» [25].

Por eso, situada esta interpretación en el medio histórico, estas «puertas del *hades*» vienen a significar el reino del mal, no en lo que tiene de reino de muerte en el otro mundo, sino en lo que tiene este reino de *actividad hostil*. Es el aspecto que mejor se compagina con lo que dice Jesucristo: que estas «puertas» no «prevalecerán» contra la Iglesia. Este verbo *(katisjysousín)* indica actividad, lucha hostil (Col 1,13; Ef 6,12). Son dos reinos en lucha, pero anunciándose la victoria definitiva del primero. Pues estas «puertas» no podrán «prevalecer» contra la Iglesia.

El verbo griego aquí usado para indicar «prevalecer» *(katisjyo)* puede significar *ser más fuerte que...*, sin idea de ataque, o puede significar, además de esta fortaleza o predominio, el ser vencedor por *ataque* y *lucha* [26], máxime con la partícula *katá* que entra en la composición del verbo, y *este segundo sentido es el que aquí se impone* por razón, sobre todo, del contexto. Ya que el concepto del *hades* en esta época era considerado como morada de las potestades del mal, las cuales, como tales, aparecen en su obra de lucha y ataque contra la obra de Dios y de Cristo (Ef 6,12).

«Las puertas del *hades*» no «superarán en su lucha» contra... El texto griego pone *autés.* ¿A quién se refiere? San Efrén pensaba pudiese concordar con «piedra», y así no podía esta lucha superar a Pedro. Pero la regla de sintaxis exige que la concordancia se haga con el sustantivo más próximo. Por eso se refiere a la Iglesia. La lucha de este reino infernal no podrá vencer a la Iglesia, pues ésta está firme y estable, porque está construida sobre la roca firme, que es Pedro.

La promesa de Jesucristo se explicita aún más. Jesucristo va a declarar a Pedro más específicamente sus poderes fundamentales. Otra vez se desenvuelve el pensamiento rítmicamente. Pues todavía se está en la promesa «te daré».

> «Y a ti *daré* las llaves del reino de los cielos.
> Y cualquier cosa que atares en la tierra, quedará atada en el cielo.
> Pero todo lo que desatares en la tierra, quedará desatado en el cielo».

Los poderes de Pedro se le explicitan ahora con la metáfora de las llaves. Cristo le entregará un día a Pedro «las llaves del reino de los cielos». ¿Cuál es su significado? Siempre el entregar a alguien las llaves significa entregarle, por honor o por realidad, el dominio de lo que aquellas llaves abren. Tales son las llaves de una casa, de una fortaleza, de un palacio, de una ciudad.

En la Escritura aparecen también las llaves como signos especí-

[25] *Dict. Bib. Suppl.* II col.575.
[26] ZORELL, *Lexicum graecum N.T.* (1931) col.693.

ficos de la ciencia. Jesucristo increpará a los doctores de la Ley: «que os habéis apoderado de la *llave* de la ciencia» (Lc 11,52).

Esta promesa que se hace a Pedro tampoco es propiamente la de *portero* (Lc 3,25). El portero no es más que un siervo que no tiene otra misión que la de abrir y cerrar las puertas.

El pensamiento de esta promesa hecha a Pedro va mucho más lejos. Pedro aparece como el «ecónomo» terrestre del reino de los cielos. En el lenguaje bíblico, la investidura de este tipo de ecónomo se hace precisamente por la colación de las llaves. Es clásico el ejemplo citado en Isaías. El profeta, precisamente hablando de la investidura de Elyaquín, en sustitución de Sobna, «mayordomo de palacio» (Is 22,15), describe esta investidura prometiendo poner «sobre su hombro *la llave* de la casa de David; abrirá y nadie cerrará, cerrará y nadie abrirá» (Is 22,22). Y, por ello, Elyaquín «será el *sostén* de la casa de su padre» (Is 22,24). Es imagen bien conocida en el N.T. (Apoc 1,18; 3,7; 9,1; 20,1) y en el Talmud. Precisamente para indicar que a uno se le da un cargo, se dice que se le dan las llaves, lo mismo que, para indicar que se le releva, se dice que se le retiran las llaves. Así se lee en los escritos rabínicos: «El profeta Elías había recibido las *llaves* del *nacimiento* y las *llaves* de la lluvia, y pedía aún las *llaves* de la resurrección. Pero se le respondió que Dios no confiaba jamás tres *llaves* a la vez a los encargados del poder» [27].

La segunda parte de esta promesa es que ese «atar» *(déses)* y «desatar» *(lyses)* sobre la tierra tendrá su automática rectificación en el cielo. Estas expresiones «atar» y «desatar», que ya se usan en el A.T., aparecen como términos técnicos en la literatura rabínica, ambiente neotestamentario. Significan declarar lícita o ilícita una cosa.

Son los verbos *'asar*, atar, y *natar* (heb.) o *sherá* (aram.), desatar. Así, v.gr., sobre el 70, rabí Jeconías comenzó su escuela con esta oración: «Yahvé, Dios mío y Dios de mis padres..., (concédeme) que no suceda, ni a mí ni a mis colegas, declarar impuro lo que es puro, ni puro lo que es impuro; de no prohibir (atar) lo que está *permitido* (desatar), ni permitir (desatar) lo que está *prohibido* (atado)». De éstos son numerosos los ejemplos que se alegan [28].

Todo cuanto Pedro «permita» o «prohíba» en el reino, todo eso será también ratificado en el cielo. Y *esto garantizado por Cristo.* Los rabinos pretendían esto mismo. Decían que sus decisiones—de rabinos, del sanedrín—eran aprobadas por «el cielo», por «el Señor», por la «corte de lo alto». Buscaban con ello autorizarse y dar valor a sus decisiones [29].

Las imágenes que Cristo usa son de un significado claro. Lo que es el cimiento en una edificación material, eso es Pedro en la edificación de la Iglesia. Ella es sostenida por él. Pedro tiene en la misma el poder de enseñanza, de gobierno: el poder de todo lo

27 STRACK-B., *Kommentar*... I p.732.
28 STRACK-B., *Kommentar*... I p.741.783-847; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.1191.624.831.842.1984.423.
29 *Dict. Bib. Suppl.* II col.781-782.

que exige la naturaleza de esta sociedad que es la Iglesia. Si esto faltase o Pedro pudiese enseñar o gobernar en ella contra la enseñanza y el intento de Cristo, la Iglesia de Cristo no estaría sostenida en Pedro. De ahí la infalibilidad e incorruptibilidad de su doctrina. Lo que aún queda más explicitado al contrastarlo con los ataques de las potestades infernales, que mueven a los hombres en esta lucha escatológica, y vaticinarse que no podrán vencerla.

Igual sentido tiene el poder de las llaves. Pedro es el que gobierna y enseña en la Iglesia. Y su infalibilidad y garantía queda asegurada por su ratificación en el cielo de sus determinaciones en esta fase del reino terrestre.

Los tres sinópticos añadirán, después de esto, que Jesús prohibió a los discípulos que a nadie dijesen que El «era el Cristo» (*Mt*). Dada la efervescencia mesiánica que había, y que se había ya manifestado en orden a Cristo, hasta querer las turbas «arrebatarlo» para llevarlo a Jerusalén y proclamarle, sin duda en el templo, «Rey», Mesías (Jn 6,15), se imponía no contribuir a excitar a las turbas ni precipitar los acontecimientos. Había que esperar la hora de Dios.

2) El problema crítico de su autenticidad

Naturalmente, en este pasaje se centró la crítica contra él. El problema es de gran complejidad bibliográfica, pero los argumentos son fácilmente clasificables.

Una síntesis de estos argumentos es la siguiente:

1) Una interpolación *parcial*. Serían interpoladas las expresiones «sobre esta piedra» y «las puertas del infierno no prevalecerán». Para Harnack, la interpolación de esta frase fue en tiempo de Adriano (117-138), porque en el *Diatessaron*, de Taciano, se lee: «Tú eres Pedro y las puertas del infierno no te vencerán *a ti*». Según Harnack, se prometía a Pedro la inmortalidad. Muerto Pedro, se corrige el error, cambiando la promesa hecha a Pedro en promesa hecha a la Iglesia, interpolándose las palabras de «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», etc. Harnack, posteriormente, admite la genuinidad.

2) Una interpolación *total*. Todo el pasaje de la promesa hecha a Pedro del poder pontifical (v.18-19) sería una interpolación hecha a fines del siglo II, puesto que, cuando se ve citada extrabíblicamente, es a principios del siglo III, con Tertuliano, Orígenes. Así A. Resch, J. Schnitzer, J. Grill. Este último llega a fijar la fecha de interpolación sobre el 190, en Roma. Pero, reconociéndose que ya San Justino la conoce, W. Soltau la adelanta sobre el año 130 [30].

Pero estas posiciones tienen contra ellas argumentos muy fuertes, y que son los mismos tanto contra una hipotética interpolación *parcial* como *total*.

30 HARNACK, *Tatian's Diatessaron... bei Ephraem Syrus*, en *Zeitsch. für Kirchengeschichte* (1881) p.471-505; *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche*, en *Sitzung. der Preussischen Akad. der Wissen.* (1918) p.637-654; SCHNITZER, *Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Das Papsttum eine Stiftum Jesu?* (1910); RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur* (1896); GRILL, *Der Primat des Petrus* (1904).

1) La factura del pasaje es estrictamente semita. No es una u otra palabra, sino toda la misma estructura de la perícopa. Hasta se destaca, como complemento, en que hay locuciones característi-cas de Mt, «reino de los cielos», «Padre..., que estás en los cielos». Tan claro es esto, que el mismo Bultmann dice: «No veo que las condiciones de su origen hayan podido ser realizadas más que en la comunidad primitiva de Jerusalén» [31]. El pasaje hace ver que no es redactado, por esta razón, en un medio ambiente romano, como se pretendía. Sería, para algunos, nacida allí, para prestigiarse el predominio o la conciencia que la Iglesia romana tuvo de su hege-monía.

2) Por otra parte, la escena de Mt refleja un paralelismo his-tórico-psicológico con la historia previa de Pedro en los evangelios (Mt 14,28; 15,15; 17,24-27; 18,21, etc.). El mismo pasaje de Mt en el que se narran los nombres de los apóstoles, a Simón se le llama ya Pedro (Mt 10,2), lo que no solamente sugiere la escena del pri-mado, sino que no se explica este cambio o nombre sobreañadido, que aparece también en Mc-Lc, si no es por razón del contenido de esta perícopa.

3) La razón por la que esto se supone es por el *silencio* de Mc y Lc al describir la primera parte de esta escena. Pero ya, en pri-mer lugar, si se negase la genuinidad de este pasaje de Mt por omitir esta segunda parte Mc-Lc, no siendo ello más que un caso concreto de la cuestión sinóptica, por el mismo principio habría que negar genuinidad a todas las perícopas sinópticas de los evangelios que no tuviesen un paralelismo *real total*. Lo cual es falso.

Eusebio de Cesarea daba la razón de este silencio de Mc. Este relata la predicación de Pedro. Y Pedro, por modestia, habría omi-tido en las catequesis esta promesa, tan honorífica para él [32]. Esta razón no es, posiblemente, muy convincente. ¿Por qué Pedro no iba a exponer en su catequesis, como justificación de sus poderes pontificios, esta «promesa» del Señor? Podría limitarse a ejercerlos. En todo caso, el hecho de su prestigio y primer puesto en que apa-rece en los evangelios lleva a esto: sería el reconocimiento de esa primacía. Lc no pudo omitirlo, por reflejar una catequesis en la que no se relataba este pasaje. Pero no es menos interesante desta-car que el mismo Lc concede a Pedro en otro pasaje la alta digni-dad de Pedro al prometérsele, por la oración de Cristo por él, el que él mismo «robusteciese» en la fe, después de su caída, a sus hermanos (Lc 22,31-32). Prat sospechaba otro posible motivo de omisión: «Creería más bien que el acento demasiado semítico del pasaje ha debido contribuir a omitirlo» [33].

Recientemente, el protestante O. Cullmann ha propuesto una solución de esta omisión de la promesa del poder pontificio en los pasajes de Mc-Lc, lo mismo que el motivo de su aparición en Mt [34].

[31] BULTMANN, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein...*, en *Zeitschrift für neutes-tamentlichen Wissenschatf* t.19 p.170.
[32] MG 22,217.
[33] PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.432.
[34] O. CULLMANN, *Saint Pierre disciple, apôtre, martyr* (1952) p.154-166.

Piensa Cullmann, por análisis comparativo de los tres sinópticos, que el texto actual primitivo es el de Mc; que el Mt canónico tiene dependencia de él. Ve que en Mc el punto fundamental es, más que la confesión del mesianismo de Cristo, el sufrimiento y pasión que le aguarda. Por lo que, al entender entonces Pedro mal el me-sianismo, le reprende fuertemente su actitud. En cambio, en Mt aparece el elogio de la confesión de Pedro. Todo esto le hace pensar a Cullmann, basándose en la teoría de la «historia de las formas», que este pasaje de Mt *está fuera de su contexto*, y que Mt lo utilizó aquí por la afinidad de temas—contexto lógico—, como es tan fre-cuente en su evangelio.

La crítica se ha hecho fuerte en torno a esta solución, incluso en el campo católico. Mientras unos la admiten como «muy digna de aprobación» [35], otros no ven que los argumentos de Cullmann sean lo suficientemente probativos, puesto que en Mt hay una es-tructura paralelística de gran importancia: «presenta en su fondo y forma un equilibrio perfecto» [36].

Naturalmente, la solución propugnada por Cullmann en nada afecta ni a la historicidad de la perícopa *ni a su valor dogmático*. Sólo afecta al procedimiento redaccional de su inserción en un «con-texto lógico».

Las ventajas que ofrecería esta solución son: *a)* explica la omi-sión de este *lógion* en Mc y Lc, omisión que, en la opinión tradicio-nal, engendra, al menos, cierto compromiso; *b)* suprime esa dupli-cidad paradójica de Pedro, que recibe, por una parte, un elogio in-condicional por confesar la mesianidad de Cristo, y muestra in-mediatamente una tal incomprensión de la misma, que le acarrea la reprimenda más dura (Mt 16,22-23).

En todo caso, la ignorancia del motivo por que la omitieron no justifica el suponer la falta de genuinidad en Mt, como la ignoran-cia del motivo de tantas cosas en los pasajes sinópticos evangélicos no es prueba de la falsedad del que los trae.

El mismo pasaje siguiente sobre la predicción de su muerte lo traen los tres sinópticos. Pero Mt-Mc (Mt 16,21-23; Mc 8,31-33) no sólo ponen la predicción, sino que añaden unas palabras de Pe-dro a Cristo y la respuesta de éste a Pedro. Lc, en cambio, omite todo este pasaje referente a Pedro (Lc 9,22). Y, sin embargo, no puede negarse el carácter histórico de esta escena, tan bien docu-mentada por Mt-Mc.

Graber proponía como solución de la omisión en Mc-Lc el que Mt aramaico habría escrito el evangelio antes de la persecución de Agripa. En cambio, el «poder de las llaves» debería haber sido omitido por Mc-Lc, ya que podía prestarse a persecuciones de las autoridades romanas [37]. La razón no es muy decisiva, pero no deja de ser una sugerencia.

4) Valoración diplomática de este pasaje: códices y Padres.

[35] BENOIT, en Rev. Bibl. (1953) 171.
[36] BRAUN, *L'Apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire:* Rev. Thom.
[37] GRABER, *Petrus der Fels* (1949) p.16-36.

Los códices evangélicos y la testificación de los Padres llevan a la genuinidad del pasaje.

La objeción de su ausencia en las citas de los Padres hasta Tertuliano y Orígenes (s.III) hace ver a algunos autores que se trata de una *interpolación* tardía en el evangelio de Mt griego. Como estos autores son del siglo III, la interpolación se la supone en el siglo II, dándose diversas fechas en este siglo.

Diplomáticamente aparece en el códice de la versión siríaca llamada sirocuretoniana, que contiene también el evangelio de Mt. El códice es del siglo V. Pero transmite en su versión un texto muy anterior, hecha esta versión originaria, probablemente, en el siglo II. Lo mismo sucede con la versión sinaítica. El códice es del siglo IV al V, pero transmite una versión originalmente muy anterior. Probablemente sea también del siglo II. Es verdad que no trae este pasaje de Mt, pero es que le faltan los folios correspondientes al mismo. Y del cálculo hecho de líneas y letras que habían de caber en los folios que faltan se concluye que precisamente responden a las que corresponden a este pasaje.

Con relación a la cita de San Efrén (s.IV), de Taciano, San Efrén, en el comentario a Isaías (62,2), cita estas palabras como están en el evangelio de Mt. Lo que sería muy probable, además, que las hubiese tomado del *Diatessaron* de Taciano.

La hipotética interpolación no fue, pues, en el siglo II, sino que habría de ser antes. ¿Cuándo?

Ya, en primer lugar, razonar que no es originaria de Mt, porque no es comentado o citado extrabíblicamente hasta esta época, no es un argumento muy concluyente. El argumento «a silentio» exigiría condiciones en que por necesidad se hubiese debido citar y no se hubiese citado. Pero ¿cuándo, pues, habría sido esa hipotética interpolación?

No en el siglo V ni el II. Habría sido una interpolación al Mt griego, ya muy divulgado, y hecha poı Roma para justificar su hegemonía. Pero todo esto no explica:

a) La estructura genuinamente aramaica del pasaje. Del que dice Bultmann mismo en la obra antes citada: «No veo que las condiciones de su origen hayan podido ser realizadas más que en la comunidad primitiva de Jerusalén».

b) No explica por qué aparece en *todos* los códices y *versiones*, cuando ya estaba el evangelio griego de Mt muy divulgado.

c) No explica por qué no hubo protestas ante esta hipotética interpolación que se presentaba como justificación de la hegemonía de Roma.

¿Cabría una *interpolación* en el evangelio aramaico de Mt? Pero no sería hecha por Roma, que nada significaba aún en esta fecha. Y ¿qué interés podría haber en ello, cuando vivían los otros apóstoles y se conocían los hechos? La rectificación hubiese venido con protestas, y sin duda hubiese tenido su eco en la tradición, v.gr., su misma *omisión* en la versión del Mt griego.

¿Cabría una *interpolación* o *adición* al hacerse la versión del Mt aramaico al Mt griego? El interés tendría que venir de Roma. Pero la factura del pasaje es aramaica, y Roma cristiana estaba en sus comienzos. No habría por qué justificar su hegemonía.

En cambio, si se admite que este pasaje es parte del original aramaico de Mt o de su inserción al hacerse la versión de Mt griego, pero no por influjo de Roma, sino por recogerse como histórico de la tradición, como parte de las fuentes que completan el Mt griego, entonces se encuentra una explicación satisfactoria.

d) *Primer anuncio de la pasión. 16,21-23* (Mc 8,31-33; Lc 9,22)

Los tres sinópticos narran, inmediatamente de la confesión de Cesarea, la primera predicción que Cristo hace a sus apóstoles de su muerte en Jerusalén y de su resurrección. Mt-Mc traen luego, como parte de esta escena, un episodio de San Pedro que Lc omite. Ya al principio de su vida pública había hablado muy velada y enigmáticamente de su muerte (Jn 2,19; 3,14-16; Mt 9,15; 12,40, etc.). Pero ahora les habla por primera vez abiertamente de ello. Hacía falta insistencia, pues difícilmente cabía en la cabeza de un judío, deformado por prejuicios de un Mesías triunfador y nacionalista, sospechar un Mesías no político y que iba a ir a la muerte condenado por los mismos dirigentes de la nación. Y se comprende muy bien el momento que Cristo elige para hacer por vez primera este anuncio de una manera precisa y terminante. Acababan los apóstoles de reconocerlo por Mesías. El lo aceptó. Todo el halo de milagros confirmaba el hecho. Pero en aquella mentalidad judía les iba a ser del todo incomprensible el Mesías tal como él se presentaba. Pedro mismo, al oír la advertencia de Cristo, protestará de ello como de un absurdo. Por eso había que adoctrinarlos, sistemáticamente irlos convenciendo y previniendo contra su probable escándalo. Por eso dirá Mc que esto lo «decía claramente».

> **21 Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén para sufrir mucho de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y al tercer día resucitar. 22 Pedro, tomándole aparte, se puso a amonestarle, diciendo: No quiera Dios, Señor, que esto suceda. 23 Pero El, volviéndose, dijo a Pedro: Retírate de mí, Satanás; tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres.**

Una vez que los apóstoles habían ya llegado a la convicción de que Jesús era el Mesías, «desde entonces» (Mt)—lo que no requiere una inmediata contigüidad histórica con la escena de Cesarea, sino que puede muy bien referirse al período de tiempo siguiente a esta fecha histórica—«comenzó», pues lo hace por primera vez abiertamente y lo repetirá, según registran los evangelios otras dos veces, a exponerles la necesidad de su muerte, según el plan de Dios.

El era el Mesías, y ellos lo reconocían por tal, y el cielo lo confirmaba con sus milagros (Jn 3,2). Pero no era el Mesías nacionalista, político y triunfador que los judíos esperaban, ni que ellos creían (Act 1,6). Esta predicción de Jesús sobre su muerte es precisa y terminante.

1) Este es el plan de Dios: «conviene» (Mc-Lc; cf. Mt 26,54).

2) Ha de ir para esto a Jerusalén. A esto aludía la respuesta que le manda dar un día a Antipas: «No puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,33).

3) Allí será condenado por «los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas» (Mt). Era el tribunal supremo: el sanedrín, con sus tres clases de componentes. Mc, en lugar de los «sumos sacerdotes» de Mt, pone «príncipes de los sacerdotes». Los que habían ejercido el sumo sacerdocio eran miembros natos del sanedrín y quedaban con el título de sumos sacerdotes [38]. En la Escritura se los llama también «príncipes de los sacerdotes» (Act 4,5.8). Puede ser que los dos títulos siguiesen en el uso popular o que sea una cita «quoad sensum». Posiblemente en la categoría de sumos sacerdotes se incluían los miembros de familias de las que se había elegido algún miembro para el sumo sacerdocio [39].

4) Allí «sufrirá mucho» y será «entregado a la muerte». Era la profecía de su pasión: Getsemaní, sanedrín, Pilato y Herodes, flagelación, corona de espinas, *Ecce homo*, vía dolorosa, muerte de cruz. Es siempre la conciencia de Cristo, de su destino, de su futuro, de su día y de su libertad.

5) Pero es también, para contrastar este mesianismo de dolor, el mesianismo triunfante de su resurrección. «Resucitaré al tercer día» (Mt-Lc). Mientras Mt-Lc ponen que la resurrección será «en el tercer día», Mc pone «después de tres días». En otros pasajes neotestamentarios se usa la fórmula primera (Act 10,40; 1 Cor 15,4). La fórmula de Mc resultaba un poco ambigua sobre la precisión de los días que debía permanecer en el sepulcro (Os 6,3). Acaso fuese ello con motivo, para que prevaleciese la fórmula «en el tercer día». La importancia de la resurrección de Cristo como control de toda su obra es tal (1 Cor 15,14), que Jesucristo la va anunciando repetidas veces y con la precisión de los tres días. Ya antes habló de ella, al decir que, si destruyesen el templo de su cuerpo, El lo restauraría en tres días (Jn 2,19), o el signo que dio de sí mismo aludiendo a los tres días de Jonás (Mt 12,39.40). Jesús va libremente a la muerte y a la resurrección.

El cuadro era de una plasticidad tal, de una precisión como hasta entonces no lo habían escuchado de sus labios, pues, como dice Mc acusando esta sorpresa, «esto [condena, muerte y resurrección] se lo decía claramente», tanto que Pedro, siempre con su ímpetu y «cogiéndole» (Mt-Mc), acaso por su manto, en todo caso con un gesto precipitado, le apostrofaba, deseándole que eso jamás suce-

[38] HOLZMEISTER, *Christus passionem suam discipulis saepius praedicit:* VD (1933) 3-41; WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre:* Etud. Théol. Lov. (1956) 24-45; JOSEFO, *BI* II 12,6; IV 3,7; 9,10; *Vita* 38.

[39] FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.19-22.

diese. Era Pedro, que obraba con la espontaneidad de su enorme afecto a Cristo; pero lo hacía como efecto de la «carne y de la sangre». Lo interpretaba bien San Jerónimo, al decir que Pedro, «aunque yerra en el sentido, no yerra en el afecto» [40]. Lc omite todo este episodio.

La expresión de San Pedro que transmite Mt, ya que Mc se limita a decir que Pedro «comenzó a increparle», es doble, y, sin embargo, ambas son fundamentalmente sinónimas.

La primera es *hileós soi*. En hebreo se usaba *halil li*, v.gr., que esto sea profano para mí. En griego se usaba la forma *hílaos*, lo mismo que en su forma ática que aparece en el texto, como interjección, para desear que Dios fuese favorable, lo mismo que en el sentido de que Dios apartase algo malo de uno: «quod Deus avertat!» [41] La segunda: «no te sucederá esto», viene a ser, pleonásticamente, un sinónimo de lo anterior. El sentido es, pues: no lo permita Dios; no sucederá esto.

La respuesta de Cristo a Pedro es fuerte. Se «volvió» (Mt) a él —¿en el camino?, ¿en el gesto?, ¿es recurso literario?—para «reprenderle» (Mc). Le manda apartarse de El, llamándole al mismo tiempo «Satanás» (Mt 4,10). Satanás era considerado en la concepción demoníaca de esta época como un ser personal, superior, que recibe diversos nombres, y que es el ser hostil por excelencia a Dios y a su obra [42]. Naturalmente, no es que Pedro lo sea ni que Satanás le influya (Jn 13,2), sino que su proposición era digna de la misión de Satanás: que era deshacer su auténtica obra mesiánica, y que ya lo había intentado en las «tentaciones» del desierto. Por eso, la proposición de Pedro a Jesús, que surge recia de afecto, es para él «escándalo» (Mt): tropiezo, obstáculo, pues, de seguirla, se boicoteaba la obra mesiánica del Padre: el mesianismo espiritual de muerte de cruz. Pedro, con ello, no miraba «a las cosas de Dios, sino a las de los hombres» (Mt-Mc).

e) *Condiciones para seguir a Jesús. 16,24-27* (Mc 8,34-35; Lc 9,23-26)

Los tres sinópticos sitúan este pasaje inmediatamente a continuación de esta perícopa. Sin embargo, filológicamente, se acusa su unión de una manera muy vaga. Así dicen: «Entonces», ya que es la fórmula ordinaria de transición. De las fórmulas literarias de los evangelistas nada puede concluirse. ¿Cuándo las dijo? ¿Dónde las dijo? Algún autor lo sitúa en la región de Cesarea de Filipo, debido a su unión literaria en la escena de la confesión y reproche de Pedro [43]. Pero si el «reproche» a Pedro—escena anterior—exige situarla inmediatamente, no es creíble que en esa región Jesús ejerciese el apostolado (Mt 15,24).

[40] ML 26,103.

[41] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.611.

[42] BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de J.Ch.* (1934) I p.244-246.

[43] PIROT, *Evang. s. St. Marc* (1946) p.499.

Posiblemente este «bloque» tiene, en el intento de los evangelistas, un contexto lógico: por semejanza de ideas. Después de la persecución de Cristo se comprende el anuncio de la persecución y cruz de los suyos. Tres son las ideas que van a desarrollarse: necesidad de «negarse a sí mismo»; el «provecho» que se sigue de negarse a sí mismo o de no negarse; el juicio final, que dará la «sanción» definitiva a este negarse o al desprecio de esta abnegación cristiana.

24 Entonces dijo Jesús a sus discípulos: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. 25 Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará. 26 Y ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma? ¿O qué podrá dar el hombre a cambio de su alma? 27 Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras.

Esta enseñanza que Cristo va a hacer, y que en Mt se dirige a sus «discípulos», es precisada más por Mc. Cristo, «llamando a la muchedumbre junto con sus discípulos, les dijo...» Que es lo que resume Lc diciendo: «y decía a todos».

Necesidad de la abnegación propia.—La primera enseñanza que Cristo hace aquí es la necesidad absoluta de «negarse a sí mismo» para el ingreso o permanencia en su reino, es decir, posponer todo aquello que obstaculiza las exigencias para el ingreso en el reino.

El sentido originario se refiere al ingreso en el reino, probablemente no sólo después de su pleno establecimiento, sino ya en su fase previa histórica. En todo caso, parece que Mtg, como Lc, le dan también una amplitud «moral» de permanencia en él. Así habrá, dice Lc, de tomarse la cruz «cada día» (Lc 9,23; cf. 1 Cor 15,31).

No es, en absoluto, una simple invitación. Lo es en su estructura. Lleva la impronta de una invitación al reino—cuyo no ingreso es, por otra parte, culpable (Mt 13,15)—, pero se ve que, ya ingresado en el reino, es doctrina necesaria en él. Pues si los tres conservan aquí la formulación literaria de la «invitación»: «Si alguno cualquiera quiere venir en pos de mí...», el contexto hará ver bien lo que significa esta negación en el pensamiento de Cristo. El mismo Lc en otro pasaje, paralelo o «duplicado» de éste, da el hondo sentido de esto: «El que no toma su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,27).

Indirectamente Jesús indica aquí el género de su muerte: la cruz. Pues hay que tomar la cruz e ir «detrás» de El.

Aunque el suplicio de la cruz era de uso penal, los judíos habían visto ya estos cortejos ir a la muerte.

Así, a la muerte de Herodes el Grande, Varo había hecho crucificar 2.000 judíos [44]. Y desde el tiempo del procurador Cuadrato hasta el asedio se citan numerosos casos de crucifixiones [45]. El mismo hecho de la crucifixión de Cristo con «dos ladrones» no era más que un episodio usual en los procedimientos romanos en Palestina. Pero se piensa en el cirineo llevando la cruz «detrás» de Cristo (Lc 23,26).

[44] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 10,10.
[45] JOSEFO, *BI* II 12,6; 14,9; V 11,1.

La doctrina de Cristo exigía una entrega tal, expresado con el ritmo antitético semita negativo, «niéguese», y positivo, «tome», en que requería, si preciso fuera, ir hasta la muerte ignominiosa de la crucifixión.

«En los tiempos agitados de entonces eran frecuentes las crucifixiones de malhechores. El infeliz condenado llevaba el palo transversal hasta el lugar del suplicio. El temperamento ardiente de los discípulos se revolvía contra esta imagen. Y Jesús grabó, por decirlo así, esa imagen en el corazón de sus discípulos» [46].

El provecho que se sigue de negarse a sí mismo.—El provecho que va a seguirse de esta «negación», llevada hasta su consecuencia extrema, la muerte, es que «quien quiera salvar su vida, la perderá». Y viceversa. No es que todos tengan que perder la vida, ir al martirio, para salvarse. El pensamiento está formulado al modo oriental: con extremos acusados. Está expresado con el límite mismo a que ha de llegar, si es preciso, esa «negación» del hombre.

Pero, si esto llega, el que pierda su vida «por mi causa y por el Evangelio» (Mc), ése es el que verdaderamente la gana y la asegura en la eternidad. La palabra *evangelio* proviene del uso en la Iglesia primitiva.

Jesucristo establece luego una comparación para que se vea el valor de esta pérdida de la vida por el Evangelio, y que los tres sinópticos formulan de modo casi igual. «¿Qué aprovechará al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» «Alma», conforme al modo hebreo, está por «vida». La comparación aparece usada en los rabinos. Hacia el 90 a. C., Simeón bar Schatach se gozaba de oír en boca de los paganos esta expresión: «Alabado sea el Dios de los judíos, más que ganarse el universo entero» [47]. Pero aquí la comparación es mucho más fuerte y acusada, al compararse toda la grandeza del universo con la vida del hombre. Por eso, «¿qué dará el hombre a cambio de su *alma?*» (Mc).

Pero esta vida del hombre no es, en el contexto, la simple vida física, material; es, por el contrario, el hombre en su vida espiritual: el alma que pierde su premio eterno. Pues la comparación está establecida sobre la vida que se «pierde», pero «por mi causa y por el Evangelio» (Mc). Si la frase pudiera, en absoluto, ser un proverbio, aquí tiene un sentido matizado.

Precisamente la Pontificia Comisión Bíblica dio un decreto en 1 de julio de 1933 sobre este pasaje: Dice así:

«Si está permitido afirmar que las palabras de Jesucristo que se leen en San Mateo 16,26: «¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si, por el contrario, pierde su alma?»; y del mismo modo lo que hay en San Lucas 9,25 (que es este mismo contenido), no

[46] WILLAM, *Das Leben Jesu...* ver. cap. (1940) p.290.
[47] STRACK-B., *Kommentar...* I p.749.

miran en sentido literal a la salvación eterna del alma, sino solamente a la vida temporal del hombre, no obstando el tenor y contexto de las mismas palabras ni la unánime interpretación católica. Respuesta: Negativamente»[48].

Lo que se destaca muy visiblemente en todo esto es el concepto *espiritual* del mesianismo de Jesús. No son bienes ni ventajas temporales lo que promete; es el dolor «cotidiano» el que exige a los suyos; e incluso, por El y su reino, les presenta y exige, según los casos, el subir al Calvario y a la cruz. Ya las primeras persecuciones se habían desatado contra ellos.

El juicio final condenará el no «negarse» el hombre a sí mismo.—El hombre no tiene una potestad de vida o muerte ante el Evangelio. Jesús enseñó lo que hay que seguir. Es la incompatibilidad de la vida de *aquí* y la vida *moral* que exige el reino. Y El anuncia la sanción oficial que tendrán los que no se «negaron» a sí mismos por El. Es la hora del juicio solemne. Era una concepción firme en Israel esta hora judicial escatológica.

Este juicio final va a ser ejercido por el Mesías. La literatura rabínica no admite esto; sólo a título muy excepcional aparece en algunos apocalipsis apócrifos[49]. En esa hora, El mismo, el «Hijo del hombre», vendrá a ejercer este juicio «en la gloria de su Padre» (Mt-Mc), y que Lc dirá que es «su gloria», además de la del Padre, que cita. Y los tres resaltan el elemento angélico apocalíptico que le acompaña: vendrá también acompañado de «sus» (Mt) santos «ángeles».

Jesús se presenta aquí como dueño de la humanidad, como Señor de los ángeles, y viniendo en la «gloria de su Padre». Con todo lo cual se acusa su grandeza, su trascendencia divina: «su gloria». Aquella «gloria» de Yahvé que ahora a El se aplica.

En esa hora «retribuirá a cada uno según sus obras» (Mt). Es la responsabilidad personal la que entra en juego.

Y será, expresado en paralelismo literario, un avergonzarse de aquellos que se avergonzaron—que no se «negaron»—de «mí y de mi doctrina» (Mc-Lc). Y Mc reflejará el estilo directo de la enseñanza: Jesús se avergonzará de los que tuvieron esa actitud de desprecio a él «ante esta generación adúltera y pecadora». Dos expresiones cargadas de sentido bíblico y que orientaban, como antes se dijo, al mesianismo[50].

f) *Anuncio de la venida del reino. 16,28 (Mc 9,1; Lc 9,27)*

En los tres evangelios sinópticos se incluye a continuación una enseñanza de Jesucristo sobre la venida de su reino. Pero no será cosa fácil saber si su situación literaria corresponde a su exacta situación histórica, o si es una yuxtaposición de textos, como en

[48] *Ench. Bib.* n.530; BEA, *Lucrari mundum-perdere animam:* Biblica (1933) 435-447.
[49] BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...* (1934) I p.494-495.
[50] Cf. *Comentario a Mt 16,4.*

otros casos, debido a su analogía de contenido: contexto lógico, que es lo que parece más probable.

[28] **En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino.**

La enseñanza que aquí se hace es una afirmación muy solemne. Jesús, lo recogen los tres evangelistas, antepone la expresión «amén», traducción material del hebreo, con lo que resalta la verdad de lo que enseña.

Y ésta es: que «no *gustarán* la muerte». «Gustar la muerte» es fórmula no usada en el A.T., pero muy usual en los escritos rabínicos para indicar el experimentar algo. ¿Es, sencillamente, que «algunos de los aquí presentes» no morirán sin que vean «al Hijo del hombre venir en su reino» (Mt)? Pero manifiestamente no se puede referir esto a la parusía. Y esto no sólo porque supondría error «escatologista» en Cristo, sino también porque El mismo dijo que de esa hora ni El lo sabía para comunicarlo (Mt 24,36; Mc 13, 32). De ahí el que fije ese fin para «esta generación». En referencia a otro momento distinto, Mc lo sugiere: será el «reino de Dios que viene en poder». Será, pues, una manifestación «de poder» que hará ver a «algunos» de la misma generación contemporánea de Cristo la presencia del reino de Dios, y, en consecuencia, verán en ese «poder» la mano y la obra del «Hijo del hombre», que así viene en esa manifestación de su reino.

Esta «visión» y presencia de poder no requiere una presencia sensible, sino «moral». Se expone esto en el «discurso escatológico».

Cuál haya sido esa manifestación concreta del «poder», es discutido. Los autores han propuesto:

a) Se realizó en el triunfo suyo en la resurrección o en Pentecostés. Pero esta posición parece requerir una mayor perspectiva de tiempo, en función de esa generación presente.

b) Otros piensan en el hecho de la difusión del Evangelio y el establecimiento de la Iglesia, sobre todo teniendo en cuenta las manifestaciones carismáticas del Espíritu Santo y de los milagros frecuentes en la primitiva Iglesia.

c) Generalmente se piensa en la destrucción de Jerusalén el año 70, profetizado por el mismo Cristo, y que traerá la dispersión judaica durante veinte siglos, estableciéndose, en cambio, por todo el mundo el reino anunciado por Cristo[51].

CAPITULO 17

Este capítulo de San Mateo abarca las secciones siguientes: *a)* la transfiguración de Jesús (v.1-8); *b)* la cuestión de Elías (v.9-13); *c)* curación de un niño lunático (v.14-21); *d)* segundo anuncio de la pasión (v.22-23); *e)* el tributo pagado (v.24-27).

[51] Cf. *Comentario a Mt 24,29ss.* Para la historia de este pasaje, cf. SEGARRA en *Estudios Eclesiásticos* (1931) 471-499; (1932) 83-94.

a) *La transfiguración de Jesús. 17,1-8* (Mc 9,2-13; Lc 9,28-36)

Los tres evangelistas sinópticos vinculan, literariamente, a continuación de la enseñanza de la necesidad de «negarse» a sí mismo, este pasaje de la transfiguración. Y lo sitúan, cronológicamente, «seis días después» (Mt-Mc) de la confesión de Pedro en Cesarea; lo que Lc dirá sólo en forma aproximada, «como unos ocho días después de estas palabras». Acaso suponga también el que parte de los discursos anteriores hubiesen sido pronunciados, cronológicamente, después de la escena de Cesarea. El hecho de señalarse esta fecha de la transfiguración con relación a la confesión de Pedro en Cesarea, en un estilo en el que frecuentemente la indicación cronológica es muy vaga, hace ver que las dos escenas debieron de haber impresionado fuertemente a los apóstoles, estando aún muy viva esta impresión a la hora de la catequesis y de la composición de los evangelios.

[1] Seis días después tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y los llevó aparte, a un monte alto, [2] y se transfiguró ante ellos; brilló su rostro como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. [3] Y se les aparecieron Moisés y Elías hablando con El. [4] Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres haré aquí tres tiendas, una para ti, una para Moisés y otra para Elías. [5] Aún estaba él hablando, cuando los cubrió una nube resplandeciente, y salió de la nube una voz que decía: Este es mi Hijo el Amado, en quien me complací; escuchadle. [6] Al oírla, los discípulos cayeron sobre su rostro, sobrecogidos de gran temor. [7] Jesús se acercó, y, tocándolos, dijo: Levantaos, no temáis. [8] Alzando ellos los ojos, no vieron a nadie sino sólo a Jesús.

Los evangelistas no dicen el lugar de esta escena. Sólo dicen que Jesús «salió para un monte alto» (Mt-Mc). Algunos autores, pensando que la escena se desenvuelve en la región de Cesarea de Filipo, localizaron este hecho, incluso modernamente, en el Hermón (2.793 m.). La tradición cristiana lo vino a localizar en Galilea, en el monte Tabor, el actual Djebel et-Tor (562 m. sobre el Mediterráneo y 320 sobre la llanura en que se eleva). Los seis días de separación entre estas dos escenas, les daba tiempo sobrado para venir de Cesarea al Tabor, pues son 80 kilómetros [1].

Jesús subió allí para «hacer oración» (Lc). El Tabor, en la época de este episodio, no estaba del todo despoblado, pues hay de aquella época elementos de una fortificación. Algunos autores lo sitúan en el Hermón, por el sentido y preponderancia escénica que en los «apocalípticos» tiene este monte [2].

Elige para subir con él a este monte a «solos» (Mt-Mc) tres dis-

[1] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1933) I 353-357; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.182-193; ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls* 14ss.

[2] JOSEFO, *BI* II 20,6; IV 1,1,8; ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls* p.520-536.

cípulos, que aparecen varias veces como los más íntimos testigos de los misterios del Señor: Pedro, Juan y Santiago el Mayor.

Y, ya arriba, ellos se quedaron algún tanto separados de él, descansando y medio dormidos (Lc v.32). Y «mientras oraba» (Lc) tiene lugar la transfiguración «delante de ellos» (Mt-Mc).

La descripción que dan los evangelistas de esta transfiguración de Jesús es hecha con rasgos sorprendentes.

Su «rostro tomó otro aspecto», dice Lc. Según Mt, su rostro «brilló como el sol». Así describen el rostro de los justos los libros apocalípticos (Apoc 1,16; 4 Esd 8,97): resplandecen con brillo de sol, luna, estrellas, relámpago [3].

Y un brillo excepcional dejó sus vestidos «blancos como la luz» (Mt). Mc dará una nota tan colorista como ingenua: sus vestidos quedaron tan blancos como no lo puede blanquear ningún batanero.

Y luego, o simultáneamente, «se les apareció» a ellos «Moisés y Elías», que aparecían igualmente «resplandecientes» *[en dóxe]* (Lc).

Eran el símbolo de la Ley y los Profetas, que lo entronizaban y aprobaban por Mesías (Jn 5,47). Los apóstoles aparecen como conocedores de que aquellos personajes son Moisés y Elías (v.4). Elías, en la conciencia popular, es el que debía volver para consagrar al Mesías y presentarlo a Israel [4].

Pero se aparecen «hablando con él». Lc recogerá el tema de aquellas palabras: hablan de «su muerte, que había de tener lugar en Jerusalén».

Era el «legislador» del pueblo, Moisés, y el «precursor» del Mesías en la conciencia judía, los que aparecían reconociendo a Jesús como el que viene a «cumplir» su obra (Mt 5,17), y lo reconocen así como el Mesías, y que su mesianismo no era el nacional, político y temporal esperado, sino el mesianismo espiritual y de muerte. Así lo acreditan contra los fariseos y doctores judíos.

Pero, antes de esta aparición, los tres discípulos estaban dormidos (Lc v.32), y, como despertasen, vieron a Jesús y «su gloria». Esta «gloria» de Jesús debe de ser el aspecto que tenía de luz y de brillo, que antes describieron los evangelios. En San Juan, esta «gloria» es su divinidad, que se irradia, a través de su humanidad, en milagros y grandezas «como Unigénito del Padre» (Jn 1,14). Pero evocando en Juan y aquí también la antigua «gloria de Yahvé», símbolo de la presencia de Dios en el tabernáculo y en el templo. Por el uso de esta *dóxa*, de tipo tan yoanneo, se quieren ver influjos de Juan en la redacción de la escena de la transfiguración [5]. Y con él «vieron» a Moisés y Elías.

Esto causó estupor a los tres discípulos, que durante algún tiempo lo contemplaron «asustados» (Mc v.6), tiempo en el que oyeron la conversación de Jesús con Moisés y Elías. Pero, pasado este primer momento de estupor, Pedro interviene.

Pedro «respondió» en el sentido aramaico de la expresión que

[3] STRACK-B., *Kommentar...* I p.752.

[4] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.210-213; STRACK-B., *Kommentar...* IV p.779-789.

[5] ZIELINSKI, *De doxa Christi transfigurati:* VD (1948) 291-303.

significa también «tomar la palabra». Siempre, a través de los evangelios, aparece Pedro con una misma línea psicológica: de ímpetu y de prioridad.

Mientras la descripción un poco desdibujada de Mt-Mc hacía suponer que la intervención de Pedro se desarrolla durante esta aparición, es Lc el que precisa al momento: «Y como ellos (Moisés y Elías) se separaron de él, Pedro dijo...» (v.33).

Mc es el que relata así la propuesta de Pedro. Se dirige a Jesús llamándole «Rabí bueno». Y, reconociendo que sería cosa buena el «quedar allí», le propone hacer tres «tabernáculos», o tiendas de campaña, una para Jesús y otras para Moisés y Elías.

Todo esto era extraño. Pero Lc y, sobre todo, Mc, reflejo de la catequesis de Pedro, dan la explicación de todo esto: «No sabía lo que decía, porque estaban asustados». Acaso Pedro pensaba que había llegado la hora de la inauguración del reino mesiánico, como pensarán lo mismo un día en la hora de la ascensión (Act 1,6), ante la figura transfigurada del Señor. A esto lleva la presencia de Elías, el «precursor» del Mesías.

Acaso, en esta hipótesis, estos «tabernáculos» evoquen los días del pueblo judío en el desierto, y cuyas experiencias habían de realizarse de alguna manera por el Mesías y su generación contemporánea. Algunos piensan que era por celebrarse entonces la fiesta de los «tabernáculos». Pero Cristo solía subir a Jerusalén a las fiestas de «peregrinación», como era ésta.

Pero los acontecimientos se suceden. La glorificación de Jesús va a tener un nuevo acto de significado trascendente.

«Cuando aún estaba hablando» Pedro, apareció una «nube luminosa» (Mt) que «los cubrió» *(epeskiásen)*. Y salió una voz «de la nube» que dijo: «Este es mi Hijo el Amado [*ho agapetós*] (Mc-Mt): escuchadle». Lc pone como calificativo a Hijo la palabra «el Elegido», que es el nombre que se da al Mesías en el libro de Henoc.

Todo este pasaje está saturado de elementos bíblicos del A.T. profundamente evocadores. Concretamente su situación tiene paralelo con la teofanía del Sinaí (Ex 24,15-18; Dt 5,22-27).

La «nube luminosa» era el símbolo sensible de la presencia de Dios en el tabernáculo (Ex 14,24; 16,10; 19,9; 33,9; 34,5; 40,34; Núm 9,18-22; Lev 16,2.12.13), lo mismo que en la dedicación del templo (2 Crón 5,13.14; 7,1-3). La manifestación de esta «nube luminosa» es una teofanía: es el símbolo de la presencia de Dios allí.

Por eso, su complemento es la voz que «sale de la nube»: es la voz de Dios, del Padre.

Esto mismo es lo que acusa bien lo que dice Lc, que, cuando la nube los cubrió, «tuvieron miedo de entrar en la nube». Era el temor sagrado de encontrarse en presencia de Dios. Se leía en los libros sagrados: «No puede el hombre ver (mi faz) y vivir» (Ex 33, 19; Lev 16,13,31; Jue 13,22, etc.). Era toda esta concepción volcada en su psicología.

Y el Padre, desde la nube, proclama que Jesús es su Hijo, «el

Amado» (Mt-Mc), «el Elegido» (Lc). Los LXX vierten frecuentemente el nombre de «amado» por el de *yahid*, «único» (Gén 22, 2.12.16; Jer 6,26; Am 8,10; Zac 12,10; Prov 4,3). Por eso, «el Amado» por excelencia viene a responder al Unico o Unigénito (Sal 2,7; Is 42,1). Pero, sobre todo, encuentra su sentido de *Unigénito* en el mismo contexto de Mt (11,27). Era la proclamación y aprobación divinas de que Jesús, su Hijo, era el Mesías.

Además, con estas palabras se evoca sobre él el pasaje de Isaías sobre el «Siervo de Yahvé» (Is 42,1-9). Es él sobre quien el Padre se «complace». La traducción de «hijo» pudiera venir de la palabra *pais*, que lo mismo puede significar «hijo» que «siervo». Si así fuese, se vería aún más la dependencia de Isaías. Pero, en la perspectiva de Mt, la palabra *hijo* ha de prevalecer. Es el Mesías doliente de Isaías—poco antes ya les anunció su pasión—, pero al mismo tiempo es su «Hijo». El verdadero mesianismo divino, doliente.

Por otra parte, poner en boca del Padre la proclamación de que Jesús es su Hijo, es proclamar su filiación divina. Al menos en la perspectiva literaria de Mt, que la pone después de dos pasajes en que habló de la divinidad de Cristo (Mt 11,25-27; 16,16), aunque Lc pone la escena aludida (Mt 11,25-27) después de la transfiguración, en la que Cristo alabó al Padre, confesándose su Hijo verdadero, esta voz proclama la filiación divina de Jesús, máxime a la hora redaccional de los evangelios y la fe de la Iglesia primitiva.

Y como a Legislador y Mesías viene del Padre la orden de obedecerle: «Escuchadle». Orden que probablemente se refiere no sólo a su enseñanza, sino también a lo que se les enseña allí y se les va a decir luego sobre la necesidad de su pasión y muerte (Mt 16, 23; par.).

Los discípulos, aunque llenos de «miedo» por estar cubiertos por la nube luminosa (Lc v.34), están atentos a este testimonio. Pero, al acabar de oír esta voz de Dios, «cayeron sobre su rostro, llenos de un gran temor» (Mt).

Y aún «oyéndose la voz» (Lc), Jesús se acercó a los discípulos y, dándoles un ligero golpe con su mano, para llamarles la atención, les mandó levantarse. Y cuando al alzarse volvieron sus ojos a Jesús, no vieron a nadie más que a El, como siempre.

Para Bultmann, la escena de la transfiguración es una transposición de una escena del ciclo de la resurrección de Cristo. Entre otras razones, porque las palabras «Tú eres mi Hijo» (Sal 2,7) sólo se aplicaban a Cristo después de la resurrección.

Para otros sería una transposición de la fiesta de la entronización teocrática de Yahvé, en la que Cristo era ahora el rey entronizado.

Otras varias teorías no católicas dan diversas interpretaciones.

El sentido doctrinal es claro: una teofanía en que se declara el mesianismo auténtico de dolor y cruz, proclamado por Moisés y Elías y el Padre. Es el mesianismo doliente del «Siervo de Yahvé». Pero, al mismo tiempo, es la proclamación de la divinidad de Cristo, Hijo de Dios, revestido de su *dóxa*, o gloria divina. Es la fe de la

primera Iglesia en esta escena (2 Pe 1,17; Act 7,55). Y tiene también un sentido preventivo-apologético, como en otros pasajes (Jn 13,19), para que el anuncio de su mesianismo divino y de cruz les evite el escándalo a la hora del cumplimiento de la «hora» del Padre [6].

La teoría de Bultmann es gratuita. No pertenece la escena al ciclo de la resurrección, cuando toda ella está revelando el mesianismo doloroso del «Siervo de Yahvé», aunque completado con la proclamación de la divinidad (Mc 1,1). Y con relación a la transposición de la fiesta yahvística, no aparece el elemento real de entronización teocrática, sino la proclamación de la divinidad de Cristo Mesías, pero presentándolo como el «Siervo de Yahvé». Cristo, en diversos momentos de su vida, acusó la grandeza de su divinidad en formas diversas (Lc 4,29-30; Jn 18,4-6; 2,15-18; par.). Pudiera decirse de estos casos que eran pequeñas «transfiguraciones». Esta debió de revestir una intensidad y una forma especialmente profundas [7].

b) *La cuestión de Elías. 17,9-13* (Mc 9,11-13)

Esta escena es «al día siguiente» (Lc 9,37) de la transfiguración [8]. Sucede «cuando bajaban del monte» (Mt-Mc). Solamente la recogen dos sinópticos: Mt y Mc.

> **[9] Al bajar del monte les mandó Jesús, diciendo: No deis a conocer a nadie esa visión hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos. [10] Le preguntaron los discípulos: ¿Cómo, pues, dicen los escribas que Elías tiene que venir primero? [11] El respondió: Elías en verdad está para llegar, y restablecerá todo. [12] Sin embargo, yo os digo: Elías ha venido ya, y no le reconocieron; antes hicieron con él lo que quisieron; de la misma manera, el Hijo del hombre tiene que padecer de parte de ellos. [13] Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista.**

«Al día siguiente» (Lc), cuando bajaban del monte, Jesús les prohibió terminantemente que dijesen nada de esta «visión» hasta que «el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos». Era una vez más prevenir el desbordamiento mesiánico. Si, después de esta manifestación extraordinaria, ellos se lanzasen a contarlo, era contribuir a exacerbar el mesianismo en el pueblo, con los peligros de revueltas políticas y nacionalistas. Pero la prohibición de Jesús fue «firmemente» (Mc) cumplida. Los ímpetus «revolucionarios» en que comenzaban a comprometerse los discípulos después de la primera multiplicación de los panes (Jn 6,15; Mt 14,22) fueron, precavidamente, frenados aquí por la orden formal de

[6] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.89.
[7] DABROWSK, *La transfiguration de Jésus*, ver. del pol. (1939); VOSTÉ, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Iesu* (1934) p.141-156; ZIELINSKI, *De transfiguratione Iesu:* VD (1948) 291-303.335-343; BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (1959); RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (1947); GEORGE, *La Transfiguration:* Bible et Vie Chrét. (1960) 21-25; HOELLER, *Die Verklärung Jesu* (1937); CAIRD, *The Transfiguration:* Expository Times (1955-1956) 291-294; FONCK, en VD (1922) 72-79.
[8] Para la teología de la transfiguración, cf. S. TH., 3 q.45; *In evang. Matth. comm.* c.17 h.l.

Cristo. Sólo después de la resurrección y de Pentecostés sería la hora en que los discípulos debían predicar que Dios hizo «Señor y Cristo a Jesús» (Act 2,36).

Sin dudar de las palabras de Jesús, bajando del monte «se preguntaban entre sí» qué significaría «lo de resucitar de entre los muertos» (Mc).

Fue una primera preocupación que tuvieron aquel día. Se ven los discípulos sometidos a una incomprensión de las cosas. Siete días antes (Mt 17,1), después de la confesión de Pedro, Jesús les hizo el primer anuncio abierto y oficial de su futura muerte. Y hasta tal punto ellos comprendieron sus palabras, aunque les repugnaba que él, al que ya reconocían por Mesías, hubiese de morir, que dio lugar a la escena de Pedro increpándole: deseándole que jamás sucediese tal cosa (Mt 16,21-23; par.). Y Pedro recibió una fuerte réplica del Maestro. Se ve cómo no les cabía en la cabeza, como efecto de la creencia popular mesiánica, que el Mesías, Jesús, pudiese sufrir y morir. Pero aún lo comprendían menos después de esta transfiguración.

Por eso no comprendían qué quería decirles con la prohibición que les hizo de no hablar de lo que habían visto «hasta que el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos». Esta era su extrañeza y preocupación. Por eso lo hablaban «entre sí». Sería la hora en que los hechos—y sobre todo Pentecostés—les haría ver la verdad de la enseñanza de Cristo, sin el peligro de revueltas ante su mesianismo y su ascensión.

Pero, enlazada con ésta y evocada por lo que habían visto, le proponen una cuestión. Debió de ser también al bajar del monte (Mc 9,14; Lc 9,37). Se ve la preocupación de los discípulos ante lo que habían visto—la transfiguración les confirmaba en Cristo Mesías—y lo que habían oído en el medio ambiente: que antes del Mesías tenía que venir Elías, para preparar a Israel, ungirlo y presentarlo al pueblo. Era una creencia muy elaborada por los rabinos, basada sobre una interpretación materialista del profeta Malaquías (3,23) [9]. Por eso, llevados de esta extrañeza, reconociendo en su pregunta que El es el Mesías, no se explican por qué entonces los «escribas» dicen que antes del Mesías ha de venir Elías. Porque, admitida la doctrina rabínica, por cualquier lado que se mirase la cuestión, chocaba. Si El era el Mesías, ¿por qué antes de El no había venido Elías? Y si pensasen que vendría para presentarlo a Israel, ¿por qué iba a morir? Y si pensaban en lo que les había dicho, que él resucitaría de entre los muertos, entonces, ¿cuándo se realizaría la venida de Elías y la presentación oficial de Jesús como Mesías? Porque la resurrección de los muertos, si era creencia firme en Israel, ésta sería al final de los tiempos, aunque para alguna concepción rabínica coincidiría con el juicio y consumación «escatológica» [10].

Pero la respuesta de Jesús disipó, con su enseñanza, las preocu-

[9] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.210-213; STRACK-B., *Kommentar...* IV p.779-789.
[10] BONSIRVEN, *Le judaïsme...* (1934) I p.418-419.

paciones de los discípulos y las interpretaciones materiales y caprichosas de los rabinos a este propósito.

En efecto: admite que Elías debe venir a restaurarlo y prepararlo todo, conforme a Malaquías (Mal 3,23). Pero añade más: Elías ya vino. Por eso, toda esa misma concepción rabínica y popular cobraba un sentido exacto, pero de un orden que ellos no sospecharon. No era Elías «redivivo» el que tenía que venir. Era uno que vino y que caminaba «en el espíritu y virtud de Elías» (Lc 1,17). Ya antes Jesús había dicho que el Bautista era «Elías, que ha de venir» (Mt 11,14). Por eso, aquí los discípulos «comprendieron entonces que les hablaba de Juan el Bautista».

La misión del Bautista había sido la de ser «precursor» del Mesías. Y apareció preparando a Israel en el valle del Jordán, predicando penitencia y orientando hacia el Mesías. Y de Elías tenía «el espíritu», el celo religioso y «la virtud», la energía, la fortaleza para realizar su obra. Pero, como al profeta Elías le persiguieron, así al Bautista «no le conocieron». Por el contrario, «hicieron con él cuanto quisieron: hasta la prisión y el martirio». Como Elías, sale él por la justicia divina, por el culto y la moral de Dios. Y como «precursor» del verdadero Mesías y mesianismo, no había preparado la restauración político-nacional, sino la restauración moral. Y este Elías-Juan Bautista fue afligido, «como estaba escrito». Estaban escritos en la Biblia los malos tratos recibidos por Elías. Y éstos, o por analogía o «típicamente», estaban escritos del segundo Elías: el Bautista.

Pero la afirmación de Jesús no disipaba un misterio en el que, al responder a la cuestión de la venida de Elías, insiste en exponer: así como Elías «precursor» del Mesías vino en la persona del Bautista, y, debiendo ser el que presentaba al Mesías a Israel, no debía ser ultrajado, y fue hasta muerto, así el Mesías, al que el nuevo Elías presentaba como verdadero Mesías, y su mesianismo como el genuino, debía también sufrir por parte de ellos: del judaísmo. Y así «como estaba escrito» (Mc v.13) que el Precursor sufrió ultrajes y muerte, de igual manera, «como estaba escrito» (Mc v.12), el Hijo del hombre sufriría ultrajes. Una vez más el mesianismo de Jesús se presenta opuesto a la concepción rabínico-popular: mesianismo de dolor. Por eso insiste tanto en ello Cristo, porque mucho les costaba a los discípulos comprenderlo [11].

c) *La curación de un niño lunático. 17,14-21* (Mc 9,14-29; Lc 9,37-43)

Nuevamente los tres sinópticos sitúan literaria y cronológicamente la curación de un niño «lunático» al bajar del monte donde tuvo lugar la transfiguración. Mientras Mt y Lc van a la sustancia del hecho, por lo que dan una descripción rápida, Mc da del mismo una descripción minuciosa y llena de color.

[11] Sobre la venida de Elías, cf. A. SKRINJAR, en VD (1934) 361-367; DURRWELL, VD (1939) 269-278; A. DE GUIGLELMO, *Dissertatio exegetica de reditu Eliae* (Jerusalén 1938).

[14] Al llegar ellos a la muchedumbre, se le acercó un hombre, y, doblando la rodilla, [15] le dijo: Señor, ten piedad de mi hijo, que está lunático y padece mucho; porque con frecuencia cae en el fuego y muchas veces en el agua; [16] lo presenté a tus discípulos, mas no han podido curarle. [17] Jesús respondió: ¡Oh generación incrédula y perversa!, ¿hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? Traedmelo acá. [18] E increpó al demonio, que salió, quedando curado el niño desde aquella hora. [19] Entonces se acercaron los discípulos a Jesús, y aparte le preguntaron: ¿Cómo es que nosotros no hemos podido arrojarle? [20] Díjoles: Por vuestra poca fe; porque en verdad os digo que, si tuviereis fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: Vete de aquí allá, y se iría, y nada os sería imposible. [21] Esta especie no puede ser lanzada sino por la oración y el ayuno.

La escena tiene lugar cuando Jesús bajó del monte con sus discípulos. Lo consignan los tres evangelistas.

Jesús y sus tres discípulos, una vez que dejaron el monte, se dirigen a donde estaban los otros nueve discípulos (Mc). Pero estaban «rodeados de una gran muchedumbre» (Mc). Al pie del monte hay una pequeña aldea, Daburiyeh, la Dabarita de Josefo; acaso en esta región se realizó el milagro. Más adelante dirá Mc que los discípulos habían intentado echar el demonio de aquel pobre lunático, pero no habían podido (Mc v.28). De ahí parte la expectación y arremolinarse de la turba en torno a ellos. Pero, en el momento que Jesús llega, los nueve discípulos estaban rodeados por una gran muchedumbre, y «los escribas disputaban con ellos» (Mc).

Mc sigue describiendo el efecto de la llegada de Jesús ante aquellas masas. Jesús era demasiado conocido en Galilea, y la escena tiene lugar, sin duda, en esta región (Mt 17,22; Mc 9,30). Por eso, al verle llegar, la muchedumbre «quedó maravillada»: era el efecto de su fama y de su grandeza de taumaturgo. Algunos autores de la antigüedad, sacando las cosas de su ambiente, interpretaban este «maravillarse» las turbas a su presencia porque había en el rostro y continente de Jesús un reflejo de su «gloria» en la transfiguración, al estilo de Moisés al bajar del monte (Ex 34,29). Las turbas no quedan intimidadas ante la presencia de él, sino que «corren a saludarle» (Mc).

Los escribas, aliados ya de atrás con los fariseos (Mt 15,1), no sólo ponían emboscadas a Jesús, sino que ya habían resuelto perderle (Mt 12,14). Por eso Jesús, viendo que los escribas disputaban con sus discípulos, lo que no podía ser sino con astucia y mala voluntad, reprende a los discípulos de que intervengan en cualquier disputa con ellos (Mc).

En este cuadro se destaca de la muchedumbre un hombre, que cayó de rodillas ante El y comenzó a gritar (Lc), conforme a su emoción y su temperamento oriental, diciéndole que tenía un hijo, que era «único» (Lc), «joven» *(paida)* y estaba lunático (Mt). Mc va a dar del padecimiento de este muchacho una descripción minuciosa.

Este joven tenía «un espíritu *mudo*». Y cuando se «apoderaba» de él, «lo arroja por *tierra*, echa espuma, se revuelve» (v.20), «le rechinan *los dientes*», «da alaridos» (Lc), «grita» (Mc v.26), «queda rígido», «como muerto» (Mc v.26). Son los síntomas, como Mt dice, de un «lunático».

Pero aún hay más, pues «con frecuencia» el «espíritu» lo ha arrojado «al fuego», «al agua», «para acabar con él».

Y «difícilmente lo deja» el espíritu «después de haberlo maltratado». Y todo esto le sucedía «desde la niñez».

Según las concepciones erróneas de los antiguos orientales, la enfermedad, como mal, era causada por un «espíritu». Así, Saúl, que aparece con unos síntomas neuróticos típicos, es descrito en su estado nada menos que por haberle Yahvé «enviado un mal espíritu» (1 Sam 16,14). Precisamente la música tenía sobre sus crisis un efecto sedante (1 Sam 16,15).

En esta misma concepción popular, a los epilépticos, como es el caso de éste, se los llamaba ordinariamente «lunáticos», como es el nombre que de él da Mt, porque se admitía, por efecto de una experiencia, más o menos obtenida de casuales coincidencias, que tales enfermos experimentaban más fuertes crisis en las épocas de luna nueva o luna llena. La medicina antigua pasa a los escritos rabínicos, y éstos discutían si estas crisis epilépticas eran por influjo directo de la luna en las fases dichas en estos enfermos u otros semejantes o si era más bien efecto de un influjo diabólico, más propicio aún en estas fases lunares. Era el mismo concepto de los medios greco-romanos [12].

¿Se trata sólo de un enfermo epiléptico, cuyos síntomas evangélicos corresponden a las tres fases de la epilepsia conforme al diagnóstico médico, o es, además, un verdadero caso de posesión diabólica? Todo el problema está en saber si repugna, en el caso de curaciones físicas reales, el que Jesucristo se acomode al modo de hablar de las gentes y del medio ambiente. Hay quien así lo piensa [13]. Parece que no hay, en principio, esta incompatibilidad. Jesús, ni para sus curaciones ni para acusar su poder de taumaturgo, necesita dar precisamente un diagnóstico científico. Como tampoco corrige en cada caso lo que era creencia vulgar: que toda enfermedad era efecto de un pecado (Jn 9,2). Y, admitiendo en el mismo Evangelio casos de curaciones demoníacas, parece que es el contexto el que valorará, en simple exégesis, si se trata de una verdadera posesión o de una acomodación al lenguaje ambiental.

No parece sea decisivo al decirse que frecuentemente «lo arrojaba (el espíritu) al agua y al fuego para acabar con él» (Mc). El ser mudo, si no es por la misma epilepsia, podría explicarse por alguna otra enfermedad posiblemente congénita, o que fuese todo ello efecto de una enfermedad tenida en su niñez.

Ya en la antigüedad se reconocía por el médico Celio Aureliano [14] cómo este tipo de enfermos estaban especialmente expuestos a mil peligros externos, entre ellos el de caer al agua de los ríos o del mar. Podría ser también un caso de semidesesperación producido por efecto de los habituales ataques de epilepsia.

[12] STRACK-B., *Kommentar...* I p.758; LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.339, y *Evang. s. St. Marc* (1929) p.239.

[13] SMIT, *De daemoniacis in historia evangelica* (1913) p.191-215.

Jesús manda traer al joven, que en aquel momento, por todo el contexto, no debe de estar en el ataque. Y, sin embargo, cuando se lo traen a Jesús, y éste lo vio, se produce el ataque con síntomas epilépticos. Parece que esto está en analogía histórica y literaria con los casos de «endemoniados», que, a la vista de Jesús, lo reconocían como gran personaje y le increpaban que no los perdiese (Mt 8,28-29). Quizá en éste se unirían a una enfermedad tenida desde la infancia—epilepsia—una verdadera y complementaria posesión diabólica, a la que acaso se pudiese atribuir su estado de ser «sordomudo» (Mc v.25) y los accesos de arrojarle al agua y al fuego «para acabar con él». Pero el ataque pudo producirse entonces por efecto de la misma emoción.

El padre de este desgraciado urge a Jesús para que lo cure. Había ya recurrido a sus discípulos, pero éstos «no han podido curarle». Y, con una súplica tierna, aquel hombre le dice: «Si tú puedes algo, compadécete de nosotros...» (Mc). Se ve en ello una fe todavía muy imperfecta en el poder de Cristo. No dijo, como el leproso, «si quieres, puedes...» (Mt 8,2). Acaso «aquel hombre había venido lleno de confianza, mas el frustrado intento de los discípulos lo había desalentado en parte» [15]. ¡Siempre la falta de fe... ante Cristo! Era el mayor boicot a su obra taumatúrgica (Mt 13,58). Es lo que Cristo le dirá y con lo que le preparará: «Todo es posible al que cree». La respuesta de Cristo—gesto, tono, voz—, todo, invitó al hombre a volcarse en una fe confiada... que antes no tenía. Pero ya la luz se hizo en el alma, y sabe orar... a Cristo: « ¡Creo, ayuda mi falta de fe!» (Mc).

Hay antes de esta curación, y relatado por los tres evangelistas, una exclamación de Jesús que deja ver su acento triste ante la poca fe que encuentra en las gentes. Se dirige a todos los presentes, y hasta, posiblemente, mira a corregir indirectamente la falta de fe que tuvieran, en este caso, los «discípulos» (Mt v.19.20; par.).

Después de tantos milagros y después de tantas obras prodigiosas, al año anterior de su muerte, Jesús deplora en las masas la falta de fe en él. ¿Por qué desconfían después de tantas obras que vieron? Y, sobre todo, ¿por qué no sacan las conclusiones religiosas que de todos sus «signos» se desprenden? « ¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo voy a estar con vosotros y os voy a sufrir!» (Lc). Esta expresión del v.17 de Mt es críticamente muy discutida. Acaso pasó a él por influjo de otro evangelio [16].

Luego manda traer al joven. Y al ver que «acudía la muchedumbre» (Mc), con la curiosidad y expectación consiguientes, y apre-

[14] *De morb. chron.* I, IV 68, citado por LAGRANGE en *Evang. s. St. Marc* (1929) p.240.

[15] FILLION, *La vie de N. S. J.-Ch.* ver. esp. (1942) III p.256.

[16] NESTLE, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crit. a Mt 17,17; cf. LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique. La formation des Evangiles* (1957).

surándose a terminar, para evitar posibles repercusiones mesiánicas populares, «increpó al espíritu inmundo, diciéndole: Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando, sal de él y no vuelvas a entrar en él» (Mc). Es Mc el que destaca la orden de Cristo de mandar en forma imperativa la expulsión del demonio. A estas palabras, «el espíritu, agitándolo (al joven) con violencia, salió» (Mc), y el joven quedó como muerto, hasta el punto de gritar la gente, con sorpresa, que había muerto (Mc). Pero, a la vista de todos, «Jesús lo tomó por la mano, lo levantó, y él se puso en pie» (Mc). Lo curó totalmente y «se lo devolvió a su padre» (Lc).

«Y todos quedaron asombrados de la grandeza de Dios» (Lc). Una vez más, al mostrar Cristo, en virtud propia, su poder sobre los demonios, hacía ver la llegada del reino de Dios y su mesianismo.

El poder taumatúrgico de Cristo apareció a todos con un dominio absoluto. La curación instantánea de una epilepsia, cuando se halla en estado de trance, no admite hipótesis sugestivas. Lo que, por otra parte, nada resolvería, ya que una lesión orgánica de la corteza cerebral no se puede curar por sugestión, menos aún cuando la sugestión no cabe por hallarse en estado de inconsciencia, ni por suceder instantáneamente.

Vuelto a casa, los discípulos le preguntaron a solas por qué ellos no habían podido echar aquel demonio. En efecto, los apóstoles habían recibido ya antes el poder de expulsar demonios (Mc 6,7; Lc 9,1). Y lo habían ejercido con éxito (Mt 10,8; Mc 6,13). Antes de traer aquel pobre enfermo, el padre lo había presentado, para que lo curasen, a los nueve apóstoles que esperaban abajo de la montaña (Mt v.14; *par.*), pero éstos no habían podido. ¿A qué se debía?

La respuesta de Jesús lo dijo: «A vuestra poca fe». Era poca confianza en el poder de El. Acaso confiaron en sí mismos, en el poder que habían recibido, pero utilizándolo, allá en la subconsciencia, como si bastaran ellos, sin acusar su reconocimiento y dependencia al dador de los carismas (Mc 6,7).

Y con la hipérbole y grafismo orientales les dice que, si tuviesen una fe, que es confianza en El, en su pleno poder, como «un grano de mostaza», podrían trasladar «este monte», y nada les sería imposible. Eran las metáforas usadas, y que aparecen en la literatura rabínica. Como término comparativo de una cosa mínima, se usaba decir «pequeño como un grano de mostaza». Lo mismo que el «trasladar un monte» era metáfora usual para indicar que una cosa se realizaría fuera de los modos ordinarios [17].

Por esa «poca fe» es por lo que no habían podido expulsar aquel demonio. Pero Jesús alega aquí una razón y una enseñanza chocante: pues «esta clase» no puede sacarse si no es con la oración (Mc). En Mt se lee que no puede realizarse si no es con «oración y ayuno». Pero la lección de Mt (v.21) no es seguro que sea genuina en este versículo [18]. Lo mismo que tampoco debe de ser lección

[17] STRACK-B., *Kommentar*... I p.669 v 759.
[18] NESTLE, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crít. a Mt 17,21.

genuina el «ayuno» que se une a la «oración» en este pasaje de Mc [19].

La frase «esta clase» admite dos interpretaciones: «esta clase», es decir, esta raza: los demonios...; o puede admitir otra más específica: «esta clase» de demonios. Los que admiten esta segunda interpretación se basan en que los apóstoles ya habían expulsado demonios (Mc 6,13), por lo que aquí se precisaría una especie de ellos. Pero se ve que la razón no es convincente. De ser así, no cabría duda de que se trataba de un caso de verdadera posesión. Pero la primera interpretación es completamente posible en este mismo contexto. Su sentido sería: «esta clase», las enfermedades que se atribuían a los espíritus demoníacos, sólo se pueden curar milagrosamente. Es decir, con el recurso pleno a Dios, que concede libremente el uso de estos carismas, y sin que el hombre los mixtifique y boicotee con una semiconsciente autosuficiencia suya o con una falta de recurso y confianza plena—«poca fe»—en Dios. Era, en el fondo, lo que había sucedido a la intervención de los apóstoles en este caso y lo que se decía en aquel medio ambiente y se recoge en el Talmud: «Todo el que ora sin ser escuchado, debe ayunar» [20]. Había que reforzar la oración, que aquí era la confianza. Era una gran lección para los exorcistas cristianos.

A un tiempo se acusaba el poder de Cristo, la misericordia de su corazón y una enseñanza fundamental sobre la economía del milagro: la confianza plena en el poder y bondad de Dios.

d) *Segundo anuncio de la pasión. 17,22-23* (Mc 9,30-32; Lc 9,43b-45)

Sigue la concordancia sinóptica en el mismo episodio de la segunda predicción oficial de su muerte y resurrección.

> **22 Estando reunidos en Galilea, díjoles Jesús: El Hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de los hombres, 23 que le matarán, y al tercer día resucitará. Y se pusieron muy tristes.**

Fue después de la curación de este joven lunático, y cuando caminaban por Galilea, sin duda en dirección a Cafarnaúm (Mt 17,24). Pero hacían aquel caminar queriendo a toda costa que «no se enterase nadie» (Mc). Eran días de descanso y ejercicio espiritual. Mc dirá el motivo de este pasar inadvertidos: «Porque enseñaba a sus discípulos». Entre estas enseñanzas estaba otra vez el anuncio oficial de su muerte ignominiosa, pero les hacía también, oficialmente por así decir, el segundo anuncio de su resurrección «en el tercer día».

Los tres evangelistas consignan el efecto de este lenguaje en los discípulos. Al oírlo «se entristecieron mucho». Vagamente preveían algo triste sobre su suerte. Pero no sabían lo que era. Las palabras,

[19] NESTLE, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crít. a Mc 9,29.
[20] STRACK-B., *Kommentar*... I p.760.

como en la otra ocasión (Mt 16,21 y *par.*), eran claras. La oscuridad les venía a ellos de no poder armonizar el Mesías con su condena y su muerte. Era el problema que les preocupaba fuertemente, sobre todo desde la transfiguración. Pero ya Pedro había *protestado* contra su muerte en el primer anuncio (Mt 16,22; Mc 8,32). Por eso Lc dirá que «les era tan difícil, que no podían comprenderlo». Mas, por otra parte, «temían preguntarle sobre esto» (Lc-Mc). ¿Por qué ese temor? Posiblemente porque, ante la insistencia del anuncio, una claridad mayor sería un desvanecer toda posible hipótesis de que aquello no sucediese, o, al menos, no sucediese con los caracteres tan trágicos del anuncio. Pero en la memoria les iba quedando bien grabada esta predicción insistente, que los tres evangelistas recogerán bien diferenciada tres veces. Así lograría contener mejor en aquella hora de «escándalo» la posible defección de ellos. Así, bien anunciado, «cuando suceda, creáis que soy yo» (Jn 13,19).

e) *El tributo pagado. 17,24-27*

El pasaje es exclusivo de Mt. Sigue cronológicamente a la curación del joven lunático y a la segunda predicción de su muerte y resurrección. La escena es al término de este viaje, cuando están en Cafarnaúm.

> [24] **Entrando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los perceptores de la didracma y le dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga la didracma?** [25] **Y él respondió: Cierto que sí. Cuando iba a entrar en casa, le salió Jesús al paso y le dijo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran censos y tributos? ¿De sus hijos o de los extraños?** [26] **Contestó él: De los extraños. Y les dijo Jesús: Luego los hijos son libres.** [27] **Mas, para no escandalizarlos, vete al mar, echa el anzuelo, coge el primer pez que pique, ábrele la boca, y en ella hallarás una estatera; tómala y dala por mí y por ti.**

Estando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los encargados de recoger el tributo del templo: los «recaudadores del didracma».

El tributo tenía el siguiente origen. Moisés había prescrito un censo, y, conforme al número de los varones censados, cada uno pagaría medio siclo al santuario (Ex 30,11-16). En tiempo de Nehemías, este impuesto era de un tercio de siclo al año (Neh 10,32). Habiendo crecido las necesidades, posteriormente se elevó a medio siclo de plata (Mt 17,24) [21]. Este era el equivalente a dos dracmas, que a su vez equivalen a medio siclo, que era lo que se exigía en la legislación judía de entonces. Pero debía ser pagado en moneda hebrea antigua o tiria. Había, además, de pagarse en Palestina entre el 15 y el 25 del mes de Adar (marzo), fuera de Jerusalén [22].

Pedro es abordado por estos recaudadores. La duda que acusan responde bien al prestigio de Jesús. Los sacerdotes no estaban su-

[21] Josefo, *Antiq.* XVIII 9,1; BI VII 6,6.
[22] *Mishna:* Sheqalim I 1-3; Strack-B., *Kommentar...* I p.765; Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.70-73.

jetos a impuesto; al menos se discutía por algunos rabinos [23]. Acaso pensaron ellos si Cristo, al que las gentes veían como Mesías, no estaría también exento de pagar el impuesto. Pero Pedro da a entender que Cristo está dispuesto, acaso como otras veces, a pagarlo. Si no lo hizo todavía, debe de ser debido a su ausencia. Si a Pedro le plantean la cuestión de «vuestro Maestro», es que Jesús era jefe de un grupo a esas horas ya muy caracterizado.

Pero, cuando Pedro entró en la casa donde Jesús residía, Jesús le hace una pregunta que va a llevar entrañada una gran enseñanza. Era ésta: Los reyes de la tierra cobran los impuestos, no de sus hijos, sino de los demás ciudadanos: de los extraños. Los hijos son considerados exentos de ello, precisamente por ser hijos y miembros de la casa real. Lo pagan los demás ciudadanos. Y al responderle Pedro que efectivamente es así, Jesús le dice: «luego los hijos están exentos». Y entonces, sólo por evitar el «escándalo», pagará el impuesto. ¿Cuál es la doctrina encerrada en este concepto de «hijos» sobre el que gira la argumentación de Jesucristo?

La parábola no se refería a aprobar una insubordinación a los poderes constituidos: el dominio de Roma. La comparación—pequeña parábola—está tomada de la vida real y aplicada a Jesús y los suyos, en contraposición a los demás. Pero sobre todo a El. Jesús abiertamente reconoce y proclama su absoluta independencia frente a las leyes tributarias del templo, que era homenaje, en último término, a Dios. La parábola iba a tener algo de alegoría. Los hijos estaban exentos. Pero Pedro había proclamado hacía aún poco, por «revelación» del Padre, que Jesús era «el Hijo del Dios viviente». Jesús se situaba así en la esfera de su Padre. Por eso estaba exento del tributo al templo. Pero con El estaban asociados y exentos los discípulos. Era ello una prueba del supremo dominio legislativo de Jesús, incluso sobre el templo. No en vano El era «mayor que el templo» (Mt 12,6). Por eso, El dispensaba las leyes, pues era «Señor del sábado» (Mt 12,8). De esta conducta de Cristo concluyen Strack-Billerbeck: «De la prueba alegada por Jesús para su exención del didracma, se sigue que reivindica para sí, ante Dios, un lugar que jamás ha convenido a un israelita» [24].

Y para evitar un «escándalo», hace un milagro. Manda a Pedro que se acerque al mar, que es el lago de Genesaret, pues la escena se desarrolla en Cafarnaúm; que eche el anzuelo, y al primer pez que coja, que le abra la boca, y en ella encontrará un «estater». Lo tomará, y con él pagará por los dos.

El estater valía cuatro dracmas, que era lo justo para pagar por los dos, ya que cada uno había de pagar medio siclo de plata, que equivalía a dos dracmas: «didracma».

¿En qué consiste el milagro de Jesús? Puede ser doble. Ciertamente en el uso de su ciencia sobrenatural, al anunciar a Pedro que en el primer pez que pescase encontraría una moneda, que era un estater.

[23] *Mishna:* Sheqalim I 4.
[24] *Kommentar...* I p.772.

También pudo serlo que el pez tuviese milagrosamente depositada en su boca esta moneda. Y acaso sea ello lo más probable. Pero esto en absoluto podía haber sido natural.

Entre las diversas variedades de peces del lago de Genesaret figura la llamada *Chromis Simonis*. Dom Z. Biever, en su descripción de estos *chromis*, dice: «A fines de mayo o principios de junio, la hembra pone los huevos en el suelo entre los juncos. Poco tiempo después, el *chromis* macho los va introduciendo en su cavidad bucal. Después de algunos días, la metamorfosis está hecha. Los pececillos, que crecen rápidamente, están apretados como los granos de una granada, y la boca del padre queda repleta de tal manera que apenas puede cerrarla» [25]. Sin embargo, Biever lo atribuye a la especie *Hemichonis sacra*.

«Alguien dice que esos *chromides*, habituados como están a llevar sus pequeñuelos en la boca, al quedar ésta vacía, sienten como la necesidad de llenarla, y para ello toman piedrecitas; entre las que tomó el *chromis* cogido por San Pedro se hallaría la moneda que sirvió para el tributo. En tal caso, el milagro estaría en el conocimiento sobrenatural que tuvo Jesús de la presencia de la moneda» [26]. Pero no es improbable la otra forma del milagro. Los racionalistas interpretaban el suceso en el sentido de que Cristo mandó a Pedro a pescar, y que el primer pez fue vendido en un estater, con lo que se pagó el impuesto. Pero en esta teoría, además de ir contra lo que dice el texto, es absolutamente increíble que la venta de un pez pudiese alcanzar una cifra completamente desproporcionada. Además, el Colegio apostólico tenía su pequeña «caja», cuyo administrador era Judas.

¿Por qué hace Jesús el milagro? ¿Era por su pobreza? ¿O hay en él otros fines? Siempre el milagro tiene varias finalidades. Una de ellas debió de ser acreditar una vez más su grandeza ante su discípulo.

El didracma con que Jesús provee milagrosamente para que Pedro pagase con él el tributo por los dos—«por ti y por mí»—, ¿encerraba algún misterio? Una vez más resalta la preeminencia de Pedro, al vérsele unido especialmente al Maestro. ¿Por qué no pagó por los otros discípulos? Pues con esto resulta que Pedro participa, no sólo preferentemente, sino, en lo que puede verse, exclusivamente de este beneficio.

CAPITULO 18

El capítulo 18 de Mateo, homogéneo en su misma variedad, se puede dividir así: *a)* el más grande en el reino de los cielos (v.1-5); *b)* gravedad del escándalo (v.6-9); *c)* la dignidad de los niños (v.10-11); *d)* el amor solícito del Padre por los niños (v.10-11); *e)* la corrección fraterna (v.12-16); *f)* los poderes de la Iglesia (v.17-

[25] BIEVER, *Conférences de St. Etienne* (1910-1911) p.295.
[26] A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.385-386.

18); *g)* la oración colectiva (v.19-20); *h)* el perdón de las ofensas (v.21-35).

Este capítulo corresponde a la sección del cuarto gran «discurso» que se ve en el evangelio de Mt. Tiene por finalidad dar una serie de consignas, sobre todo morales, a sus discípulos. La perspectiva tiene posiblemente una mayor amplitud «moralizadora», debida acaso al Mtg.

a) *El más grande en el reino de los cielos. 18,1-5* (Mc 9,33-37; Lc 9,46-48)

Mt no sitúa geográficamente este pasaje, aunque lo vincula al final de la escena del tributo. Pero Mc abiertamente lo sitúa a la «llegada a Cafarnaúm», después de la curación del primer lunático, y a la vuelta del viaje de la transfiguración.

Recogen este tema los tres sinópticos, pero con variantes, que crean problema.

> **1 En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús, diciendo: ¿Quién será el más grande en el reino de los cielos? 2 El, llamando a sí a un niño, le puso en medio de ellos, 3 y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. 4 Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, ése será el más grande en el reino de los cielos, 5 y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe.**

Las dificultades de armonización que hay en este pasaje son las siguientes:

Mt pone una fórmula vaga para situar la escena: «en aquella hora», lo cual cabe perfectamente en lo que dice Mc, que sucedió cuando estaban «en casa».

Lc dice de los apóstoles que «se les ocurrió una cuestión», sobre la que va a versar la enseñanza.

Mc pone en boca de Jesús una pregunta a los apóstoles sobre lo que vienen hablando en el camino, apuntando a sus discusiones sobre los puestos en el reino.

Pero Mt dice que los discípulos le preguntaron a Jesús quién era el mayor en el reino.

Y Lc, después de decir cómo «se les ocurrió» a los apóstoles una cuestión, introduce a Jesús, que «conoció lo que pensaban», respondiéndoles con el hecho de poner a un niño en el medio, e indicó lo que significaba esto.

Sin embargo, y sin tener que apelarse a posibles relatos «quoad sensum», estos puntos divergentes admiten armonización.

En primer lugar cabría pensar que parte de esta narración perteneciese a momentos distintos y que fuesen acoplados así por su desenlace y solución. Sería un procedimiento bien conocido. Por otra parte, es conocida esta ambición de los apóstoles sobre los primeros puestos, y debió de ser tema de discusión en varias ocasiones (Mt 20,20-28; Mc 10,35-45; cf. Lc 22,24-30).

Pero, aun suponiendo su situación precisa en el contexto propio, se podría explicar así:

1) Preocupados por esta «ambición» de puestos en el reino, se les «ocurre» este tema (Lc).

2) En un momento posterior, «en casa», Cristo les pregunta de qué hablaban en el camino. Aunque ellos se «callaban» (Mc).

3) Así descubiertos, pudo en un momento posterior, después del *silencio*, hablar alguno de ellos, preguntado abiertamente sobre este tema (Mt).

De ahí que los evangelistas, teniendo en cuenta en su relato sólo alguno de estos puntos, construyen la escena en función de los datos tenidos; lo cual no es más que un enfoque parcial de un tema.

Así, en Lc, ya que Cristo conoció siempre lo que pensaban, se relata la escena en función de los pensamientos que les surgieron.

Mc omitiría, por ser Cristo quien les pregunta, una posible y posterior pregunta de los apóstoles a Cristo, que sería la relatada por Mt [1].

Son recogidos varias veces en el evangelio estos celos y ambiciones de los apóstoles por los primeros puestos en el reino. Son todavía los «hombres» galileos y los «judíos» que se figuran a su modo lo que será el reino.

Por otra parte, aparecían especiales elecciones y distinciones entre algunos discípulos: Pedro había obtenido la «primacía» con la promesa de Cesarea; luego Pedro, Juan y Santiago habían sido sólo testigos de la transfiguración, lo mismo que en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37). Abiertamente, un día la madre de Juan y Santiago le pedirá a Jesús los dos primeros puestos en su reino (Mt 20,20-21; Mc 10,35-37), lo que produjo una serie de protestas en «los diez [apóstoles] que oyeron esto» (Mt 20,24; Mc 10,41). Todavía a la hora de la última cena se producen estos altercados de ambición en ellos (Lc 22,24); lo que hizo a Cristo darles una lección «teórica» sobre esto (Lc 22,25-27) y otra «práctica» con el lavatorio de los pies (Jn 13,6-17).

Con esta psicología aún ambiciosa, se suscitó un día en Cafarnaúm, en el «camino» (Mc v.33.34), una de estas discusiones sobre quién de ellos es el «mayor» en el reino de los cielos.

La pregunta responde a una pretensión, y ésta, en aquella mentalidad, no es de quién de ellos tendrá más gracias espirituales, será más «santo» en el reino, sino quién de ellos tendrá una mayor dignidad de puesto o de mando. «El mayor» tiene aquí su valor en función de la mentalidad de pretensiones de puestos de mando en un reino que, imbuidos del ambiente nacionalista judío, conciben a su modo, como temporal.

La respuesta de Cristo fue una «parábola en acto». Se «sentó» (Mc) acaso, más que para exponer su magisterio, porque venían de camino, y, llamando a un niño, «lo puso junto a sí» (Lc), delante

[1] L. VAGANAY, *Le schematisme du discours communautaire á la lumière de la critique des sources (Mt 18,1-35; par.)*: Rev. Bib. (1953) 203-244.

de todos *(en méso)* [2]. Y a la vista de aquel niño, vino la enseñanza:

«Si no os volvéis y hacéis como los niños...» Esta doble expresión de Mt, discutida por los autores, no tiene más valor que el sentido de «hacerse», «venir a ser...» Joüon dirá de ella que no es más que la «manera hebraica y aramaica de expresar nuestra idea compleja de venir a ser» [3]. La enseñanza de Cristo es varia y expresada con fuertes contrastes:

a) «El que se haga pequeño como este niño, ése es el más grande en el reino de los cielos».

La forma griega utilizada para exponer el contraste *(tapeinósei)* no se refiere a la humildad, lo que incluso filológicamente se expresa mejor y más ordinariamente por otra palabra, sino a empequeñecerse en lo social y frente a los puestos de dignidad y de mando. Mc matizará el pensamiento diciendo que el que «quiera ser el primero», ése ha de ser «el último de todos», acusándose así perfectamente el contraste y reflejando, probablemente, la fórmula original. Y aún matizará más esto último: ése ha de ser «el servidor de todos». No se quiere decir que, *de hecho*, el que más se abaje será el que va a ser más subido, el que va a tener los puestos de responsabilidad. El pensamiento está en la *actitud* que ha de tenerse en orden a los puestos de responsabilidad. El que está arriba debe tener la actitud de estar debajo de todos: «ha de ser el servidor de todos». Es la gran lección cristiana sobre la ambición y los honores. Además, el complemento de comprensión a esta enseñanza está en lo que dice a continuación.

b) Pero, además, si no «os volvéis como los niños, *no entraréis* en el reino de los cielos» (Mt).

Dada la construcción semita de todo este pasaje, de contrastes fuertes—hipérbole—y frases «redondas», el sentido de esta enseñanza es: censurándose aquí la ambición de puestos en el reino, se les exige, para «entrar», para ser dignos de ingresar en él, depurar la ambición y tener ante él la *actitud* de los niños a este propósito, para lo que se los toma como elemento de comparación. En el ambiente judío de la antigüedad, el niño era considerado casi como sin valor. Por eso, si ellos reciben el reino, lo reciben como puro don de Dios. Esta es la actitud que hay que copiar de los niños. No es exigencia, como lo pretendían los fariseos y la misma creencia ambiental por el solo hecho de ser judíos (Mt 3,9). En el tratado *Shabbat*, después de analizar el poco valor que tiene el niño, se dice esto: «He aquí el principio: todo el tiempo que vive no es tenido ni como vivo ni como muerto; pero, si muere, es considerado muerto a todos los efectos» [4]. No es, pues, lo que aquí se puede imitar en los niños, ni su ingenuidad, ni su inocencia, ni otras cosas semejantes. La nota comparativa que de ellos se destaca es su desvalorización frente a la exigencia y la ambición. Que es lo que en otro contexto, históricamente distinto, pero conceptual-

[2] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.822.
[3] JOÜON, *L'Evangile..., compte tenu du substract sémitique* (1930) p.112.
[4] BONSIRVEN, *Textes...* n.757.

mente igual, dice Jesucristo en Mc: «Quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mc 10,15). Se ha de recibir como puro don gratuito de Dios.

c) Una tercera enseñanza hace Jesucristo a sus discípulos a propósito de los niños, a los que propone por modelo.

La enseñanza viene sugerida y concatenada al modo semita. Es una progresiva yuxtaposición de pensamientos a propósito de una evocación fundamental.

El que «reciba en mi nombre a un niño como éste,
a mí me recibe» (Mt).
«Y quien me recibe a mí,
recibe al que me envía» (Lc-Mc).

El pensamiento de la necesidad de «abajarse» en apetencia de puestos y de tener la *actitud* de los niños frente a esto, evoca la dignidad que puedan tener los niños. No es imitar una cosa sin valor. El pensamiento directamente va a los niños; si se ve en ellos otras personas, analógicamente niños, esto serán acomodaciones o deducciones. Pero el pensamiento se mantiene en todos estos pasajes directamente en ellos, ya que «niños» y «pequeños» parecen ser, en varios de estos contextos, sinónimos. Los niños cobran, no obstante, un gran valor en función de Cristo. No se trata, desde luego, de ser *enviados* en nombre de Cristo, lo que orientaría la solución a un cierto valor de apostolado; se trata, por el contrario, de *recibir* en nombre de Cristo, como cuando se socorre al pobre, y Cristo dice de ello que «a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). La literatura rabínica ha venido a ilustrar este concepto. Es muy frecuente en ella decirse que se hace algo «en nombre de...» *(leshêm)*. Y, tomado en sentido *causal*, como es frecuente, significa «a causa de...», «por amor de...» Así se lee: «El que se ocupa de la Ley, *en nombre* de ella alegra a la familia de lo alto (ángeles) y a la de la tierra (Israel)» [4*]. Donde la expresión «en nombre de ella» equivale a causa de ella misma o por amor de ella misma. Un niño, desde el punto de vista de la caridad cristiana, queda revestido de la misma dignidad que la valoración, por caridad, de las personas mayores. Los cuidados que se le presten «en nombre» de Cristo, se le hacen a Cristo. Y, en consecuencia, se le hacen al Padre, que es quien le envió (Mc-Lc).

b) *Gravedad del escándalo. 18,6-9* (Mc 9,42-48; Lc 9,49-50)

Concatenado por yuxtaposición—parátasis—de ideas y, como ha expresado un autor, «en una arquitectura de carácter muy semita», se va a exponer ahora por Mt la gravedad del «escándalo» precisamente sugerido por el tema este del «niño» que sirvió de pretexto y parábola para exponer la censura de la ambición en el reino. En

4* STRACK-B., *Kommentar...* I p.591.

cambio, Mc lo pone intercalándole otro asunto (Mc 9,38-40), y Lc lo atrae en otro contexto completamente distinto y tardío. O mejor dicho, lo sitúa, *absolutamente*, en el momento literario que le parece oportuno.

[6] Y al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran al fondo del mar. [7] ¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquel por quien viniere el escándalo! [8] Si tu mano o tu pie te escandaliza, sácatelo y échalo de ti: que más te vale entrar con un solo ojo en la vida que con ambos ojos ser arrojado al fuego eterno. [9] Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti: que más te vale entrar con un solo ojo en la vida que con ambos ojos ser arrojado en la gehena de fuego.

Los tres sinópticos recogen la misma doctrina, aunque en momentos distintos, sobre el escándalo. Y los tres, aunque cambian el contexto, se ve que conceptualmente se refieren al contexto *doctrinal* de Mt, pues en los tres el escándalo es censurado en función de «uno de estos pequeños».

En el mundo habrá escándalos. «Es imposible que no vengan escándalos» (Lc-Mt). Dada la condición de los hombres, no puede menos de haberlos. Se decía en el ambiente: «Desgraciado el mundo por sus juicios» [5].

Habrá escándalos, pero desgraciado aquel por quien vengan los escándalos. Desgraciado el que «escandalizare a uno de estos pequeños». La construcción oriental se acusa. No sólo viene el pensamiento teniendo por sujeto a «niño», sino que el contraste del escándalo aparece más acusado en su maldad al ser tropiezo para la simplicidad e inocencia indefensa de «estos pequeños *que creen en mí*» (Mt-Mc). Este final de los que «creen en mí» proyecta su censura sobre los tropiezos y obstáculos del medio ambiente farisaico contra la permanencia a estar en el reino. La expresión «estos *pequeños*» no debe de referirse a «niños», sujeto del tema anterior, sino que parece ser el equivalente a «discípulos» o gentes sencillas que creen en El, como se ve en Mc (9,42), y parece pertenecer a otro contexto, unido aquí por su unión lógica con lo anterior. El sentido original de la frase probablemente se refería al ingreso en el reino a causa de las luchas farisaicas. Pero en el Mtg parece tener una mayor amplitud «moralizadora».

La gravedad de este pecado se expresa por los tres evangelios con la imagen de un grafismo muy grande. Le valía más al que escandaliza que «le ataran al cuello una piedra de moler (que mueven) los asnos (Mt-Mc) y que lo arrojaran al mar». Eran formas usuales de decir [6].

5 STRACK-B., *Kommentar...* I p.729.
6 LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p.249. Para más datos, cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.775-778.

El sentido de la gravedad del escándalo, o mejor, del escandaloso, queda aquí gráficamente acusado. El amor al prójimo exige desearle el bien. Por el escándalo se le empuja al mal moral, que es el pecado. Por eso es preferible ser sepultado, según la naturaleza de las cosas, en lo profundo del mar—de ahí el grafismo de atarle al cuello una gran piedra de moler—que no, por mérito de su culpa, ser sepultado en el infierno. La frase es elíptica, y su desenvolvimiento o comparación subsiguiente—apódosis—es ser sepultado en la gehena o infierno. Vale más la vida moral del prójimo que la vida física propia. «Por lo que mejor es recibir en el presente cualquier pena temporal que recibir la pena eterna» [7].

Dada la enorme gravedad del pecado de escándalo, sigue exponiendo la necesidad de *prevenirse* contra él. Y otra vez se describe con realismo y colorido oriental.

Si la mano, o el pie, o tu ojo (Mt-Mc) te son ocasión de escándalo, dirá en la hipérbole oriental de contrastes, «córtalos y arrójalos de ti». Porque es preferible «entrar en la vida», que es «en el reino de Dios» (Mc), mutilado, que no, teniendo todos los miembros, ser arrojado con ellos «al fuego eterno», a la «gehenna de fuego» (Mt), o infierno (Mc). Mc añade: «donde el gusano no muere ni el fuego se apaga» (Mc). Este v.43 de Mc, lo mismo que el v.44, no parecen ser genuinos del evangelista, y son suprimidos por las mejores ediciones críticas [8].

El pensamiento está expuesto paradójicamente. Hay en el fondo una comparación tomada de la vida humana: se ha de sacrificar la parte por el todo. Aquí se ha de sacrificar lo temporal por el ingreso en el reino.

Pero, naturalmente, no se quiere decir lo que suena, no quiere decir, si ésta fuese *ocasión* verdadera de escándalo grave, que se autorice o recomiende cortarse un ojo, pie o mano, pues el reino de los cielos, en su fase terrena, sería un reino compuesto de cojos, mancos y tuertos. Ni con ello se evitaría lo que se intentaba prevenir. Pues el mal deseo, v.gr., por la vista, siempre quedaba en su misma situación al conservarse otro ojo. Es un modo de encarecer, al estimar que es mejor perder uno de estos miembros tan principales, la necesidad de evitar el escándalo. Y, como consecuencia, el modo de ponderar la gravedad del mismo. Por eso, yendo al orden moral, se deduce que se ha de «cortar», apartar sin reparos todo aquello, por muy querido que pueda ser, si es ocasión verdadera de pecado: «escándalo», tomado en el sentido etimológico de la palabra: tropiezo, obstáculo para el bien (Mt 16,23).

Este ingreso «en la vida» (Mt), que es el «ingreso en el reino» (Mc), ¿a qué fase se refiere? La contraposición que se hace con un *castigo eterno* parece indicar no sólo la *gravedad* abstracta del «escándalo», sino también el castigo que, según la naturaleza de las cosas, realmente tendrá: el infierno. Se ve por ello que se habla de «escándalo» verdadero. Y que su contraposición exige entender

7 S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.18 h.l.
8 NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. Mc 9,43.44.46.

lo primero de su «ingreso» *definitivo* en la vida eterna. A esto mismo llevan estas expresiones valoradas en función del medio ambiente. En la literatura rabínica se contraponen exclusivamente la gehena, como castigo, al «mundo que viene», que es la otra vida.

El lugar del castigo es el infierno o «gehena de fuego». Era el concepto judío del lugar y castigo de los pecados. Designaba originariamente el «valle de Hinnón» *(ge-Hinnon)*, y en arameo con la vocalización en *a*, que es la que aparece en gehena. Era un lugar de Jerusalén que se extendía por el noroeste hasta el sudoeste, y en el que se cometieron grandes idolatrías. En tiempo de Acaz (733-727) y Manasés (696-641) se habían quemado niños a Moloc (2 Re 23,10; Jn 32,35; 2 Crón 33,6). Para hacer aquel lugar execrable para siempre impuro, el rey Josías (639-608) lo había hecho llenar, profanándole, con inmundicias. Un fuego, siempre mantenido vivo, quemaba constantemente todos los detritos y basuras. Isaías muestra los cadáveres de los impíos arrojados de la nueva Jerusalén, parte descompuestos y comidos por «el gusano que nunca morirá» y parte quemados en el fuego de la gehena, «cuyo fuego no se apagará» (Is 66,24). La literatura apocalíptica hace de él el lugar del suplicio de los malos [9]. En el lenguaje evangélico, la gehena designa el infierno de los condenados [10].

Con esta expresión se indica el castigo—y gravedad—que tendría, por su naturaleza, el escándalo: un castigo abominable y eterno.

c) *Dignidad de los niños. 18,10-11*

Otro tema concatenado al modo semita, y en el que se expone la dignidad de los «pequeños», es propio de Mt. Tanto Mt como Mc y Lc vuelven a hablar de la actitud de Jesús ante los niños, pero todo el contexto parece pedir otra situación histórica (Mt 19,13-15, *par.*). Los v.10-11 de Mt se unirían mejor con el v.6 que con el 9, después del relato—paréntesis—del «escándalo». Podría ser un procedimiento semita—inclusión—hecho por Mt, o reflejo de la catequesis. Los «pequeños» aquí no deben de ser sinónimo de niños, sino de «discípulos» o partidarios, social y culturalmente sencillos, frente a escribas y fariseos.

10 Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos. 11 Porque el Hijo del hombre ha venido a salvar lo perdido.

Otro motivo sobre los «pequeños» para no «despreciarlos», surgido el tema en el contexto de Mt a propósito del «escándalo», es la *dignidad* que tienen. Pues el Padre, que está en los cielos, ha encargado de la custodia de ellos nada menos que a sus ángeles.

9 *Henoc* 27,1-3; *Salmos de Salomón* 12,5; 156,4; Esd. 2,29; *Oráculos sibilinos* 1,103; 3,761; artículo *Géhnne*, en Dict. Bib. Suppl.; BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...* (1934) I p.327-340.
10 Sobre la posible influencia de Mt griego sobre Mc en este punto, o si depende de otros pasajes del mismo, o incluso sobre una abreviación de detalles sobre el tema de la catequesis primitiva, cf. LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.350-348.

La creencia en los ángeles «custodios» era ya común en Israel. En la Escritura aparecen en varios pasajes. Los justos tenían una especial custodia por ellos (Sal 91,11). La literatura rabínica era muy oscura sobre la custodia individual de los hombres [11]. Pero, como elogio de la dignidad de estos «pequeños», se destaca aquí la misma dignidad de los ángeles. Los «ángeles ven continuamente el rostro de mi Padre, que está en los cielos». Evidentemente, los ángeles son presentados aquí como personas, no como símbolos, que gozan de la privanza e intimidad de Dios (Dt 34,10). También hay en esto una enseñanza teológica de importancia. Según la concepción judía, sólo los ángeles superiores eran admitidos a contemplar la «majestad» de Dios; los otros recibían sus órdenes «detrás de una cortina» [12]. Quitado el elemento metafórico, aquí todos los ángeles, incluso los «custodios» de estos «pequeños», gozan de la presencia de Dios.

El v.11: «pues el Hijo del hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido», críticamente es muy discutida su genuinidad en este lugar, faltando en muy importantes códices y versiones; se supone sea una interpolación proveniente de Lc 19,10 [13].

d) *El amor salvífico del Padre por los pequeños. 18,12-14* (Lc 15,3-7)

A continuación Mt trae una parábola para ilustrar otro aspecto de este tema. Es la parábola de la oveja perdida. La conclusión que destacará de ella es la providencia salvífica del Padre por «estos pequeños», prueba de que no se refiere a «niños».

> **12 ¿Qué os parece? Si uno tiene cien ovejas y se le extravía una, ¿no dejará en el monte las noventa y nueve e irá en busca de la extraviada? 13 Y si logra hallarla, cierto que se alegrará por ella más que por las noventa y nueve que no se habían extraviado. 14 Así os digo: En verdad que no es voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos, que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos.**

Ya se indicó cómo el v.11: «pues el Hijo del hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido», parece ser aquí una interpolación proveniente de Lc 19,10, y debe de estar incluido aquí para facilitar la orientación de la parábola de la oveja perdida.

Esta parábola la trae también Lc (15,3-7) en un contexto distinto, a propósito de las parábolas de la misericordia. La parábola de Mt y Lc son fundamentalmente la misma. Sólo hay un matiz distinto en la aplicación [14].

Mt, sin duda, la incrusta en este pasaje. Indica la solicitud de Cristo por los pecadores, en su hora primitiva, seguramente que en

[11] BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...* (1934) I p.232-233.
[12] STRACK-B., *Kommentar...* I p.783-784.
[13] NESTLÉ, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 18,11.
[14] Una comparación de esta parábola entre Mt y Lc, cf. BUZY, en Revue Biblique (1930) 47-61.

orden a su ingreso en el reino. Y Mt, conforme a este cuadro o cuarto «gran discurso» de Cristo, en su evangelio, destaca la enseñanza de Cristo a este propósito de los «pequeñuelos». Estas gentes, que aparecían despreciadas por los fariseos, que sepan que tienen una predilecta solicitud del Padre por ellos: desea que no se pierda ni uno solo de los mismos; que todos ingresen en el reino. Lo que Mt también acusa en su aspecto posterior «moralizador».

Si en la parábola se pone, cosa que no se aplica aquí a la conclusión, que el pastor se goza más por la oveja encontrada que por las noventa y nueve que ya tenía seguras, la respuesta es doble: si sólo se trata de un elemento más en la descripción del «tipo» parabólico, no se hace más que acusar un hecho de experiencia psicológica; si se lleva al orden doctrinal, aunque aquí no se hace la aplicación ni el «tipo», tiene valor alegórico, la solución es esta misma, no como hecho psicológico solamente, sino también en función de su valoración moral. No es lo mismo «gozarse» más que «amar» más. Este *sentirse* más un gozo actual, humanamente hablando, no excluye un amor superior nacido de valoración y estima. En todo caso, es un modo oriental hiperbólico de expresar esta estima.

Mtg parece sitúa el rebaño en el monte, mientras que Lc lo sitúa en el desierto. La forma de Lc es más primitiva: Palestina. La de Mt debe de ser una modificación de la versión griega a causa de sus lectores.

La solicitud del pastor es en Lc más acusada que en Mt. Pero es por el enmarque en que la sitúa Lc: las parábolas de la misericordia.

e) *La corrección fraterna. 18,15-17a* (Lc 17,3)

Dentro de esta conexión semita, pero presidiéndole todo su desarrollo lógico conceptual, va a exponerse ahora la actitud que ha de tenerse, no ya con el «prójimo» o con los «pequeñuelos», sino con los «hermanos». En el fondo hay una conexión ideológica con el contenido de la parábola de la oveja perdida. Si aquélla ha de buscarse, también al «hermano» extraviado.

Brevemente Lc pone lo equivalente al v.15: «Si tu hermano peca, repréndele, y si se arrepiente, perdónale». El contexto literario de Lc es distinto, pero el contexto conceptual es el mismo.

> **15 Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. 16 Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. 17 Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano.**

El contenido y desarrollo de Mt es lógico y rico en doctrina y descripción. Parte de este supuesto: «Si pecare tu hermano (contra ti)...»

La expresión «contra ti» es lección críticamente muy discutida. Falta en códices muy principales (entre ellos, Alej., B), versiones

y Padres [15]. Se supone que esto pueda proceder de Mt (17,4; 18,21). Según se acepte o rechace este detalle, «contra ti», la portada doctrinal cambia, pues si se admite, se trata de una enseñanza a propósito de una falta personal con un «hermano»; en caso contrario, se trata de la actitud cristiana ante las faltas generales de un «hermano», un miembro de la Iglesia.

La primera condición es que se trata de una verdadera falta. En este caso, lo primero que exige la caridad, que busca el bien del prójimo, es hacérselo notar para remediarlo. Pero primeramente «a solas». Es la primera exigencia de la caridad y de la justicia: no divulgar lo oculto. Es también la actitud pedagógica mejor, hecha aquí por apostolado. Si el hermano culpable «oye», se corrige, se enmienda, «habrás ganado a un hermano». Pero no para la amistad ni para provecho personal. Lo has ganado para Dios, al reconocer la falta y salir de la culpa.

Pero si el culpable, ante esta actitud, no hace caso, entonces deberá utilizar testigos. Era la prueba testifical que exigía la ley judía (Dt 17,6; 19,17). La ley cristiana no será más exigente; es la garantía justa. Pero a diferencia de la legislación del Deuteronomio, que alude a la prueba testifical jurídica, aquí no se trata de llevar la causa de la caridad ante un tribunal—salvo casos especiales en los que el daño grave al prójimo pudiera exigirlo—, lo contrario sería hacer del celo por el prójimo función policíaca, y, en lugar de traer la ventaja de la corrección, no traería sino el odio irreconciliable por la acusación. No es éste el pensamiento de Jesucristo.

Pero si el culpable aun así no hiciese caso, queda una obligación: «Díselo a la comunidad». ¿Qué se busca con este nuevo recurso? La enmienda. «Si no se escucha la admonición, sométase el caso a la comunidad para que la opinión pública, como diríamos nosotros, vea de qué parte está la ofensa, y así tal vez la unanimidad del sufragio en este círculo más extenso produzca su impresión sobre el que hasta entonces resistió a todas las anteriores advertencias» [16].

¿Exige esta enseñanza de Jesucristo la realización sistemática de este triple estadio de recursos? Los incluirá muchas veces. Pero la enseñanza directa de Jesucristo es el *celo* y *discreción* en el ejercicio de la caridad. Puede ser una argumentación por «acumulación» y analógica a otra enseñanza sobre la caridad, dada por Jesucristo, en la que aparece un triple estadio ante el «juicio», el «sanedrín» y la «gehena de fuego» (Mt 5,21-22).

Esta tendencia filantrópica por el prójimo existía ya en la preceptiva judía de la época de Cristo. Antes de castigar al culpable había de avisársele. Eran prescripciones que derivaban de la *Torah* (Lc 19,17). Los testigos eran necesarios. Hasta se decía: «El que reprende a su prójimo (judío) por amor de Dios tendrá parte con Dios». Pero los mismos rabinos se lamentaban de que, en la práctica, esto no existía, y que no se encontraba a nadie capaz de afrontar esta actitud [17].

15 NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 18,15.
16 REUSS, citado por LEBRETON en *La vie et l'ensegnement...* ver. esp. (1942) I p.255.
17 STRACK-B., *Kommentar...* I p.788 y 739-740.

f) *Los poderes de la Iglesia. 18,17-18*

El final del verso citado lleva lógicamente a explicar—justificar—el porqué de remitir al que no se enmienda al juicio de la Iglesia.

17 Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano. 18 En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo.

En esta forma «acumulativa» se somete, por último, al que no reconoce su «pecado», al juicio de la Iglesia. La doctrina que se enseña es de importancia capital. La Iglesia se halla dotada de verdaderos poderes judiciales: puede castigar, y esto supone que puede juzgar. No es más que la enseñanza de la Iglesia como sociedad perfecta, dotada de todos los medios—poderes—para poder realizar su fin. Por eso se dirá expresamente que todo lo que atareis en la tierra quedará atado en el cielo, y viceversa. Las expresiones «atar» y «desatar», conforme a la literatura rabínica, significan «permitir» o «prohibir» [18]. La Iglesia, por tanto, está dotada de estos plenos poderes. La explicación de estos poderes—«todo lo que *atareis (vosotros)...*»—se da en el contexto a los apóstoles (Mt 18,1). Si el recurso a la Iglesia supone en ésta tal tipo de poderes, el destacarse aquí el poder de los apóstoles hace ver que se pone en cuanto eran «jefes» de la Iglesia.

Naturalmente, esto en nada va contra la «promesa» hecha a Pedro. Aquélla es personal y fundamental; ésta asocia a los apóstoles y a los sucesores a participar el poder en cuanto éste es compatible con la promesa y dignidad pontificia de Pedro. Igualmente, este poder conferido a los apóstoles, lo mismo que el «poder» de la Iglesia, y que supone su recurso a ella, no es poder conferido ni al laicado ni a cada uno de los fieles. Ni lo dice el texto ni lo puede exigir el contexto, sino que éste exige lo contrario. No sólo porque los que aparecen explícitamente dotados de este poder son los apóstoles (v.1), sino porque el poder que tiene la Iglesia—sociedad—supone una jerarquía, que es la formalmente dotada de tales poderes. Y si el segundo texto (v.18) estuviese desplazado de su propio lugar, habría que reconocer que su inserción aquí sería una interpretación de Mt al v.17, y siempre quedaría el «poder» que se concede a la Iglesia, sin decirse que se concede a cada uno de los fieles, lo que tiene que ser, además, interpretado en función de esta jerarquía, pues el «díselo a la Iglesia» supone el decírselo al que tiene el «poder», que es la jerarquía. Lo contrario sería sencillamente imposibilitar el recurso al «poder» de la Iglesia. A lo más, sería una unión de la comunidad con la jerarquía, como aparece en 1 Cor.

Se ve ya en ello el ejercicio de estos poderes por la Iglesia.

Este «pecado» público, que se considera en el texto pecado grave, supone, si rechaza a la Iglesia, que ésta ha ejercido sobre él

18 STRACK-B., *Kommentar...* I p.739-740.

su autoridad con una separación oficial de la comunidad: «excomunión». Pues si se lo lleva a la Iglesia, a la autoridad, es para que dictamine y juzgue sobre su conducta. Y si a ella no hace caso, se le ha de tener como «un pagano y un publicano» [19], que estaban *separados* de la comunidad de Israel. Lo que viene a suponer que la jerarquía lo separó oficialmente de la Iglesia —lo «excomulgó»—, por lo que se le puede tener por todos, sin escándalo, como un «pagano o publicano», que no pertenece a la Iglesia. Eran, por otra parte, los poderes que ya existían en la sinagoga, el *herem*, y que eran eficazmente ejercidos, como aparece, incluso, en el evangelio (Jn 9,22) [20].

g) *La oración colectiva. 18,19-20*

Sin unión especial, si no es evocado por la colectividad—Iglesia—, se da la doctrina sobre la eficacia de la oración en común.

> **[19] Aún más: os digo en verdad que, si dos de vosotros convinierelis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre, que está en los cielos. [20] Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.**

Si dos o más oran juntos al Padre celestial, «lo conseguirán». En la perspectiva se supone que no pedirán nada al margen de lo que deba pedirse. Aparte que aquí en lo que principalmente se insiste es en la eficacia de la oración en común. ¿Por qué esta eficacia? Porque, cuando éstos están reunidos «en mi nombre»—conforme al sentido rabínico, «por causa de él...», «en nombre de él...» [21]—, «allí estoy yo en medio de ellos». Era ya creencia en Israel la fuerza religiosa de la oración hecha en reunión, en sinagoga. Así decía un rabino «que las oraciones hechas en las sinagogas, al momento en que la comunidad ora, son oídas». Esto se deduce del *midrasch* de Job (36,5): Dios no desprecia la multitud... [22]

Pero Jesús potencializa esta oración cristiana por tres motivos: *a)* por no exigir la oración en «sinagoga», sino que le basta la reunión de «dos o tres»; *b)* porque han de estar reunidos en *su* «nombre»; *c)* por la garantía de estar El mismo presente entre los que oran así. Esta reunión con Cristo, que no les hará pedir nada al margen de su voluntad (Jn 15,7.17), les hará recibir, además de la fuerza de su vinculación (Jn 15,5), la presencia mística y complacida de Jesucristo «en medio de ellos».

Buzy ha hecho a este propósito una consideración sumamente sugestiva. Dice así:

«Los judíos creían en la presencia de la *Shekina* entre ellos; en suma, en la presencia de Dios». Rabí Kanina bar Teradjon (sobre 135) decía: «Si dos personas están reunidas y hablan de la *Torah* (la Ley), la *Shekina* mora entre ellos». La *Shekina* era la sensibilización de la presencia de Dios. «Cuando los fieles se ocupan uno con otro, Yahvé los oye y los escucha. ¿Por qué Dios se llama *maqom*, «El Lugar»? Porque, en todo lugar donde se encuentran los justos, allí también se encuentra Dios entre ellos». Pero después que Jesús habita entre los hombres, El es entre ellos una *Shekina*, una *habitación* concreta y viva de Dios. Hoy estamos acostumbrados a esta afirmación y a todas las afirmaciones semejantes. Pero es preciso que la costumbre (en su sentido ambiental) no nos vele el sentido y la fuerte intención de tales palabras. Ellas equivalen a una nueva afirmación de la divinidad. Todos los textos que mencionan una presencia misteriosa en el seno de una comunidad dicen que es la de Dios. Pero ahora Jesús sustituye a la *Shekina*, a la «Piedra», al «Lugar». El reivindica para sí el tributo de la presencia y de la omnipresencia. ¿Quién osaría hablar así? Una criatura no podría, sin sacrilegio, sustituir a Dios. Aquel que osa compararse a Dios lo hace en un tono el más seguro y tranquilo... La sola explicación plausible es que Jesús se considera Dios» [23].

[19] Rev. Bib. (1924) 82ss.
[20] STRACK-B., *Kommentar*... I p.792-793.
[21] STRACK-B., *Kommentar*... I p.591.
[22] STRACK-B., *Kommentar*... I p.793.

h) *El perdón de las ofensas. 18,21-35*

Entroncado con la caridad para con el prójimo, quedaba por saber si esa caridad y perdón ofrecido al prójimo no debía suponer en él reincidencias. Al menos cabría saber qué pensaba Jesús sobre las faltas sistemáticas del prójimo, después que una o más veces se le había perdonado. En este caso, ¿qué había que hacer en cristiano? Es la pregunta de Pedro y la respuesta de Jesús. Sólo la transmite Mt.

> **[21] Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? [22] Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete. [23] Por eso se asemeja el reino de los cielos a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. [24] Al comenzar a tomarlas, se le presentó uno que le debía diez mil talentos. [25] Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y saldar la deuda. [26] Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo. [27] Compadecido el señor del siervo aquel, le despidió, condonándole la deuda. [28] En saliendo de allí, aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y, agarrándole, le ahogaba diciendo: Paga lo que debes. [29] De hinojos le suplicaba a su compañero, diciendo: Dame espera y te pagaré. [30] Pero él se negó, y le hizo encerrar en la prisión hasta que pagara la deuda. [31] Viendo esto sus compañeros, les desagradó mucho, y fueron a contar a su señor todo lo que pasaba. [32] Entonces hízole llamar el señor, y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda deuda porque me lo suplicaste. [33] ¿No era, pues, de ley que tuvieses tú piedad de tu compañero, como la tuve yo de ti?**

[23] BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.241-242.

[34] E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda. [35] Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón.

La expresión usada para introducir la escena: «Entonces, acercándose Pedro...», es la ordinaria y vaga frase de transición usual en Mt. Su situación cronológica o lógico-literaria en este contexto (Lc 17,3b-4) es sumamente natural. La vida está llena de reincidencias en culpas perdonadas, y la vida social, ¿va a estar sometida al juego de indefinidos perdones? Pues tampoco el *perdón* social debe ir contra la prudencia y el honor. Naturalmente, no se habla del perdón *pedido* ficticiamente; se habla del perdón *dado*, que abarca incluso el perdón ficticio, no por lo que tiene de actitud social, sino por lo que ha de tener de *actitud* moral *subjetiva* ante Dios. Es la disposición siempre sincera ante Dios para perdonar (Mt 5,38-41).

El problema que Pedro presenta a Jesucristo es la falta de un hermano hecha «contra mí». Si le debe perdonar, ¿cuántas veces? Y le citará la cifra bien caracterizada de siete: «¿Hasta siete veces?»

El número siete es en la literatura judía número muchas veces simbólico de lo universal, de lo indefinido. Así se dirá de Caín que será «vengado siete veces» (Gén 4,23). Por eso la pregunta de Pedro equivale a si hay que perdonar *siempre*.

Y Jesús responde, hiperbólicamente, al modo hebreo, recalcándole con los múltiplos del siete, para más subrayar la necesidad de un perdón sin límites, que tiene que perdonar no sólo siete veces, sino «hasta setenta veces siete».

Y para hacer más gráfica esta obligación y destacar los motivos en que se apoya y hacer ver el plan del Padre sobre los que no perdonan, expone una de sus más bellas parábolas.

Un rey va a tomar cuentas a sus siervos. Se le presenta en primer lugar uno que le debía 10.000 talentos. El talento era unidad fundamental de *peso*, e indicaba un peso determinado de dinero. El talento comprendía 60 minas o seis mil dracmas áticas. La dracma ática era el equivalente al denario, y éste era el importe diario de un jornalero (Mt 20,8). Por eso, la deuda de 10.000 talentos era equivalente a 60 millones de denarios, lo que orienta el valor real de la deuda y su contraste con la deuda de 100 denarios que luego presentará en la segunda escena. La deuda era, pues, fabulosa.

La escena, como parabólica, utiliza datos artificiosos por su exclusiva finalidad pedagógica. Así, v.gr., anualmente Perea y Galilea daban a Antipas 200 talentos; Idumea, Judea y Samaria daban anualmente a Arquelao 600 talentos [24]. El servidor podría haber sido un valido que había defraudado la confianza de su dueño [25].

Llevado a su presencia, no teniendo con qué pagar, se ordena que sea «vendido él, su mujer y sus hijos y todo lo que tenía, y así satisficiese». Se ve lo inverosímil de poder obtener con todo eso la suma fabulosa de 10.000 talentos. Es un dato más, en la parábola, con el que se quiere acusar la misericordia de su señor en él.

[24] JOSEFO, *Antiq.* XVII 11,4.
[25] M. BORDA, *Lares: la vita familiare romana* (1947) p.79-80.

Pero en los contratos de entonces estaba en uso la responsabilidad familiar. Casos en todo análogos, como reflejo del medio ambiente oriental, se citan en la misma Biblia (2 Re 4,1; Dan 6,24; Est 16,18).

Ante la orden de su venta como esclavo y de todo lo suyo cae a los pies de su señor, suplicándole paciencia y tiempo «para pagárselo». Pero, ante esta escena, el señor, con una magnanimidad excesiva, revoca su orden y se le perdona todo. Queda absuelto totalmente de su deuda.

Pero el segundo cuadro va a presentar un total contraste en la deuda y en la conducta del acreedor.

Al salir este siervo de la presencia del rey con toda su fabulosa deuda absuelta, se encontró con un consiervo suyo que, a su vez, le debía algo a éste. Era una cantidad irrisoria. Frente a la deuda del primero con su rey, de 60 millones de denarios, este consiervo le debía sólo 100 denarios. Pero, al verle, cayó sobre él, se tiró al cuello, le ahogaba, exigiéndole que le pagara al punto lo que le debía. Al soltarle, este consiervo cayó a sus pies, como él ante el rey, para decirle lo mismo que él le dijo al rey, que tuviese paciencia con él, que aguardase algún tiempo y que todo se lo pagaría. Pero éste no quiso; actuó y se dieron las órdenes pertinentes, y «lo metió en la cárcel hasta que pagase lo que debía».

El tercer cuadro de la parábola es éste: los compañeros de este consiervo, que supieron lo que el rey había hecho con el primero, al ver la conducta inmisericorde e inhumana de él con su consiervo por una deuda pequeña, lo acusaron a su señor. Este le llama, y le censura, y lo entrega a los verdugos hasta que pagara «toda su deuda». Pero se destaca su gran enseñanza, al decirse no sólo el *hecho* del «perdón» que se debe conceder, tema de la parábola, sino también el *motivo* que debió tener en cuenta este siervo inmisericorde para perdonar a su colega: el que el rey se había compadecido de él.

El punto cuarto es la conclusión que ha de sacarse de esta parábola: «Así os tratará también mi Padre celestial si no perdonare de corazón cada uno a su hermano». Con esta conclusión final la parábola aparece ahora algún tanto «alegorizada».

La enseñanza fundamental que se da en esta parábola es que hay que perdonar, como Dios nos perdona. Y si esto no se hace, habrá castigo, lo que supone ser la falta de caridad—perdón—pecado.

Es la doctrina que enseñó en la oración del Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas, así *como nosotros perdonamos a nuestros deudores*». Es toda la enseñanza de Cristo, en el sermón de la Montaña, donde se enseña el perdón de los enemigos por amor de Dios, precisamente por imitar a Dios en su conducta de bondad —hace salir el sol sobre justos y pecadores—sobre todos. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,43-48; cf. Col 3,12-15; Sant 2,13).

También se ve en esta parábola, o como deducción, o como enseñanza secundaria «alegorizada» en la misma, la comparación entre

lo que el rey perdona, 10.000 talentos (60.000.000 de denarios), y lo que no quiere perdonar aquel siervo, 100 denarios, hablando de la deuda *infinita* que Dios perdonó a los hombres y a cada hombre y lo que pide que perdone el hombre en las ofensas del prójimo.

También se ve en ella la justicia de Dios, la gravedad de la falta del perdón y caridad al prójimo y el castigo que a esto aguarda. Mientras la parábola del hijo pródigo es la parábola del perdón *paternal*, esta parábola del siervo inmisericorde es la parábola del perdón *fraternal* [26].

CAPITULO 19

Después de la larga actividad de Jesús en Galilea, que ha ocupado casi todo el ministerio público de Cristo en Mt (c.4-18; cf. 4,12), lo sitúa en «las partes de Judea, al otro lado del Jordán» (v.1), que es Perea. Luego lo pondrá subiendo a Jerusalén (20.17) y después haciendo su entrada triunfal el día de Ramos (c.21). Esta estancia en Perea tiene las siguientes características: no es de paso, sino de asiento; y *allí se quedó* (Jn 10,40). Se congrega mucha gente en torno a El, enseña y obra milagros. Muchos creyeron en El. Las analogías entre Jn y los dos primeros evangelistas son palpables.

Hasta aquí Mt-Mc han omitido lo que ha pasado en Jerusalén, y Juan lo ha contado. Ahora, al revés, Juan omitirá lo que pasa en Perea, y los sinópticos nos dirán algo de lo que allí enseñó el Señor.

A Perea ha debido de venir desde Jerusalén, como dice Jn, y pasando por Betania. Así se explica también cómo las hermanas de Lázaro sabían dónde estaba Jesús [1].

El capítulo contiene los siguientes pasajes: *a)* pequeña indicación geográfica y milagrosa (v.1-2); *b)* la indisolubilidad del matrimonio (v.3-9); *c)* la guarda voluntaria de la continencia (v.10-12); *d)* Jesús bendice a los niños (v.13-15); *e)* el peligro de las riquezas (v.16-26); *f)* el premio al desprendimiento apostólico (v.27-30).

a) *Pequeña indicación geográfica y milagrosa. 19,1-2* (Mc 1,1; Lc 16,18)

[1] Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y vino a los términos de Judea, al otro lado del Jordán. [2] Le siguieron numerosas muchedumbres, y allí los curaba.

Una vez más, Mt va jalonando su evangelio con trazos genéricos, en los que resume y expone la obra grandiosa de Jesús.

[26] Vosté, *Parabolae selectae...* (1933) II p.636-652; Lagrange, *Evangile s. St. Matth.* (1927) p.357-364; Buzy, *Paraboles* (1932) p.629-651.

[1] J. Leal, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (1954) p.250 not.208.

b) *La indisolubilidad del matrimonio. 19,3-9* (Mc 10,2-12; Mt 5,31-32; Lc 16,18)

Este punto ha sido indicado, aunque sólo su conclusión doctrinal, en el sermón de la Montaña (Mt 5,32). También se trata el mismo contexto histórico, aunque sin un punto dificultoso de Mt en ambos pasajes, por Mc.

[3] Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? [4] El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? [5] Dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne». [6] De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. [7] Ellos le replicaron: Entonces ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? [8] Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así. [9] Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de fornicación) y se casa con otra, adultera.

La escena surge presentada a Jesucristo por un grupo de fariseos. Sus intenciones eran, ya muy de antes, manifiestamente hostiles contra El. Y esto mismo se declara aquí: «pretendían tentarle» (Mt-Mc).

Le van a presentar, con el fin de enemistarle, una cuestión que era entonces muy debatida entre las dos grandes escuelas de interpretación de la Ley: la de Schammaí y Hillel.

En la Ley se leía lo siguiente: «Si un hombre toma una mujer y es su marido, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo indecoroso (*'erwat dabar*), le escribirá el libelo de repudio... Una vez que salió de la casa de él, podrá ella ser mujer de otro hombre» (Dt 24,1-2).

Este texto de la Ley era sumamente discutido en las escuelas de interpretación judía. Para la escuela de Hillel bastaba cualquier motivo, incluso el más intrascendente o caprichoso, v.gr., el no haberle preparado bien la comida. El mismo hecho de encontrar otra mujer más hermosa, como motivo de divorcio, era considerado, según rabí Aqiba, como excesivo por «varios maestros» [2]. Y rabí Aqiba († sobre 135) decía «que se podía divorciar» incluso si halló una mujer más hermosa, pues en el Deuteronomio se dice: «Si ella no encuentra gracia a sus ojos» sin restricción alguna [3]. Josefo repudia a su mujer, madre ya de tres hijos, porque no le agradaban sus costumbres [4]. La escuela de Schammaí interpretaba este pasaje de la Ley sólo en sentido moral: del adulterio [5].

Acaso estos fariseos, reflejando este ambiente y buscando tentarle, le presentan la cuestión de si es «lícito repudiar—verdadero

[2] *Guittin* IX 10.

[3] Strack-B., *Kommentar...* I p.313.

[4] *Vita* 76.

[5] Strack-B., *Kommentar...* I p.303-321.801-804.

divorcio—a la mujer (Mc) por cualquier causa». Literalmente, «darle libelo de repudio», el llamado «escrito de divorcio» *(sepher kerithuth)*.

Probablemente buscaban: si lo acepta, se le acusa del laxismo de la escuela de Hillel; si no lo autoriza, se le comprometía y enemistaba con la escuela y poderío de los hillelistas.

Pero Jesús los desconcierta exponiendo una vía distinta, que era la de la revelación primitiva. En el Génesis se expone claramente la creación de los dos sexos y la unión inseparable de ellos. «De manera que ya no son dos, sino una sola carne» en el sentido de una persona; «y una sola carne» no se puede dividir sin matarla. Y Cristo pronuncia una sentencia definitiva, restituyendo al matrimonio a su indisolubilidad primitiva: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre».

Mt trae también aquí la pregunta que le hacen los mismos fariseos, objetándole a esta ley primitiva de la indisolubilidad del matrimonio: si eso fue así, si el matrimonio en su institución fue indisoluble, no se explica que Moisés, legislador del pueblo de Dios, concediese el *divorcio:* sea lo «permitiese» (Mc v.4), sea lo «mandase» (Mt v.7), respondiendo esto más a la letra de la formulación del Deuteronomio (24,1). La diferencia de fórmula lo explican, en parte, los destinatarios judíos (Mt) y gentiles-romanos (Mc), a quienes van destinados sus evangelios.

Pero nuevamente la palabra de Cristo situó la verdad de las cosas. Moisés, en efecto, «permitió» el repudio, no lo «mandó». Pero «en *un principio* no sucedía así». El matrimonio, aludiendo al Génesis, se enseña que es de institución divina. El matrimonio en su institución creadora, por su naturaleza, era *indisoluble*. Y si Moisés hizo esto, sólo lo *permitió*, fue una concesión que Dios autorizó, como una dispensa temporal, a causa «de vuestro carácter duro». Ante las condiciones ambientales más o menos primitivas se autorizó el divorcio. Pero aquel paréntesis de concesión ya terminó. Y Jesucristo restituyó el matrimonio a su indisolubilidad primitiva.

Y nuevamente viene la sanción de Jesucristo sobre este punto, con un inciso que crea una dificultad ya clásica. Dijo así:

«El que repudie a su mujer, excepto el caso de *fornicación (porneia)*, y se casa con otra, comete adulterio». En Mc, reflejando el ambiente greco-romano, se pone también la condenación del divorcio cuando la iniciativa parte de la mujer, lo que reconocía el derecho greco-romano.

El problema aquí encerrado es el inciso «excepto el caso de fornicación», pues a primera vista parecería que se hace la concesión del verdadero divorcio en caso de «adulterio», lo cual va contra lo que se dice formalmente en la misma Escritura (Mc 10,11; Lc 16,18; 1 Cor 7,10-11) y contra la enseñanza de lo que se define en Trento: que no es disoluble el matrimonio por «adulterio de uno de los cónyuges»[6]. ¿Cómo interpretar esto? Los autores han alegado diversas explicaciones.

1) Se trataría de un caso de *interpolación*. «Esta hipótesis parece

[6] DENZINGER, *Ench. symb.* n.977.

suficientemente apoyada por las vacilaciones de la tradición manuscrita»[7]. Lo tiene como interpolado Larrañaga[8], quien, en cambio, admite su genuinidad en Mt 5,32. Pero esto no puede imponerse a la masa de los manuscritos del texto. Y buena prueba de ello es que los autores críticos admiten como genuina esta lección. Ni resolvería nada no admitirla aquí y admitirla en el otro pasaje de Mt 5,32.

2) Según otros autores, siguiendo a San Jerónimo[9], Jesucristo admitiría aquí el divorcio imperfecto (separación *quoad thorum)*, pero siguiendo firme el vínculo matrimonial. Sería sólo separación de cohabitación.

Pero esto está contra el mismo texto sagrado, donde se *responde* a la pregunta que se le hace. Y ésta es que Moisés permitía «repudiar», divorciarse de una mujer y *casarse* con otra. Además, el divorcio imperfecto era desconocido entre los judíos. Ni se ve por qué Jesucristo autorizaría sólo este divorcio imperfecto en caso de «fornicación» y no también en otros casos, v.gr., de serias desavenencias conyugales.

3) Otra posición es la que da al término que usa Mc *(parektós)*, sentido *inclusivo*. Se diría: no es lícito nunca dar libelo de repudio, *ni incluso* en el caso de adulterio[10].

También la fórmula de este pasaje de Mt *(me epi porneia)* puede, en absoluto, tener sentido inclusivo. Pues, aunque en griego «ni siquiera» se expresa normalmente por otra forma *(me de)*, pero no siempre es necesario, como se ve en numerosos ejemplos[11]. Pero, si se da en este sentido *inclusivo*, no se explica por qué, si se establece la indisolubilidad *absoluta—en todos los casos*—del matrimonio, se destaca aquí ex profeso que *también* en el caso de adulterio. ¿Es que se quiere condenar con ello la única concesión rigorista de la escuela de Shammaí, que interpretaba la concesión del Deuteronomio (24,1), el *'erwat dabar*, de solo el adulterio? Por otra parte, ¿es seguro que aquí *me epi porneia* tiene un valor *inclusivo* y no *exceptivo?* Pues son muchos los que lo interpretan en este último sentido. Y Jesucristo ¿pretendería intervenir en una cuestión de escuelas rabínicas?

4) Se propuso también, siguiendo a San Agustín[12], un sentido especial *exceptivo*[13]. A la pregunta de los fariseos, Cristo respondería exponiendo la indisolubilidad del matrimonio, pero sobre el tema del «adulterio» *prescindiría*. Diría: no es lícito nunca el divorcio, y en cuanto se plantea por causa de adulterio, *prescindo* de tratar y resolver este caso. Casi nadie sigue hoy esta solución, que nada resuelve, queriendo resolverlo todo. Porque esa frase es tan ambigua que lo mismo podría querer decir esto que otra cosa. Y, por tanto,

[7] LECONTE, *Mélanges Science Religieuse* (1951) p.284.
[8] *San Mateo y la indisolubilidad del matrimonio:* Verdad y Vida (1949) p.53-74.
[9] ML 26,135.
[10] F. VOGT, *Das Ehegesety Jesus* (1936); A. OTT, *Die Auslegung der neutl. Texte über die Ehescheidung:* Neut. Abhanlungen (1910) p.269ss; T. SCHWEGLER, O. S. B., *De clausulis divortii:* VD (1948) 214-217; idem STAAB, ALLGEIER.
[11] BAILLY, *Dict. graec-française* 11.ª ed. p.1271-1274.
[12] ML 40,456.
[13] DREHER, *Katholik* (1877) p.578.

no se podría saber lo que quería responder. ¿Y respondería Cristo con una evasiva sobre un punto esencial, cuando acaba de proclamar la indisolubilidad absoluta del matrimonio?

5) Se sostiene que la fórmula tiene su valor de *excepción*. No sería lícito el divorcio sino en el caso de adulterio. Los que adoptan esta posición, la plantean en la hipótesis de las dos escuelas judías: la laxista de Hillel y la rigorista de Schammaí. Cristo *sólo* diría que, *en esa doble interpretación*, lo más normal era realizar el divorcio únicamente en caso de adulterio. Así I. Grimm [14], Sickenberger [15], A. Fernández [16]. Así se explicaría, dicen, el que Mc omita lo que es sólo una cuestión de escuelas judías.

Después de afirmar Jesucristo la indisolubilidad absoluta del matrimonio, es increíble que la restrinja, y menos aún que venga a mezclarse en una querella de escuelas judías, ni menos aún pretender con ello desvirtuar la proposición esencial, que ya rige desde su misma institución, referida en el Génesis. Pues no es sólo cuestión cristiana; es la interpretación de la institución misma matrimonial «en un principio».

6) Diversos autores interpretan la palabra *fornicación* del inciso, sea de «incesto» (1 Cor 5,1) y las uniones ilegales entre familiares; v.gr., en la sinagoga de Dura-Europos se encontraron actas matrimoniales de hermanos; sea en el sentido más ordinario de «concubinato». Sobre todo de ciertos matrimonios aparentemente tales, pero en realidad ilegales. Responderían al tipo de *zanuth*. Fue propuesto primeramente por Döllinger [17]. Posteriormente lo siguieron otros autores (Schegg, Patrizzi, Aberle, Prat). Pero quien la renovó con gran documentación fue Bonsirven en su obra *Le divorce dans le Nouveau Testament* (1948). Para él, *porneia* significa *toda* unión matrimonial ilegítima o inválida: «Un matrimonio nulo, inválido, ilícito, irregular de cualquier manera» (p.50). Añadiendo que «la legislación (mosaica) y la jurisprudencia (rabínica) no habían aún distinguido los matrimonios nulos o inválidos de los ilícitos o irregulares» (p.59). Así cita *porneia* con este amplio significado, v.gr., en 1 Cor 5,1 (incesto); Act 15,20.29; 21,25 (el concilio de Jerusalén, donde la prohibición serían todas las prescripciones mosaicas de Lev c.18), Heb 12,16 (matrimonio mixto o ilícito), Tob 8,9 (matrimonio de fornicación, nulo, en contraposición al que contrae Tobías por «fidelidad» a la Ley) [18].

¿Qué pensar ante esta dificultad y ante las varias soluciones propuestas?

a) Las partículas que se usan en los dos pasajes de Mt *(parektós* y *me epi porneia)* tienen valor *exceptivo* y no inclusivo, por las razones siguientes:

[14] I. Grimm, *Leben Jesu* (1919) V p.256.
[15] *Die Unzuchts-Klausel in Matthäusevangelium*, en *Theologische Quartalschrift*... (1942) p.189-206.
[16] *Vida de Jesucristo* (1954) p.475-679.
[17] *Christentum und Kirche* (1860) p.391ss.458ss.
[18] Sobre la exposición de las diversas teorías, cf. Holzmeister, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5,32; 19,9:* Biblica (1945) 133-146.

1) Las dos veces que sale *parektós* en el N.T. (Act 26,29; 2 Cor 11,28) tiene sentido negativo-*exceptivo*.

2) Las versiones antiguas latinas, Itala y Vulgata, lo mismo que las siríacas y coptas, traducen estas partículas de los dos pasajes de Mt con valor *exceptivo*.

3) En las variantes críticas de manuscritos correspondientes a los códices B, C, D, muchos minúsculos, Orígenes, Eusebio, San Basilio y acaso San Crisóstomo, ponen, en lugar de *me epí*, *parektós*, en sentido *exceptivo*. A esto dice Bonsirven: «Esta particularidad, proviniendo de familias diferentes y precisas, no supone simplemente una confusión de dos textos paralelos, sino que testimonian que se ha querido muy pronto interpretar 19,9 como una *excepción* a la prohibición del divorcio» [19].

4) Si estas partículas hubiesen de ser interpretadas en un sentido *inclusivo* y no *exceptivo*, siendo el pasaje difícil, y siendo la solución tan fácil, como era interpretar estas partículas en sentido *inclusivo*, valor que pueden tener absolutamente consideradas, ¿por qué la tradición, entre la que había excelentes filólogos, no las interpretó en sentido *inclusivo?*

b) *Se trata de una verdadera separación conyugal.*—Jesucristo restituye aquí al matrimonio a su indisolubilidad primitiva, a la indisolubilidad en la misma institución matrimonial, en contraposición a la concesión mosaica. Por tanto, el divorcio, habiendo habido verdadero matrimonio, queda de nuevo invalidado.

Pero, por otra parte, hay, en el caso que se considera, una *excepción* en el mismo. Excepción que no puede darse conforme a la afirmación terminante de si hubo matrimonio verdadero; matrimonio que esté incluido en las condiciones de validez de la misma institución matrimonial, a la que restaura en toda su pureza.

De aquí se sigue que esa *excepción* en el matrimonio no debe ser el «adulterio», como algunos interpretaban el *porneia* de esta cláusula exceptiva, presentando éste como un hecho social no legitimado por la Ley, puesto que éste no es matrimonio ni puede aparecer nunca, legalmente, como forma matrimonial.

Esta *excepción* debe de ser una excepción en una forma matrimonial que sea un matrimonio *realmente inválido ante la moral*, pero que, al mismo tiempo, aparezca *legalmente como válido*. Por lo que no pudiera tener una equiparación social ni moral al concubinato o adulterio. ¿Se dio este tipo matrimonial en Israel? Sí. Y esto es lo que hacen ver los escritos rabínicos.

En éstos aparece un triple tipo de matrimonio inválido, que llaman *zanuth* (fornicación). Estas tres clases de matrimonio *zanuth* son las siguientes:

a) Matrimonio *nulo*, pero que es contraído con *buena fe*, y, por tanto, sin culpa. Lo llaman los rabinos «*zanuth* por error o inadvertencia».

b) Matrimonio *nulo*, pero que es tal por contraerse con *mala*

[19] Bonsirven, *Le divorce dans le N.T.* (1948) p.61.

fe, es decir, sabiendo la *invalidez* del mismo. Lo llaman los rabinos «*zanuth* por malicia» o también *shém zenuth*, con nombre de *zanuth*.

c) Matrimonio *nulo* por el *modo* como se realiza. Lo llamaban los rabinos *dérek zenuth*, por «camino o vía de fornicación».

De los muchos pasajes de estos matrimonios *zanuth* que se citan en la Mishna, se citará sólo algún caso, remitiendo al lector para otros a las obras de Bonsirven [20].

Un tema muy discutido por los rabinos era el caso de una mujer casada que, habiendo desaparecido su marido, se casaba de nuevo, y si, viviendo con este segundo, aparecía luego su primer marido, ¿qué se debía hacer en este caso? Entre las muchas discusiones sobre esto, también se decía: «... Si el segundo matrimonio no ha sido autorizado (por el tribunal), ella puede volver a su primer marido» [21]. Pero si había sido autorizado, se lo consideraba válido.

Y hasta se llegaba a admitir por algunos rabinos que un matrimonio *nulo* se hacía, en algunos casos, *válido* después de la *consumación* del mismo [22].

De lo expuesto, a propósito de este pasaje de Mt, se sigue lo siguiente:

En la época de Cristo se discutía vivamente sobre un tipo de matrimonio *zanuth*, o de «fornicación», que, cuando era contraído de *buena fe—zanuth* por inadvertencia—, era considerado por unos rabinos válido y por otros inválido, aunque fuese inválido ante la ley natural.

Pero esto, desde el punto de vista de la moral natural, era inválido, y no valía para convalidarlo ni la buena fe, ni la autorización o interpretación rabínica, ni la consumación del mismo.

Pero, de hecho, esta interpretación hacía que se tuviese por válido este matrimonio en el sector a que afectaban sus doctrinas, aunque, ante la misma moral natural, objetivamente considerado, fuese un concubinato. Mas, ampliamente divulgado este punto por efecto de las discusiones rabínicas y por su traducción a la práctica, por lo menos en el sector en que influyesen estos doctores, se imponía, a la hora de cesar la autorización mosaica del divorcio, que se interpretase también la moralidad de este tipo de matrimonios *zanuth*. Y es lo que Jesucristo hace respondiendo precisamente a la insidia que le tienden «unos fariseos» (Mt 19,3; Mc 10,2), en cuyos sectores se discutían vivamente estas posiciones frente al matrimonio.

Así, la traducción de este pasaje de Mt debe ser: «El que repudia a su mujer—excepto el caso de *zanuth*—y se casa con otra, adultera».

Esto mismo explica varias cosas en el evangelio de Mt y en el lugar paralelo de Mc (10,11.12) y Lc (16,18).

En Mt explica que para expresar el motivo de este matrimonio

[20] *Le divorce dans le N.T.* (1948) y *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (1955) cf. índice en Mt 19,9: Mariages de prostitution; *Nisi ob fornicationis causam...*: Rev. Scienc. Relig. (1948) p.442-454; A. ALBEROTI, *Il divorzio nel Vangelo di Mateo*: Div. Thom. Pl. (1957); ZERWICK, *De matrimonio et divortio in Evangelio*: VD (1960) 193-212.

[21] *Yebanoth* 10,1; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* p.298 n.1163.

[22] Talmud, *Bab.* 73b.

a disolverse usa un término *(porneía)*, mientras que para decir que el que, excepto en este caso, se casa con la mujer divorciada, adultera, usa otro término *(moijátai)*. En el contexto con este segundo término se expresa ciertamente el *adulterio;* en cambio, con el otro ha de expresarse otra cosa distinta, no sinónima de adulterio. Lo que, en este caso, era ese tipo de matrimonio inválido de buena fe.

Explica en Mt el que se exija la disolución de este tipo de matrimonio inválido, mientras que no se cita este paréntesis exceptivo en los lugares correspondientes de Mc-Lc.

En efecto, Mt escribe su evangelio para judíos. En esta época, estas discusiones estaban muy vivas en el rabinismo. Por eso hacía falta recoger esta enseñanza de Cristo, para que los primeros cristianos palestinos procedentes del judaísmo, conocedores de este ambiente, supiesen claramente a qué atenerse. En cambio, esto falta en los evangelios de Mc-Lc. Escritos para la gentilidad y desconocedores de este tipo de matrimonios inválidos, no hacía falta plantearles ni resolverles este problema. De ahí su omisión en la intención de estos evangelistas o de sus catequesis primitivas.

Explica también en Mt que sea esta enseñanza en respuesta a una insidia planteada abiertamente por «los fariseos», en cuyo ambiente rabínico se planteaban y discutían estos temas.

Explica también la brevedad de este inciso. Posiblemente se explicó con más detención y claridad este punto de importancia tan capital. Pero también es posible que Mt o su catequesis hubiesen creído oportuno resumir este punto, haciéndose cargo que, estando muy vivas estas discusiones entre los rabinos a la hora de la composición de su evangelio, bastaría un breve inciso para recordar y dar resumidamente la doctrina de Jesucristo sobre este punto [23].

Y de todo lo expuesto se deduce que este tipo de matrimonio *zanuth* contraído con buena fe, hasta el momento de conocerse este error sustancial, que lo invalidaba, era una unión estable moral, pues se estaba en él de buena fe y por error invencible, *y legal*, pues la ley lo sancionaba y gozaba de todos los privilegios concedidos por la misma al verdadero matrimonio. Y, por lo tanto, requería, no para disolver el vínculo, puesto que no existía, aunque sí, de hecho, el «libelo de repudio»; pues, considerado jurídicamente como legal, su disolución legal y la justificación moral de esta disolución requerían también un testimonio legal, cuyo medio normal era dar el libelo de repudio a aquella situación estable y hasta entonces moral y legal.

Ni sería improbable que ese inciso fuese una interpretación cristiana, extendiendo el verdadero sentido de la indisolubilidad matrimonial a las cuestiones rabínicas, cerrando así la misma excepción que admitía la escuela rigorista de Schammai.

[23] BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.250.

c) *La guarda voluntaria de la continencia. 19,10-12*

Este tema, relatado sólo por Mt, está íntimamente vinculado al anterior, ya que es planteado a Jesucristo con ocasión de la respuesta que da sobre la indisolubilidad del matrimonio.

> **10 Dijéronle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse. 11 El les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. 12 Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda.**

Jesucristo expone metafóricamente la dignidad y excelencia de la continencia voluntaria: de la virginidad.

La pregunta se la van a hacer sus discípulos, posiblemente después de esta disputa y ya «en casa» (Mc 10,10). La respuesta de Cristo al tema de la indisolubilidad del matrimonio fue tan tajante, que causó verdadera sorpresa en los discípulos. Buena prueba fue cómo los discípulos interpretaron las palabras de Jesucristo en sentido de una indisolubilidad absoluta. Por eso le dicen que si tal es la «causa» *(aitia)* de los hombres... Esta palabra «causa» es considerada como un latinismo, pero pudiera ser la traducción material de un aramaísmo. Así, en siríaco, la forma *elletá*, «causa», es usual en el sentido de cosa *(res)* [24]. Por eso le dicen que, «si tal es la *condición* del hombre con la mujer, no conviene casarse». Naturalmente, no se habla aquí de un divorcio imperfecto, que era desconocido de los judíos, sino en la hipótesis, como se ve en el pasaje anterior, de no poder volver a casarse.

Pero Jesucristo respondió a aquel lenguaje de la naturaleza no sólo reafirmando implícitamente cuanto había dicho, sino presentando la excelencia de algo más grande y más difícil: la virginidad.

Mas esto, su *comprensión*, en el sentido no sólo intelectual, sino de adhesión y práctica (v.12), es un privilegio de aquellos «a quienes ha sido dado»: es circunloquio por don de Dios. San Pablo ha insistido en esto a propósito del celibato (1 Cor 7,7).

Este don de Dios, la virginidad, va a ser expresada en contraste con dos grupos de «eunucos», de impotentes para el matrimonio.

La contraposición tercera de Cristo está opuesta a los dos grupos de eunucos que conocía el rabinismo. Se lee que éstos dividían los eunucos en dos grupos: unos eran los «eunucos del seno materno», llamados también «eunucos del cielo» o «del calor», y los «eunucos de los hombres» [25].

Jesucristo, frente a estos dos grupos de impotentes matrimoniales, los que eran así por nacimiento y los que fueron reducidos a tal estado por los hombres con finalidades penales o pasionales, presenta un tipo metafórico de eunucos «que a sí mismos se hicieron tales a causa del reino de los cielos». Pensaron algunos si las tres expresiones había que tomarlas en el mismo sentido real. Orígenes, por ejemplo, llegó, con esta finalidad, a su mutilación física [26]. Evidentemente no puede ser éste el sentido de las palabras de Cristo. No ya por la inmoralidad de este acto, sino también porque El mismo sitúa la interpretación de estas palabras, frente al contraste de las dos mutilaciones físicas anteriores, advirtiendo que «el que pueda entender, que entienda». No es lo físico, que a nada conduce; es la dedicación voluntaria y libre a Dios de la virginidad; es la «mutilación» libremente elegida de abstenerse de la vida matrimonial, quedando, en este sentido, «mutilados» de ella, para dedicarse así a Dios por la virginidad (1 Cor 7,7.25.26.32-35).

Por otra parte, este propósito de virginidad se entiende, seguramente, de virginidad perpetua. Es consecuencia que se adivina en las imágenes elegidas. El eunuco de los casos citados queda constituido, por necesidad, en un estado permanente. Así, otros que eligen esta renuncia por el reino de los cielos, vienen a quedar encuadrados en un propósito permanente de virginidad en su vida. La antigüedad casi unánimemente ha interpretado este «propósito» de la virginidad perpetua [27].

El amor, pues, al reino de los cielos es el que hace renunciar al matrimonio para mantener una perpetua virginidad. Lo dificultoso de esto, como los discípulos tenían que ver en contraste con la pregunta que hicieron y el motivo de este propósito y de esta continencia, lo mismo que el que su efectividad es don de Dios, hacen ver la excelencia de la virginidad sobre el matrimonio.

El concilio de Trento, llevado por esta enseñanza de Jesucristo, definió doctrina de fe la superioridad y excelencia de la virginidad sobre el matrimonio [28]. También San Pablo ha expuesto ampliamente la excelencia de la virginidad (1 Cor 7,25ss).

Esta proclamación de la excelencia de la virginidad sobre el matrimonio, enseñada por Jesucristo, chocaba fuertemente con el concepto judío de la vida. No se concebía no casarse. Si en un Jeremías se explicaba o disculpaba por su profetismo, en los demás no se concebía. Se cuenta, como excepción, el caso de rabí bar Azzai, que no se casó por dedicarse exclusivamente al estudio de la Thorá (Ley), y fue nada menos que acusado por rabí Eleazar bar Azaria, ambos en el siglo II, de quebrantar el precepto del Génesis que decía: «Creced y multiplicaos» [29].

24 JOÜON, *L'Évang. de N. S. Jésus-Christ... comp. compte tescu du substrat sémitique* (1930) p.119.

25 STRACK-B., *Kommentar...* I p.805-806.

26 EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* VI 8,1-3.

27 BAUER, *Matth. 19,12 un die alten Christe*, en *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici* p.235ss.

28 DENZINGER, *Ench. symb.* n.980.

29 STRACK-B., *Kommentar...* I p.807.

d) *Jesús bendice a los niños. 19,13-15* (Mc 10,13-16; Lc 18,15-17)

Mateo introduce esta escena con una vinculación a la anterior totalmente vaga. Mc-Lc sólo la introducen diciendo que «le presentaron unos niños».

[13] Entonces le fueron presentados unos niños para que les impusiera las manos y orase; y como los reprendieron los discípulos, [14] díjoles Jesús: Dejad a los niños y no les estorbéis acercarse a mí, porque de tales es el reino de los cielos. [15] Y, habiéndoles impuesto las manos, se fue de allí.

Es la segunda vez que aparece en el Evangelio Jesús con los niños (Mt 18,2ss). Ahora la escena tiene otra perspectiva: «se los presentan». Mt-Mc usan el término *paidía* para hablar de estos pequeños, pero que se usa para hablar tanto de un niño desde la circuncisión como llegado hasta la edad adulta (14,21; 15,38). Lucas usa otro término *(bréphos)* que indica la misma infancia [30].

El motivo por que se los presentan es para que «les impusiese las manos y orase por ellos». Era costumbre hacer bendecir a los niños por los jefes de las sinagogas [31]. Se pensaba que por la vinculación, como jerarcas, con Moisés, a su oración e imposición de manos, habían de recibir la bendición de Dios (Dt 34,9). Pero no sólo en estos casos, sino que también era costumbre que los hijos y los discípulos se presentasen a sus padres y a sus maestros para hacerse bendecir por ellos. En estos casos, la fórmula de bendición era improvisada [32]. Todo esto prueba el concepto de grandeza moral y taumatúrgica en que las gentes tenían a Jesucristo. Veían en su oración sobre ellos y en su imposición de las manos, como pensaba para su curación la hemorroisa (Mt 9,21), que habían de recibir gracias y manifiestos favores.

Fácilmente se imagina la escena de las madres aglomerándose y con gestos y gritos, tan característicos de los orientales, queriendo tener la preferencia de presentación de sus niños. Esto incomodó a los apóstoles. Tanto, que ellos reñían a las gentes. Pero esta actitud de los apóstoles indignó a Jesús (Mc), quien les dijo que no les impidiesen acercarse a él, «porque de los tales es el reino de los cielos». Frente a la actitud de los fariseos y de otros, Jesús señala la actitud de los niños para ingresar en el reino. Estos niños, como tales y ya en los brazos de Cristo, aceptando sus brazos y sus bendiciones, aceptaban así, a su modo, el reino [32*]. Sobre todo, es que el reino es don gratuito del Padre. Y los niños eran considerados en la antigüedad judía como cosa casi sin valor. Por eso no había en ellos la exigencia farisaica al mismo. Su actitud exclusiva de *recibirlo* graciosamente era la actitud mejor para ingresar en el reino. Por eso de ellos «es el reino de los cielos».

[30] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.235 y 973.
[31] BUXTORF, *De sinagogis* p.138.
[32] STRACK-B., *Kommentar...* I p.807.
[32*] Cf. *Comentario a Mt 18,3.*

Y mientras Mt dice sólo que «puso las manos sobre ellos» y Lc lo omite, Mc lo describe gráfica y minuciosamente: «Abrazándolos, los bendecía, poniendo las manos sobre ellos». La imposición de manos aparece como una forma de bendición (Mc 9,36). Y después de bendecirlos, «partió» de allí.

e) *El peligro de las riquezas. 19,16-26* (Mc 10,17-27; Lc 18,18-27)

Los tres evangelistas ponen inmediatamente la escena de un joven rico, en la que se hace ver el peligro de las riquezas. La descripción es, de contenido, la misma, y se hace con algunas variantes.

[16] Acercósele uno y le dijo: Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna? [17] El le dijo: ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno; si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos. [18] Díjole él: ¿Cuáles? Jesús respondió: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; [19] honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo. [20] Díjole el joven: Todo esto lo he guardado. ¿Qué me queda aún? [21] Díjole Jesús: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme. [22] Al oír esto el joven, se fue triste, porque tenía muchos bienes. [23] Y Jesús dijo a sus discípulos: En verdad os digo que difícilmente entra un rico en el reino de los cielos. [24] De nuevo os digo: es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de los cielos. [25] Oyendo esto, los discípulos se quedaron estupefactos, y dijeron: ¿Quién, pues, podrá salvarse? [26] Mirándolos, Jesús les dijo: Para los hombres, imposible; mas para Dios todo es posible.

La escena es situada por Mc. Jesús «había salido de camino». Y un joven (v.20), que Lucas describe como «príncipe» *(árion)*, así llamado, posiblemente, a causa de sus riquezas (v.22), viene a su encuentro y se «arrodilló» (Mc) a sus pies. Y, llamándole «Maestro bueno» (Mc-Lc), le pregunta sobre lo que debe hacer para alcanzar la «vida eterna», en su sentido «escatológico» final (Dan 12,2). En Mt sólo se lee el calificativo de «Maestro»; pero, en cambio, la respuesta de Jesucristo parecería suponer alguna relación con el calificativo de bueno, que aparece expreso en Mc-Lc. ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno?, se lee en Mt. Posiblemente es modificación del Mtg en orden a que no se desvirtúe por sus lectores el sentido de divinidad adonde va el intento de esta palabra. Aunque luego, por un «encadenamiento semita», da un especial comentario, en este sentido, a la palabra «bueno».

A esta salutación de Jesús como «Maestro bueno» por este joven, Jesús le responde preguntándole, a su vez, por qué le llama a El «bueno». Pues «nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc-Lc). En efecto, en la literatura rabínica se lee que en determinadas circunstancias se ha de alabar a Dios, diciendo: «Bendito sea *el Bueno* y

bienhechor» [33]. ¿Qué pretende Jesús con este destacar que uno solo es bueno, Dios?

Críticos racionalistas pretenden que con ello Jesucristo niega que sea Dios, o, al menos, desconoce—conciencia evolutiva—que lo sea. Y así valoran el texto de Mt como un arreglo artificioso suyo para evitar que Jesús rechace el título de «bueno», y, en consecuencia, su situarse en una esfera superior. Seguramente que estas palabras de Cristo llevan una intención especial.

Para unos, el texto sugeriría, al llamar la atención sobre el concepto «bueno» que el joven le atribuye, y su identificación—el Bueno absoluto o plenamente—con Dios, que también El es Dios. Es el enfoque que parece más lógico. Pues es demasiado evidente que sólo Dios es el bien absoluto. Por eso, al hacer esta advertencia sobre una cosa tan evidente, hace ver que lleva un intento especial. Son, por otra parte, procedimientos usados por Cristo (Mt 22, 41ss; *par.*).

De hecho, en la literatura rabínica no se dio el título de «bueno» a ningún rabino; sólo a título excepcional, rabí Eleázaro (siglo IV) se oyó llamar en sueños: «Salud al rabí (maestro) bueno de parte de Dios» [34].

Si el sentido de la frase del joven refleja una intención de admiración, igualmente la respuesta de Cristo acusa una intención especial.

Es de un contraste muy intencionado. No obstante, para algunos sólo significaría que el Señor declinaba con ello el homenaje de semejante título o que quisiese con ello reprender tácitamente las excesivas alabanzas que usaban y gustaban los rabinos (Mt 23,6ss).

Una interpretación más ordinaria en la tradición es que Cristo querría con ello indicar que sólo Dios es la fuente de la verdadera bondad y que las criaturas sólo pueden ofrecer una participación y reflejo de ella [35]. Así se ha hecho ver cómo en la literatura rabínica, en el Talmud, Dios es denominado, sin más, como *el Bueno* [36].

Además, Jesucristo pregunta que por qué lo llama bueno, siendo así que sólo Dios es bueno en plenitud. Pero El es Dios. Esta consideración ontológica, ¿estará disociada, en su intento, de su repercusión psicológica en El mismo?

Hecha esta reflexión por Jesucristo, le remite al cumplimiento de los mandamientos. Es la doctrina que ya había enseñado El mismo. No basta decir: «Señor, Señor...»; hay que hacer la voluntad del Padre (Mt 7,21-23). Por eso le advierte que, «si quiere entrar en la vida, guarde los mandamientos». Acaso, extrañado, pensando que para la entrada en este reino de Cristo habría nuevos preceptos, le pregunta «cuáles». Sería difícil saber si la pregunta de este joven reflejaba el ambiente rabínico, en el que se decía, v.gr.: «¿Quién será hijo (o digno) del siglo futuro?» Y rabí Eliezer decía: «El que

[33] STRACK-B., *Kommentar...* I p.809.
[34] STRACK-B., *Kommentar...* II p.24.
[35] SAN JUSTINO, *Diálogo* 101; IRENEO, *Cont. haer.* V 22,2; *Homilías clementinas* XVIII 3; ORÍGENES, *In Io.* 1,35; 2,13; 6,47; PIROT, *Evang. s. St. Marc* (1946) p.521.
[36] STRACK-B., *Kommentar...* I p.809.

reza tres veces en el día el salmo 145» [37]. Si este joven reflejaba este ambiente, preguntaba esto por creer que también Cristo tendría algún mandamiento especial para lograrlo, o acaso obraba desilusionado por la estrechez de las respuestas rabínicas. Pero, como Cristo no había venido a abrogar la Ley, sino a perfeccionarla, El mismo le va recordando los mandamientos que miraban al amor al prójimo, y que estaban preceptuados en la Ley (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21), y le sugiere con ello un «ligero examen de conciencia» [38].

¿Por qué no se citan los mandamientos directos del amor a Dios? ¿Por qué se le citan algunos mandamientos duros, y que sólo supone que, si no se cumplían, harían injuria a la persona a la que se dijese? Acaso ambas preguntas tengan una misma respuesta: el suponer en aquel joven disposiciones buenas, lo que haría expresase una nueva pregunta, que llevaría aneja la doctrina de la perfección por el desprendimiento voluntario de las riquezas. Pero también, si se le citan sólo mandamientos de amor al prójimo, es que las riquezas de aquel joven traían una vida de poder, y con él, peligro del abuso del prójimo. Por eso se le resaltará, en síntesis, la medida, hecha por Dios, de este amor al prójimo: será «como a sí mismo» (Lev 19,18): es la anchura católica de la caridad. También pudiera ser un recurso para preparar la invitación a la «perfección».

El joven, sorprendido y gozoso, le dice que observó todas estas cosas «desde su juventud» (Mc-Lc), cuyo sentido manifiesto es: «desde el *comienzo* de mi juventud», aludiendo con ello al tiempo en que ingresó, conscientemente, en la vida moral.

Pero él mismo, que ve en la enseñanza de Cristo algo muy superior a la simple legislación mosaica, máxime entonces, reducida en muchos a una práctica rutinaria y superficial, ve también que tiene que haber en ella algo que ignora y que desea saber para ser un seguidor de Jesús. Es Mt el que formula abiertamente esta pregunta: «¿Qué más me falta?» Era algo de lo que sospecharon las mismas turbas un día, cuando le preguntaron a Jesús qué debían realizar para «hacer obras de Dios» (Jn 6,28). Todo judío sabía que cumpliendo los mandamientos se llegaba a esa vida.

Mc recoge datos de interés que reflejan el corazón de Cristo. Al oír que había guardado los mandatos de amar al prójimo y que tenía ansias de más esfuerzos por seguirle, dice que Jesús le «miró» y «lo amó». Es la mirada de dilección de Cristo, que conquistó en otras ocasiones apóstoles. Y con aquella mirada de dilección le comunicó el secreto que le preguntaba. Guardando los mandamientos era bueno. Pero, «si quieres ser perfecto», para eso tenía que llegar a un despojo del apego a las cosas de la tierra. Si la escena refleja un caso concreto, en él se expone una doctrina universal: es la invitación a la perfección cristiana sobre el caso concreto del desprendimiento de los bienes propios. Era rico, y la riqueza le tenía muy apegado (v.22). Por eso, lo que tenía que hacer era «vender los bienes». Se citaba, honoríficamente, algún caso de rabinos que,

[37] WESTEIN, *Horae hebraicae in Mt* 19,16.
[38] PIROT, o.c., p.521; EJARQUE, en VD (1924) 41-47.

para dedicarse sin preocupaciones al estudio de la Ley, habían vendido sus bienes [39]. Pero aquí se trataba de una fortuna cuantiosa. Y después de vender esos bienes había de «darlos a los pobres». Era la gran lección de la caridad hacia el prójimo. No era sólo el aspecto *negativo* de amor al prójimo, enunciado antes en los preceptos; era la asistencia *positiva* a ellos, en lo que consistía la religiosidad verdadera, como tantas veces lo habían proclamado los profetas. Hecho esto, «tendrás un tesoro en el cielo», que es el mérito de esta obra hecha por amor a Cristo (Mt 19,29), no perecedero, como aquí abajo, donde el robo y la destrucción lo deshacen, sino que esos bienes dejados por Cristo se almacenan en la vida eterna (Mt 6,19-21). Pero esta «perfección» que Cristo exige no es negativa: no consiste sólo en quedarse aquí sin bienes—un caso concreto de apego—, sino que exige un heroísmo *positivo* aún mayor. Mientras Mt-Lc lo formulan relatando las palabras de Cristo, que les dice: «Ven y sígueme», en varios códices de Mc se añade este final: «Ven y sígueme, llevando la cruz»; pero la genuinidad de esta lección es discutida [40]. Esta adición en el evangelio de Mc explicita el sentido de las dos expresiones de Mt-Lc. Pues el sentido moral de la expresión es evidente. ¿Lo invita, además, a ser uno de sus discípulos (Mc 10,1), no apóstoles? Parece muy probable. Son las mismas palabras que le dirigió a Pedro, a Andrés (Mt 4,19 y *par.*), a Juan, a Santiago (Mt 4,21), a Mateo (Mt 9,9 y *par.*) y a Felipe (Jn 1,43). El sentido hondo moral no es otro que el programa que Cristo enseñó en otra ocasión, y que explicitan las de ésta: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24 y *par.)*.

La perspectiva de Cristo era la perfección por la cruz. Y como toda crucifixión es dolorosa, al oír esta respuesta, el joven, en el que Cristo había puesto sus ojos con dilección, y «amó», se «entristeció» (Mt-Lc); Mc da una descripción colorista de esta reacción psicológica: «fruncir el entrecejo», «contraer la cara» *(stygnásas)*. ¿Por qué esto? Los tres evangelistas recogen el motivo: «porque tenía muchos bienes».

No hubo respuesta. Sólo fue el rostro ensombrecido... y su «marcha».

No hacía falta más censura explícita de aquel joven. Los ojos de Cristo, que lo «amaron», lo vieron irse. Y dijo a sus discípulos estas palabras: «En verdad os digo que el rico entrará con dificultad en el reino de los cielos». Es el apego a las riquezas, y, en consecuencia, el uso inmoderado de ellas, el que ata a la tierra y hace tener el corazón en este tesoro terreno. La escena se refiere, en su sentido histórico, a la fase terrena del ingreso de este joven en el reino.

Y luego, con un grafismo oriental hiperbólico, subrayó de nuevo este peligro: «Os digo más: Con mayor facilidad entra un camello por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos». La lectura

[39] STRACK-B., *Kommentar*... I p.871.

[40] MERK, *N.T. graece et latine* (1938) ap. crít. a Mc 10,21; en contra, v.gr., NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) h.l.

«camello» es genuina. Pero algunos autores, sorprendidos por esta desproporción entre aguja y camello, pensaron que, en lugar de «camello» *(kámelos)*, hubiese estado primitivamente otra palabra semejante *(kámilos)*, que significa cable, soga gruesa, maroma de navío, con lo que se lograría no sólo menos desproporción, sino también una mayor homogeneidad conceptual entre aguja y soga. Otros, para justificar esto, inventaron que una de las puertas de Jerusalén se llamaría entonces «Agujero de aguja» [41].

Pero es desconocer los fuertes contrastes orientales, las grandes hipérboles, tan características de esta mentalidad. Además, este tipo de comparación era completamente usada en el medio ambiente. Así se lee, v.gr.: «Practicad por mí, por la penitencia, una abertura como el *agujero de una aguja*, y yo os abriré una puerta por donde los carros y vehículos podrán pasar...» En cambio, en la literatura rabínica se sustituye el término «camello» por el de «elefante». Probablemente sería esto entonces como un recuerdo de la presencia de estos grandes animales en las guerras macedonias y sirias. Así se lee: «Nadie piensa, ni en sueños..., *un elefante pasando por el agujero de una aguja*». Y un rabino decía con gran intención: «Tú eres de Pumbeditha, donde se hace *pasar un elefante por el agujero de una aguja*» [42]. Es un proverbio con el que se designa una cosa que es, por medios humanos, imposible. Jesucristo, tomando sus imágenes del medio ambiente, sustituye elefante por camello. Y así dirá en otra ocasión a los fariseos: que «coláis un mosquito y *os tragáis un camello*» (Mt 23,24).

Naturalmente, no predica Jesucristo una revolución social en que se exija la renuncia a la propiedad, ni es una condena y exclusión del reino de los cielos de los ricos. El mismo, reconociendo la propiedad, purificará los abusos económicos de Zaqueo (Lc 19,1-10). Es el modo oriental de hablar por contrastes fuertes e hiperbólicos, con lo que se indica el *peligro* de los ricos por su apego a sus riquezas, a los placeres y a los abusos.

Esta afirmación tan fuerte de Jesucristo causó una gran sorpresa *(exepléssonto sphódra)* en los discípulos, que «decían entre sí» (Mc): ¿Quién puede salvarse? Pero, ante aquel asombro, Jesús «les miró» con una de esas miradas que les devolvía la plena confianza en El, y les dijo, lo que recogen, acusando fuerte impresión, los tres evangelistas: «Para los hombres, esto es imposible; pero para Dios todas las cosas son posibles». La doctrina y afirmación quedaba reforzadamente en pie, pero se indicaba el camino de superarla. Supone esto la doctrina de la gracia para la superación de las dificultades morales. Posiblemente también se sugiere con ello lo que ya sabían: el recurso a la oración, con lo que se «evitará (caer en) la tentación» (Mt 6,13) y por la que Dios otorga lo que se pide (Mt 18,19).

[41] SWETE, *The Gospel according to St. Mark* (1908) h.l.

[42] STRACK-B., *Kommentar*... I p.828; LATTEY, *Camelus per foramen acus:* VD (1953) 291-292.

f) *El premio al desprendimiento apostólico. 19,27-30* (Mc 10,28-30; Lc 18,28-30)

Ante esta afirmación tan terminante de Jesucristo sobre el peligro de las riquezas y la gran reacción de sorpresa de los discípulos ante ella, los tres sinópticos sitúan aquí una pregunta de Pedro, surgida por contraste ante esto, y la doctrina de Cristo anunciando el premio al desprendimiento de las riquezas por causa del Evangelio.

[27] Entonces, tomando Pedro la palabra, le dijo: Pues nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué tendremos? [28] Jesús les dijo: En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. [29] Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna. [30] Y muchos primeros serán postreros; y los postreros, primeros.

Ante esta afirmación tan terminante de Cristo, Pedro, siempre con el impulso de iniciativas, respondió, en el sentido aramaico de «tomar la palabra», que es preguntar a Jesús la cuestión siguiente: ellos dejaron todo por «seguirle». ¿Cuál será el premio por ello? La respuesta de Cristo es doble: primero anuncia el premio a «ellos»; después anuncia el premio a todos los que renuncian los atractivos de la vida por El.

Premio a los apóstoles.—A éstos les promete que se «sentarán en doce tronos para gobernar las doce tribus de Israel». ¿Cuándo? Cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, en la regeneración.

La literatura judía era bastante oscilable y oscura sobre la renovación del mundo. Se confundían a veces las perspectivas escatológicas—mesiánica y final—y se hacía en una o en otra, o confusa y mixtificadamente, una «renovación» o «regeneración» del mundo [43].

Pero, en el texto evangélico, esta «renovación» o «regeneración» *(palingenesia)* que dice Mt queda bien precisada por los lugares paralelos de Mc-Lc al contraponer lo que recibirán «ahora» (Mc), que es, «en este siglo» (Lc), los que dejen las cosas del mundo por El, y lo que recibirán «en el otro mundo» (Mc), que es «el siglo venidero» (Lc), en el que reciben «la vida eterna».

Por eso, esta «regeneración», en que todo se renovará (2 Pe 3,13; Apoc 21,1.5; cf. Rom 8,17), es la hora de la «vida eterna», y este juicio de Cristo glorioso es su juicio final. La literatura judía reservaba este trono de gloria a Dios [44]. El Hijo del hombre aparece aquí, como en otros pasajes, situándose en una esfera trascendente.

En esa hora triunfal, los apóstoles, por haber dejado todas sus

[43] BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...* (1934) I p.418-429.
[44] STRACK-B., *Kommentar...* I p.975.

cosas por El, cuando el «Hijo del hombre» venga en su trono de gloria, también ellos «se sentarán en doce tronos». Conforme al estilo apocalíptico, indica su glorificación. Cuando Cristo, en su juicio final, juzgue a la humanidad, también ellos «juzgarán *(krinontes)* a las doce tribus de Israel».

Este «juicio» que los apóstoles ejercerán con Cristo triunfante, en esta hora, es, seguramente, como formando un cortejo o senado en torno a Cristo, y por su unión privilegiada con él, participarán así de su poder judicial sobre las «doce tribus de Israel» [45]. Ya que el juicio como tal es de competencia exclusiva del «Hijo del hombre» (Jn 5,27).

Algunos autores pensaron que este término «juzgar» tuviese el equivalente de «gobernar», suponiendo que esta «regeneración» aludida era el período de tiempo anterior al juicio final, y que comenzaba con la renovación del mundo por la redención e instauración de la Iglesia. Así, Cristo regiría la Iglesia con o por medio de los apóstoles, como se aplica en el «Prefatium apostolorum» [46].

Sin embargo, aceptada la interpretación de que esta «regeneración» es en la consumación final, como se expuso, a este «juzgar» le corresponde mejor el sentido de este correinar y cojuzgar con Cristo en la forma dicha.

Este triunfo lo tendrán los apóstoles sobre «las doce tribus de Israel». El lenguaje específico judío podía hacer creer que el pensamiento de Cristo se dirige a ellas. «Para nosotros representan todo el mundo; pero el Salvador puede ser que se atenga a la perspectiva del momento; El no ha sido enviado más que a ellas (Mt 15,24); es también un índice precioso de autenticidad» [47]. También pudo ser que, en el pensamiento de Cristo, en ellas se incluyese todo el «Israel de Dios» (Gál 6,16).

Premio a todo el que se desprenda de afectos por Cristo.—Pero no sólo Jesucristo anuncia el premio que tendrán sus apóstoles por haber dejado todas las cosas y haberle seguido; con ocasión de este premio anuncia el que tendrán todos los que dejen las cosas y afectos más entrañables «por mí y por el Evangelio» (Mc), que es «por causa del reino de Dios» (Lc). La palabra «evangelio» pertenece al lenguaje de la primitiva Iglesia.

En aquel ambiente judío en el que predica la doctrina del reino de los cielos, ve que hay contra El una gran oposición. Y esta oposición y persecución recaerá, por el mismo motivo, sobre sus seguidores, sobre los que ingresan en la fase terrena de su reino. «Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15,20). Pero este dilema ante El y su reino puede plantearse, incluso, en el seno de sus mismas familias. ¿Qué hacer entonces? Jesucristo expresa con un grafismo supremo la tragedia y la decisión que hay que tomar por causa suya y del Evangelio. Hay que afrontar con

[45] SPICQ, *Première épître aux Corinthiens* (1949) p.208; OLIVERA, *Sedebitis et vos super sedes duodecim:* VD (1923) 161-165.
[46] LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.382.
[47] LAGRANGE, o.c., p.382.

todo y amarle más a El y al Evangelio que a los padres, hermanos, esposa e hijos. Ante el dilema de Cristo, los valores humanos supremos, y, por tanto, ante el dilema de Cristo o no Cristo, no cabe opción. «El que no está conmigo, está contra mí». Pues el que «ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37). Por eso dice en otro lugar con este grafismo: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada (guerra). Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa» (Mt 10,34-36). Bien dice lo que esto significa y hasta dónde puede llegar el realismo de esta decisión para ingresar en el reino de Cristo la conducta que se tiene, aun hoy día, en algunos países musulmanes con los miembros de su comunidad que abandonan el islamismo por convertirse a la fe cristiana. Caso análogo a la conducta de familias indostánicas con sus miembros que vienen a la fe de Cristo. Su patrimonio es el boicot de los suyos, incluso en su mismo hogar.

Pero a todo el que afronte con decisión y con todas sus consecuencias el ingreso en la fe, Cristo le anuncia desde ahora el premio. Al que deje padres, hermanos, familia, riquezas, y «afronte persecuciones» (Mc), tendrá «el céntuplo ahora» (Mc-Lc). El «céntuplo» es expresión simbólica por mayores bienes que los que se dejan. Expresión que traduce Lc diciendo que el que toma esta decisión no quedará sin que «reciba mucho más en este siglo». ¿De qué bienes? Mc lo formula así: El que obre así no quedará sin que reciba «el céntuplo ahora, en este mundo, en casas, hermanos y hermanas, y madres, hijos y campos». Pero todo ello acompañado de «persecuciones» (Mc). Es la cruz del cristiano. Los autores discuten si estos bienes son precisamente la vida eterna, como parecía la lectura, un poco elíptica, de Mt, o se distinguen en dos grupos: aquí y luego, como dicen Mc-Lc. La forma explícita y diferenciada de Mc-Lc es la preferible. Luego será «la vida eterna, en el siglo venidero» (Lc; cf. Mc). Pero ya aquí Cristo promete una supercompensación de bienes.

Este «céntuplo» (Mt-Mc) que se recibirá aquí es el equivalente, el «mucho más» que dice Lc. Pero al precisar el tipo de la abundancia de estos bienes se dividieron los autores.

Para unos era esto, en sentido estricto, en el período milenarista[48]. Pero este período no existe, ni nadie va a tener, v.gr., por una hermana dejada, cien nuevas; otros apelaron a la amplificación de bienes que se tenían en la comida cristiana primitiva (Plummer, Lagrange...), donde todo era común, lo mismo que en la vida monástica (Casiano); pero esto son simples casos particulares, cuando la formulación es universal. Generalmente, partiendo de la escuela alejandrina (Orígenes, San Cirilo), se admite que esos premios son *mesiánicos*, fundamentalmente *espirituales*. La formulación es la clásica oriental; pero el contexto exige este tipo de bienes mesiánicos.

Si éste es el premio «ahora», después, «en el otro mundo» (Mc),

[48] ML 26,139.

«en el siglo venidero», que no es igual que los días mesiánicos, sino la vida futura después de la muerte, según el uso rabínico[49], tendrán «la vida eterna».

Mt y Mc añaden después la siguiente sentencia: «Muchos (de) los primeros serán los últimos, y de los últimos, primeros».

Esta expresión aparece en otro contexto de Lc (13,30). Puede haber sido pronunciada por Cristo en momentos distintos, o utilizada, literariamente, aquí o allí por los evangelistas. Igualmente Mateo la cita a otro propósito. Su sentido en este contexto depende del sentido que se le dé a la partícula griega: «Muchos *(dè)* de los primeros...» Este puede tener un sentido explicativo o adversativo.

Si se la interpreta en sentido *adversativo*, entonces la oposición aquí está entre los «primeros», que son los apóstoles, que dejaron todo por seguir a Jesús, y otros hipotéticos seguidores. En este caso, la advertencia tendería, posiblemente, a corregir la frase de Pedro cuando le preguntó, acaso con alguna jactancia, que ellos, que lo habían dejado todo, qué premio tendrían, y a prevenirlos así a mantenerse en su puesto y no ceder y ser suplantados por otros. Es la interpretación de San Beda, al que siguen varios autores modernos.

Si, por el contrario, la partícula se interpreta en sentido *causal*, con lo que viene a ser un sentido *explicativo*, entonces el sentido es el siguiente: Los «primeros» en dignidad entre los judíos, los «primeros» en la Ley, eran los dirigentes, sobre todo los fariseos. Parecería que ellos debían ser también los primeros en el reino. Y el aviso de Jesucristo diría esto: que muchos de esos primeros serían los últimos en el reino, por no ingresar en él; mientras que muchos de los «últimos» (1 Cor 4,9), los apóstoles, los que no eran nada en las alturas de Israel, ésos eran, en el plan de Dios, los primeros en venir a su reino y en ocupar los puestos más altos del mismo. Esta interpretación es la más tradicional[50].

CAPITULO 20

Cristo, que había dejado Galilea (Mt 19,1), entrando en la región de Judea, va a subir a Jerusalén. Debió de atravesar el Jordán, pues aparecerá en Jericó. Precisamente el capítulo 21 de Mt presenta a Jesús en Betfagé, «cerca de Jerusalén» (Mt 21,1). Esta ida de Jesús a Jerusalén es la subida al Calvario. Precisamente se lo va a anunciar por tercera vez a los apóstoles en esta subida a Jerusalén. De aquí la doctrina que va a darse en estos capítulos. Jesús es plenamente consciente de su destino y de su obra.

Este capítulo de Mt tiene cuatro partes bien señaladas: *a)* parábola de los obreros enviados a la viña (v.1-16); *b)* tercer anuncio de su pasión (v.17-19); *c)* la petición de la mujer del Zebedeo (v.20-28); *d)* curación de dos ciegos (v.29-34).

[49] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.163ss.
[50] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.274.

a) *Parábola de los obreros enviados a la viña. 20,1-16*

Esta parábola sólo la trae Mt. Consta de muchos rasgos irreales. Pero no es ello otra cosa que el artificio pedagógico para que se destaque bien la enseñanza fundamental que quiere hacerse.

[1] Porque el reino de los cielos es semejante a un amo que salió muy de mañana a ajustar obreros para su viña. [2] Convenido con ellos en un denario al día, los envió a su viña. [3] Salió también a la hora de tercia y vio a otros que estaban ociosos en la plaza. [4] Díjoles: Id también vosotros a mi viña, y os daré lo justo. [5] Y se fueron. De nuevo salió hacia la hora de sexta y de nona e hizo lo mismo, [6] y, saliendo cerca de la hora undécima, encontró a otros que estaban allí, y les dijo: ¿Cómo estáis aquí sin hacer labor en todo el día? [7] Dijéronle ellos: Porque nadie nos ha ajustado. El les dijo: Id también vosotros a mi viña. [8] Llegada la tarde, dijo el amo de la viña a su administrador: Llama a los obreros y dales su salario, desde los últimos hasta los primeros. [9] Vinieron los de la hora undécima y recibieron un denario. [10] Cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más, pero también ellos recibieron un denario. [11] Al cogerlo murmuraban contra el amo, [12] diciendo: Estos postreros han trabajado sólo una hora, y los has igualado con los que hemos llevado el peso del día y el calor. [13] Y él respondió a uno de ellos, diciéndole: Amigo, no te hago agravio: ¿no has convenido conmigo un denario? [14] Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti. [15] ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo porque yo sea bueno? [16] Así, los postreros serán los primeros, y los primeros, postreros. Porque son muchos los llamados, mas pocos los escogidos.

La escena, fundamentalmente, está tomada del medio ambiente palestino. Un señor dueño de una viña necesita jornaleros. Estos solían reunirse en una plaza, donde se hacía fácilmente la contrata. Pero ya en esta búsqueda de trabajadores se acusan elementos artificiales. Este amo sale a buscar operarios en diversas horas del día, cuando el trabajo requería los servicios ya desde la mañana.

Los judíos dividían el día, desde la salida del sol hasta el ocaso, en doce horas. Pero el uso ordinario utilizaba normalmente las horas de tercia (de las nueve al mediodía), sexta (del mediodía hasta las tres) y nona (desde las tres a la puesta del sol) [1].

Aquí sale este dueño de la viña a buscar operarios «muy de mañana», a la hora de tercia, sexta, nona y undécima.

Ya a primera hora contrata operarios para su viña. El jornal se fijó en un «denario al día». Es el equivalente que Tobías ofrece al guía de su hijo (Tob 5,13-15).

Lo mismo repite en las diversas horas señaladas, y nuevamente los contrata por aquel día, y «os daré lo justo» (v.4).

Rasgos improbables es el que están allí «todo el día ociosos» y el que el señor les pregunte qué hacen allí, lo mismo que el responderle que «nadie los contrató».

[1] *Dict. de la Bib.* II col.63ss.

Llegada la tarde, el señor manda a su administrador que llame a los viñadores y les dé su salario. Se decía en la Ley: al trabajador «dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita» (Dt 24,15; cf. Lev 19,13).

Pero, al pagarse los jornales, a todos se les daba «un denario». Y los que habían ido a trabajar a la viña en las primeras horas, y que habían cargado con más trabajo, murmuraban contra el dueño porque había igualado a todos en el jornal.

Mas él responde a las quejas de estos «primeros» que no les hace agravio. Convinieron en lo que era justo, y ese jornal se les entrega. Pero él es muy dueño de sus bienes y de hacer con ellos lo que quiera. A los primeros no les hace agravio, pues les da lo justo; pero con los otros quiere usar de magnificencia.

Por eso ellos no han de ver «con mal ojo», con malevolencia, envidia, su conducta, pues fue con unos justo y con otros generoso.

El pasaje termina de la siguiente manera: «Así, los postreros serán los primeros, y los primeros los postreros. Porque muchos son los llamados, mas pocos los escogidos» (v.16).

El v.16*b* es de autenticidad muy discutida aquí. Falta en dos de los grandes códices (sinaítico y vaticano) y en otros [2]. Parece proceder de Mt 22,14.

El v.16*a* plantea un problema que puede afectar a toda la interpretación de la parábola.

Varios autores (Maldonado, Calmet, Fonck, etc.) sostienen que esta conclusión no es más que la conclusión en que se formula la doctrina de la parábola, y, en consecuencia, es el principio mismo y clave de su interpretación. Su sentido sería: puesto que «muchos de los últimos serán los primeros» y viceversa, se sigue que la doctrina del reino, que fue primero para los judíos (Mt 8,11.12), que eran los «primeros», por su culpabilidad y negligencia vendrían a ser los «últimos» (Rom c.10 y 11), mientras que los gentiles vendrán a ser de hecho los «primeros» por su ingreso en la Iglesia.

Sin embargo, ya había hecho ver San Juan Crisóstomo que «Jesús no deduce esta sentencia de la parábola». Puesto que «los primeros no vienen a ser (en ella) los últimos; al contrario, todos reciben la misma recompensa» [3]. Esta argumentación de San Crisóstomo es evidente. La conclusión no tiene en la parábola razón ni de conclusión ni de clave de interpretación, sino sólo de apéndice, como es tan frecuente en casos análogos en los evangelios, por razón de una cierta *analogía* de situaciones, o mejor, por una semejanza material entre los «primeros» y los «últimos» (v.8) de la parábola y los de esta sentencia, que debe de tener un contexto y una interpretación distintas. Aquí es como un alerta moral en orden a la lealtad para el ingreso en el reino, tenida cuenta de la historia de la siembra del reino.

La doctrina formal y directa que se destaca en la parábola es ésta: la absoluta gratuidad y libertad de Dios en conferir sus dones

[2] NESTLÉ, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 20,16.
[3] MG 58,614.

—el gran don mesiánico—, acusándose en ello, precisamente, su bondad. Lo que se trata de ilustrar con esta enseñanza, de tan acusado relieve, es que «el reino de los cielos es semejante a un amo que sale muy de mañana a contratar obreros para su viña» (v.1). En este reino, en su ingreso, en sus actividades, Dios es el Señor absoluto de sus dones, y los reparte libérrimamente a todos: si en unos los muestra volcándose con generosidad, en otros no hace injusticia. Basta recordar a este propósito los judíos, que rechazan el reino, y el llamamiento de los apóstoles; luego de Pablo, de la pecadora, de Zaqueo, de tantos. ¿Por qué esta diversidad de dones y por qué esta diversidad de «horas»? Porque Dios, dentro de su justicia, es dueño absoluto de repartir sus dones.

Secundariamente se pueden ver, acaso, algunos otros elementos. «Entre los jornaleros se distinguen dos categorías: los contratados por la mañana y los restantes. Los primeros hacen un ajuste en regla, no así los segundos, y a los dos grupos se les paga igual; entonces los madrugadores comienzan a tener envidia. Reducida a estos rasgos, la parábola parece bastante clara: los primeros son los judíos, a los que desde hace mucho tiempo Dios había contratado (como pueblo elegido) para su viña, fijando con ellos un ajuste; esta convención es la Ley, que determina sus obligaciones y asegura su recompensa. Pero hay, además, otros trabajadores largo tiempo ociosos, porque no han oído el llamamiento del dueño de la viña; pero, invitados, se dirigen al trabajo. Entre Dios y ellos no hay nada de convención ni de contrata. Venidos tarde, pónense al trabajo como los mejores, correspondiendo a la justicia del dueño de la viña; y a la tarde se encuentran alegremente admirados de verse pagar por un día entero. Los judíos se indignan de estas vocaciones y de esta recompensa, pero Dios les responde que El es el señor de sus dones y que no les hace agravio»[4].

Otras interpretaciones de elementos alegóricos, acaso más que enseñanzas doctrinales secundarias de la parábola, sean acomodaciones hechas sobre la misma[5].

b) *Tercer anuncio de la pasión. 20,17-19* (Mc 10,32-34; Lc 18,31-34)

Ya en ruta a Jerusalén, para ir a su pasión, Jesús anunció por tercera vez a sus apóstoles que iba a la muerte y a la resurrección; que se iban a cumplir las Escrituras sobre el Mesías redentor. Es notable ver la forma con que los tres sinópticos recogen esta tercera predicción; también los tres habían transmitido las otras dos predicciones, la primera poco antes de la transfiguración (Mt 16,21-23; Mc 8,31-33; Lc 9,22), y la segunda poco después de la transfiguración (Mt 17,22-23; Mc 9,30-32; Lc 9,43*b*-45). La transfiguración

[4] LEBRETON, *La vie et l'enseignement...* ver. esp. (1942) II p.99-106; BRUNEC, *Multi vocati, pauci electi:* VD (1948) 88-97.129-143.277-290.

[5] Cf. VOSTÉ, *Parabolae selectae...* (1933) I p.413.431; BUZY, *Les paraboles...* (1932) p.205-237; J. DUPONT, *La parabole des ouvriers de la vigne (Mt 20,1-16):* Nouvelle Rev. Théol. (1957) p.785-797; VARGHA, *Operarii in vinea:* VD (1928) 302-304.

iba a quedar entre las dos predicciones como vértice que iluminaba la grandeza divina de Cristo ante el anuncio que El hacía de su pasión y muerte. Pero, en esta tercera predicción, la formulación de las etapas de su pasión, muerte y resurrección es minuciosa, precisa. Es fotografía anticipada de ella. No habría inconveniente en admitir que en la redacción literaria se tuviese presente, para matizarla, el hecho ya cumplido de su pasión. Quería hacerles ver que era consciente de todo y que iba a la muerte libremente, conforme al plan del Padre, como ya le había dicho a Pedro, escandalizado de esto en el primer anuncio. Les anunciaba la muerte, pero también la triunfal resurrección.

[17] Subía Jesús a Jerusalén y, tomando aparte a los doce discípulos, les dijo por el camino: [18] Mirad, subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte, [19] y le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le azoten y le crucifiquen; pero al tercer día resucitará.

La escena sucede cuando ya «subía a Jerusalén». El término «subir» era técnico para decir se iba a Jerusalén (2 Re 16,5). Jesús, en un primer momento, «caminaba delante de ellos» (Mc). Mc dirá a continuación que los apóstoles «estaban maravillados» y que «le seguían con miedo». ¿Por qué? Acaso en un primer momento les hizo una alusión vaga a esto, que les evocó las otras dos predicciones de su pasión, y que ya entonces «temían preguntarle sobre esta materia» (Lc 9,45; Mc 9,32). Pero, «tomando de nuevo a los doce» (Mc), «aparte en el camino» (Mt), para hablarles confidencialmente, les manifestó abiertamente el motivo de su ida a Jerusalén, con una descripción menuda, detallada, de lo que iba a pasar con él, el «Hijo del hombre». «Se puso a decirles las cosas que le iban a pasar» (Mc).

1. Se iba a cumplir lo que «está escrito por los profetas que ha de sufrir el Hijo del hombre» (Lc).
2. Sería entregado a los «sumos sacerdotes y a los escribas» (Mt-Mc).
3. Lo condenarán a muerte (Mt-Mc).
4. Lo entregarán a los gentiles (Mt-Mc-Lc).
5. Los «gentiles» son los que aparecen como ejecutores de lo que a continuación profetiza.
6. Lo injuriarán y se burlarán de El (Lc).
7. Lo abofetearán (Mt-Mc-Lc).
8. Lo escupirán (Mc-Lc).
9. Lo azotarán (Mt-Mc-Lc).
10. «Después de azotarle» (Lc) lo «matarán» (Mc-Mt), lo «crucificarán» (Mt).
11. «Después de tres días» (Mc), o «al tercer día» (Mt-Lc), «resucitará».

El cuadro trazado por Cristo es claro. El aparece como plenamente consciente de su destino, de las etapas de su martirio, del

valor de su muerte, como vinculada a las profecías mesiánicas. Y tiene la certeza precisa de que a los tres días resucitará.

Pero si Mc decía de los apóstoles que «tenían miedo», Lc dirá abiertamente el efecto de esta predicción detallista: «No entendieron nada de esto, y estas palabras quedaron veladas. No entendieron lo que había dicho» (v.34).

Naturalmente, no es que no entendiesen las palabras, sino que les era «ininteligible», increíble, admitir esto del Mesías. El «escándalo» de Pedro ante el primer anuncio de la pasión (Mt 16,22.23) aún persistía en todos los apóstoles. Buena prueba de la historicidad triple de esta «predicción», dada la incomprensión de los apóstoles en admitirla. Era una necesidad su insistencia en anunciársela. No podían comprender cómo, siendo Cristo el Mesías, que en el ambiente judío había de ser glorioso y triunfador, el salvador del pueblo, había de ser condenado por el sanedrín y morir.

Para la interpretación de la resurrección «en el tercer día» o «después del tercer día», cf. *Comentario a Mt 16,21.23 y 17,22-23.*

c) *La petición de la mujer del Zebedeo. 20,20-28* (Mc 10,35-45)

Mt y Mc, que son los que relatan este episodio, lo narran inmediatamente después de la tercera predicción de la pasión. Hace ver muy bien lo «incomprensible» que les era el anuncio del Mesías sufriente y muerto, cuando aparecen en ellos ambiciones humanas de apetencias de puestos en el reino mesiánico, que lo conciben como inmediato y al modo humano (Act 1,6). Los «tronos» que les había prometido en su venida había creado apetencias por los dos primeros puestos (Mt 23,6; Lc 14,8-10).

20 Entonces se le acercó la madre de los hijos del Zebedeo con sus hijos, postrándose, para pedirle algo. 21 Díjole El: ¿Qué quieres? Ella contestó: Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino. 22 Respondiendo Jesús, le dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber? Dijéronle: Podemos. 23 El les respondió: Beberéis mi cáliz, pero sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre. 24 Oyéndolo, los diez se enojaron contra los dos hermanos. 25 Pero Jesús, llamándolos a sí, les dijo: Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. 26 No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, 27 y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo, 28 así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos.

Ya el comienzo de esta narración tiene una pequeña divergencia clásica entre Mt y Mc.

En Mc se acercan a Jesús para hacerle una petición «Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo». Si la madre, por discreción, presenta

la petición de sus hijos, éstos consienten a ella. Era discreción y habilidad. Su nombre era Salomé, la «perfecta» (Mc 15,40; cf. Mt 27,56). Pero Mt precisa más la escena: se le acerca a Jesús «la madre de los hijos del Zebedeo, con sus hijos».

La petición que se le hace es sentarse uno a su derecha y otro a su izquierda «en su reino» (Mt), en su «gloria» (Mc), es decir, en su gloria de Mesías triunfante (Mc 8,38). Se dirigen a El como al Mesías que va a instaurar su reino. La petición no miraba sólo a los puestos de honor, sino también a los de ejercicio y poder [6]. Las predicciones de Jesús sobre su pasión no debieron de impresionar gran cosa a los apóstoles. Estos dos puntos correlativos de su derecha e izquierda eran los dos primeros puestos honoríficos de una serie [7]. Se pensó si tuvieron esta pretensión basándose en posibles razones de parentesco (Jn 19,25), lo que pudiera tener más fuerza en las costumbres orientales de vinculación a la familia, tribu o clan. Todo ello es problemático. Pero, en todo caso, las apetencias honoríficas no se excusan totalmente.

La respuesta de Cristo fue benévola. Les hizo ver que «no sabían lo que pedían». Aquella pretensión, en lo que tenía de respuesta humana, no era un simple ocupar un puesto honorífico. Suponía y exigía seguir muy de cerca a El mismo, en su mismo dolor y muerte. Por eso les pregunta si estarían dispuestos a «beber el cáliz» que El mismo beberá.

La literatura judía presenta frecuentemente el «cáliz» como imagen de alegría y fortuna. Acaso deriva su metáfora de su uso en los festines (Sal 16,5; 23,5; 116,13; Lam 4,21); pero luego, por influjo de la copa de la venganza divina, que usaron los profetas, el «cáliz» vino a significar también, y preferentemente, el sufrimiento y la desgracia (Sal 75,9; Is 51,17.22; Ez 23,31-33; Apoc 15,7; 16). El mismo sentido tiene en la literatura rabínica [8].

El «cáliz» que Cristo bebería era el cáliz de su pasión y muerte (Mt 26,39 y par.; Jn 18,11). ¿Estaban ellos dispuestos a beberlo?

En Mc no sólo les pregunta si estaban dispuestos a beber este «cáliz», sino que también añade si están dispuestos a «recibir el bautismo con que yo voy a ser bautizado». Este «bautismo» de Cristo era igualmente la inmersión total en su pasión y en su muerte (Lc 12,50). Era expresión usada también en la lengua profana para indicar el ser afectados por males muy grandes [9]. Esa pretensión de cercanía a Jesús suponía también la «inmersión», como El, en el dolor y el martirio.

Juan y Santiago eran animosos—pero ¿qué comprendieron de la propuesta de Jesús después de su «incomprensión» del tercer vaticinio de la pasión? (Lc 18,34)—, y respondieron que estaban dispuestos a todo, aun pensando en el honor de estos dos puestos en el reino como ellos lo concebían.

6 STRACK-B., *Kommentar...* I p.835ss.
7 JOSEFO, *Antiq.* VI 11,9.
8 STRACK-B., *Kommentar...* I p.836-838.
9 *Pap. P.* 47,13; JOSEFO, BI IV 3,3.

La respuesta de Jesús es el vaticinio de su martirio: «Sí, beberéis el cáliz». No se ve exigencia, por este vaticinio, de que ambos hubiesen de tener que sufrir lo mismo que Cristo, sino ser sumergidos, «bautizados» por su nombre, en una fuerte pasión.

De hecho, Santiago el Mayor sufrió el martirio sobre el año 44, por orden de Agripa I (Act 12,2), siendo decapitado [10]. Juan murió en edad muy avanzada (Jn 21,23), de muerte natural. Pero, antes de ser desterrado a la isla de Patmos, sufrió «ante portam latinam» el martirio, pues fue sumergido en una caldera de aceite hirviendo, de la que Dios le libró milagrosamente [11].

Pero, si se les anuncia el martirio y el «cáliz», también se les habla del plan del Padre en todas estas posibles pretensiones. Los puestos del reino tienen una «predestinación» hecha por el Padre. Es para «aquellos para los cuales está preparado por mi Padre».

Esta pretensión y proposición de los hijos del Zebedeo la «oyeron los otros diez—no se dice si al hacerla allí mismo—y se indignaron contra los dos hermanos». Acaso esta protesta abierta fue separados de ellos. Al ver aquella disputa, Jesús «los llamó». Y va a restablecer la armonía con una gran lección de humildad, dada especialmente para los que van a tener puestos jerárquicos, para ellos, que son apóstoles y se sentarán en tronos en su reino (Lc 22, 30). Les va a dar una lección por capítulo doble, primero con la verdadera doctrina del mando, y luego con su mismo ejemplo.

En el mundo, los que gobiernan las naciones fácilmente abusan de su poder, y, en lugar de ser en servicio benéfico del bien común, lo es en provecho propio, y así oprimen a los pueblos. Los apóstoles comprendieron esto muy bien. Eran galileos y habían oído hablar de los abusos de Herodes el Grande, de Arquelao y Antipas, lo mismo que de los abusos de algunos de los procuradores romanos.

Pero, si esto sucede de hecho, ya que no es ésa la misión del poder entre gobernantes de pueblos, no ha de ser así «entre vosotros», que son apóstoles y se sentarán en tronos del reino para «juzgar» a las doce tribus de Israel. Al contrario, la idea se da con todo el grafismo oriental. «El que quiera llegar a ser grande *entre vosotros*, deberá ser vuestro servidor. Y el que quiera ser el primero *entre vosotros*, deberá ser vuestro esclavo». Las frases son demasiado comprensibles en su misma hipérbole. No ha de haber ansias ni apetencias de los puestos del reino, puesto que éstos no son para honor ni provecho propio, sino para ministerio, servicio y provecho directo del bien común. No siendo para provecho propio, en lugar de tener esos sentimientos de ambición, si alguno pensase en ello, que piense que ha de tener sentimientos, en este orden, de «servidor» y de «esclavo». Pues ha de tener los sentimientos de *servicio*. Deberá ser «esclavo de todos» (Mc). Así enfocados, los puestos jerárquicos y de mando cobran su auténtica proyección y excluyen automáticamente las apetencias. Pues nadie tiene apetencia por egoísmo de ser «esclavo».

[10] Cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* II 9,3.
[11] TERTULIANO, *De praescript.*: MG 2,49; cf. SAN JERÓNIMO: ML 26,143.

Y luego de la doctrina, pone el gran ejemplo de su vida, de El, que es el Rey-Mesías. No vino a «ser servido». Sus sufrimientos, su pobreza, las intrigas armadas contra El, la perspectiva de su pasión y muerte, hacían ver bien que no «vino a ser servido». Al contrario, vino a «dar su vida (alma) como rescate de muchos». Esta enseñanza de Cristo tiene una gran portada dogmática.

a) *Rescate*. La expresión «rescate» que aquí se usa *(lytron)* ha de ser precisada.

Esta palabra griega aquí usada aparece usada veinte veces en la versión de los LXX del A.T. [12] Siempre traduce a cuatro palabras hebreas, que significan:

1) La compensación ofrecida en dinero por causa de una muerte o de una ofensa grave.

2) El precio pagado por un objeto.

3) El precio pagado por el rescate de un esclavo o de un cautivo para libertarlo.

4) En el libro de los Números significa incluso la liberación por «sustitución». Así, los levitas sustituyen a los primogénitos en el servicio del templo (Núm 3,12).

Por eso, «el *uso bíblico* impone indudablemente al término la idea de *rescate;* y, de todos los términos hebreos, el que mejor responde a esta idea es el término *kôfer*, porque designa exclusivamente la liberación por rescate».

El *uso corriente* también daba, en la época de Cristo, a este término la idea de liberación por rescate. En el lenguaje de la Koiné, en inscripciones y papiros, y en el clásico, este término se usaba en ocasiones para indicar el precio del rescate de un esclavo. Y a veces, con este término, se expresaba una liberación mediante un sacrificio. Así, Filón de Biblos cuenta que los reyes fenicios tenían la costumbre, en las calamidades públicas, de aplacar a los dioses, y salvar así a todo el pueblo, entregando a la muerte, como *lytron*, «rescate», al más querido de sus hijos [13].

«Por tanto, en el primer siglo de nuestra era, la palabra *lytron* evocaba de un modo totalmente natural la idea de precio pagado por una liberación, y como este precio podía ser, a veces, una persona (Núm 3,12; y el ejemplo citado por Filón de Biblos), no había posibilidad de extrañeza de entender que el Hijo del hombre iba «a dar *su vida*» en *rescate* por los otros» [14]. Precisamente San Pablo dirá cómo eran los hombres «esclavos del pecado» (Rom 6,20), del cual Cristo los «liberó» (v.22) con su muerte.

Por eso es insostenible el interpretar metafóricamente este término, en el sentido de que este «rescate» era por el buen ejemplo que Cristo daba, sus ejemplos, su doctrina, etc. [15] En este ambiente, tanto bíblico como el profano contemporáneo de Cristo, la expresión «dar su vida en rescate» por los hombres no puede tener otro sentido que el que su muerte es el «rescate», el precio, por tanto,

[12] HATCHE ET REDPATH, *Concordance to the Septuagint.*
[13] EUSEBIO DE C., *Praepar. evang.*: MG 21,95.
[14] Sobre todo esto, cf. PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.350-351.
[15] J. B. FREY, en Rev. Bib. (1916) 58-60.

del «rescate» de los hombres. Y, en consecuencia, que su muerte tiene un valor de *expiación* y de *liberación* en los hombres, de una *deuda*, que, naturalmente, es el pecado. Sin embargo, San Pablo, que insiste tanto en esta doctrina, no utiliza nunca este término para exponerla (1 Tim 2,6; Tit 2,14). Prueba de la no interferencia del paulinismo en la redacción evangélica de esta doctrina.

b) *Por muchos*. Este beneficio de la muerte de Cristo va a aprovechar a «muchos» *(pollón)*. La frase literaria podría desorientar, como si la redención de Cristo no fuese por todos los hombres, sino sólo por algunos, aunque éstos fuesen «muchos».

En primer lugar, esta forma «muchos» es evidentemente equivalente a «todos» los hombres en San Pablo. En un mismo pasaje permuta, para hablar de la redención de todos los hombres, el término «muchos» con «todos» (Rom 5,15.18.11).

A esto se añade que se trata de un semitismo. Esta palabra corresponde al hebreo *rabbím*. Y *rabbim* en el hebreo postbíblico no significa *muchos* pura y simplemente, sino la *multitud* en general, el pueblo, es decir, todos los hombres sin distinción [16]. Pero es, sobre todo, el influjo del pasaje de Isaías (53,11,12) del «Siervo de Yahvé», en el que se dice que él expiará el pecado «por muchos», que es la obra redentiva.

d) *Curación de dos ciegos. 20,29-34* (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43)

Mt-Mc colocan inmediatamente después de la petición de la mujer del Zebedeo la escena de la curación de estos ciegos; Lc, en cambio, suprimiendo la escena de los hijos del Zebedeo, acaso por tener menos interés para sus lectores gentiles, intercala el pasaje de Zaqueo. En todo caso, Cristo está «subiendo» camino de Jerusalén. Y en esta ruta llega a Jericó. Aquí se localiza la escena.

> **[29] Al salir de Jericó les seguía una muchedumbre numerosa. [30] Dos ciegos que estaban sentados junto al camino, oyeron que pasaba Jesús y comenzaron a gritar, diciendo: ¡Señor, ten piedad de nosotros, Hijo de David! [31] La multitud les reprendía para hacerles callar, pero ellos gritaban con más fuerza diciendo: ¡Señor, ten piedad de nosotros, Hijo de David! [32] Se paró Jesús, y llamándolos, les dijo: ¿Qué queréis que os haga? [33] Dijéronle: Señor, que se abran nuestros ojos. [34] Compadecido Jesús, tocó sus ojos, y al instante recobraron la vista, y seguían en pos de El.**

Ya en la situación local de este pasaje hay una dificultad clásica. Mt-Mc la localizan cuando Jesús y los suyos «salen» de Jericó. Lc, en cambio, la localiza cuando Jesús «se acerca», en su venida, a Jericó. Las soluciones propuestas son varias. Se indican las principales.

[16] D. GONZALO MAESO, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 nota 3; BARRETT, *The Background of Mark 10,45*: New Testament Essays (Studies in Memory of T. W. Manson, 1959) 1-18.

Distinguen la Jericó cananea *(Tell es-Sultan)* de la Jericó construida por Herodes el Grande, de la que está a una media hora de camino. Así, Mt-Mc dirían que el milagro fue al *salir* de la villa «antigua», mientras que Lc precisaría que fue precisamente al acercarse a la «nueva». Es una solución forzada.

Explicación satisfactoria sería suponer una citación «quoad sensum», sin cuidar excesivamente de un intento de detalle local, o suponer también lo que en otras ocasiones hace el mismo Lc: que *adelanta* literariamente la narración de la curación de este ciego, por concentrar principalmente su narración en la escena de Zaqueo y la parábola de las «minas» [17].

También se ha propuesto como solución un procedimiento redaccional de Lc. *En Jericó* narra la conversión de Zaqueo; *al salir* de Jericó, o fuera de ella, pero narrada a continuación, tiene la parábola de las «minas»; por eso situaría Lc la escena de los ciegos al *acercarse* a Jericó. Sería un procedimiento topográfico redaccional (Osty).

Un segundo punto clásico de divergencia es lo relativo al número de estos ciegos «mendigos» (Mc): Mt pone «dos ciegos»; Mc y Lc, en cambio, ponen sólo «un ciego», del que Mc da su nombre. La solución admitida ordinariamente es que se trata de «dos ciegos»; si no, Mt no tendría motivo para fijar este número. Pero Mc-Lc sólo se fijan en uno—lo mismo que la catequesis de que proceden—, posiblemente por ser más conocido, y así pasó su nombre a la catequesis y al evangelio de Mc. La tendencia «pluralizadora» de Mt no parece dar aquí una explicación satisfactoria.

La escena reviste un gran colorido, como ordinariamente en Mc. Dos ciegos están «sentados junto al camino» por el que Jesús va a «salir» de Jericó. La Jericó herodiana, «ciudad de las palmas» (Dt 34,3), era la segunda ciudad de Palestina [18]. Van con él sus «discípulos y bastante gente». El nombre de este ciego que Mc recoge era Bartimeo, nombre patronímico, que significa «hijo de Timeo», cuya traducción da el mismo Mc.

Al oír el ruido clamoroso de la multitud, «preguntó qué significaba aquello» (Lc). Y al decírsele que iba a pasar por allí Jesús Nazareno (Mc-Lc), «se pusieron a gritar», diciendo: «Señor, compadécete de nosotros, Hijo de David». Esta expresión «Hijo de David» era título mesiánico [19]. ¿Cómo estos ciegos mendicantes toman en su boca este título mesiánico, aplicándoselo a Cristo, cuando además sólo oyen decir que pasa Jesús Nazareno? El mismo recurso a El puede explicar el uso de este título. La «multitud» hablará así de Jesucristo en su entrada en Jerusalén (Mt 21,9). A estas alturas, si se le combatía por los dirigentes, sus milagros, confirmando su doctrina, habían despertado una verdadera conmoción en las turbas. En Jericó mismo, la escena del publicano

[17] A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.493; sobre las diversas interpretaciones cf. SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.799-800; OSTY, *Évang. s. St. Lc*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* 132-133.
[18] JOSEFO, BI I 15,6; 20,3; 21,4-9.
[19] *Salmos de Salomón* 17,23; STRACK-B., *Kommentar*... I p.640.

Zaqueo por verle es una prueba de ello (Lc 19,1-10). Ya las turbas reunidas cerca de Cafarnaúm, habían querido proclamarlo Rey-Mesías (Jn 6,14-15). Que El era el Mesías, no sólo era a estas alturas sospecha en muchos, sino creencia. El mismo rumor que se desborda con este título en Jerusalén, justifica su uso en Jericó. Prueba la actitud de estos ciegos la expansión de esta creencia mesiánica de Jesús. Ni se excluye en ellos el que quisieran captar su benevolencia saludándole con el título mesiánico. Este título aparece usado varias veces en el evangelio de Mt, pero sólo dos veces en el de Lc. Aunque las razones alegadas parecen lógicas, en absoluto podría ser este título efecto de la redacción literaria, para expresar acusadamente la confesión mesiánica histórica que los dos ciegos hicieron de Cristo.

Gritando clamorosamente, al estilo tan característico de los orientales, a su paso, le pedían que los curase, que se «compadeciese» de ellos. Pero «muchos» de la gente les increpaban para que callasen. Lc dirá que eran los que «iban delante», por razón de su situación y «adelanto» del tema. ¿Por qué la turba los manda callar? Acaso, entusiasmada en torno a Cristo, juzgó aquellos gritos estentóreos inoportunos o hasta comprometedores o que les retrasaba el poder estar con El para obtener milagros. Se comprende sin dificultad esta estampa de una turba enfervorizada en torno a Jesús Mesías, rodeado de la fama de sus milagros, y dos ciegos allí, oportunamente, excepcionalmente para ellos, a punto de acercarse y llegarse a aquella fuente milagrosa. Pero, ante sus gritos y la increpación de los que les mandaban callar, ellos, con fe y temor de desaprovechar aquella oportunidad, gritaban mucho más, pidiendo que se compadeciese de ellos. Era la hora de Dios. Jesús los había oído. Pero quería la insistencia en la oración. Y «se detuvo». Mt dirá que «los llamó». Pero Mc, más minucioso, destaca, lo que es más natural, que «lo mandó llamar», ya que sólo se fija en Bartimeo.

Llamaron al ciego. Y Mc destacará la doble reacción de las turbas y del ciego ante esta orden de Jesús. Las turbas sospechan el milagro: « ¡Anímate! Levántate, te llama». El ciego gritaba desde su asiento, ya que no podía seguirle. Pero este ciego, al oír que el Señor le llamaba, «arrojó su manto y saltando llegó hasta Jesús». Es rasgo de un realismo muy verosímil. El hecho de hacerle llamar creó expectación en la turba, que seguramente le abrió camino, y la agudeza de sentido en los ciegos les condujo como por instinto hacia Jesús. Mc refleja unos rasgos en el episodio que lo acusa muy bien fijado por la catequesis primitiva.

Jesús le pregunta abiertamente qué quiere, cuando de sobra sabía la misericordia que pedía para él..., ciego. Con ello buscaba excitar la fe plena del ciego—ciegos—para hacer la curación. También, y ya cercana su muerte, que la turba fuese bien consciente de su poder. Y al volcarle su confianza en su petición, el milagro se hizo. Jesús «tocó sus ojos» (Mt) y le dijo: «Tu fe te ha salvado». Es tema que destacan frecuentemente los evangelios: la confianza en el poder de Cristo para el milagro. «Y al momento vio». Y le «seguía —seguían—por el camino glorificando a Dios». Y Lc recoge también, como hace frecuentemente (5,25; 13,13, etc.), la reacción del pueblo: aquella turba, «al ver esto, dio gloria a Dios».

La importancia de este doble milagro es de una autoridad apologética muy grande. A la salida de la segunda ciudad de Palestina, ante una gran muchedumbre, cuando sube a Jerusalén para morir, cura, «instantáneamente» a dos ciegos con sólo «tocar» sus ojos. Y estos ciegos le proclamaban «Hijo de David», es decir, Mesías. Este milagro rubrica divinamente este mesianismo. Cuando Jesús sube a Jerusalén a morir, los hombres y el cielo proclaman que El es el Mesías esperado en Israel.

CAPITULO 21

Mt, después de relatar la curación de los dos ciegos en Jericó, con ocasión del viaje de «peregrinación» de Jesús a la Ciudad Santa para morir en ella, comienza relatando su ingreso mesiánico en la misma, y parte de los episodios que en ella tuvieron lugar aquellos días.

Este capítulo comprende las siguientes secciones: *a)* entrada mesiánica en Jerusalén (1-11); *b)* la purificación del templo (v.12-14); *c)* curaciones y aclamaciones en el templo (v.15-17); *d)* la maldición de la higuera (v.18-20); *e)* el poder de la fe (v.21-22); *f)* los poderes de Jesús (v.23-27); *g)* parábola de los dos hijos (v.28-32); *h)* parábola de los viñadores homicidas (v.33-46).

a) *Entrada mesiánica en Jerusalén. 21,1-11* (Mc 11,1-10; Lc 19,29-40; Jn 12,12-18)

Esta entrada mesiánica de Jesucristo en Jerusalén, para morir e instaurar plenamente su reino espiritual, es relatada por los cuatro evangelistas. La importancia de la misma es grande. Cristo entra en Jerusalén a morir, pero recibe el homenaje mesiánico de las turbas. El que tantas veces, por no haber llegado aún su «hora», había declinado, pero que, bien consciente de que ésta era *su hora*, entra en Jerusalén y va a la muerte como Mesías, como el Mesías profetizado, para instaurar con su muerte el mesianismo espiritual que le había encomendado su Padre.

[1] Cuando, próximos ya a Jerusalén, llegaron a Betfagé, junto al monte de los Olivos, envió Jesús a dos discípulos, [2] diciéndoles: Id a la aldea que está enfrente, y luego encontraréis una borrica atada y con ella el pollino; soltadlos y traédmelos, [3] y si algo os dijeren, diréis: El Señor los necesita; y al instante los dejarán. [4] Esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta: [5] «Decid a la Hija de Sión: He aquí que tu rey viene a ti, manso y montado sobre un asno, sobre un pollino hijo de borrica». [6] Fueron los discípulos e hicieron como les había mandado Jesús; [7] y trajeron la borrica y el pollino, y pusieron sobre éste los mantos, y encima de ellos montó Jesús. [8] La

numerosísima muchedumbre extendía sus mantos por el camino, mientras otros, cortando ramos de árboles, lo alfombraban. [9] La multitud que le precedía y la que le seguía gritaba, diciendo: «¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!» [10] Y cuando entró en Jerusalén, toda la ciudad se conmovió, y decía: ¿Quién es éste? [11] Y la muchedumbre respondía: Este es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea.

Cristo con sus discípulos sube camino de Jerusalén en plan de «peregrinación» pascual (Jn 2,12). Llegó en este viaje a Betania «seis días antes de la Pascua» (Jn 12,1). De aquí se va a dirigir, no se dice que el mismo día, a Jerusalén. En su caminar se acercaron a Betania y luego dieron vista a Betfagé, cerca del monte de los Olivos.

Mc y Lc son los menos precisos en esta descripción local; engloban algún tanto las cosas. Mt es el que lo precisa mejor.

El significado del nombre de Betania es incierto. Según el Talmud, significaría «casa de dátiles»; según San Jerónimo, «casa de aflicción» o de la «obediencia»; para otros sería una contracción de *Beth-Anania*, «casa de Ananías», expresión con que se la designaría cuando perteneció a la tribu de Benjamín. El nombre de Betfagé significa «casa de los higos verdes» [1].

Cuando Jesús con sus discípulos se dirige de Betania a Jerusalén, da vista «a la aldea de enfrente», que es probablemente la Betfagé que acaba de citar, manda a dos de sus discípulos, cuyos nombres no se dan, que vayan a Betfagé y que en seguida encontrarán una «asna atada y a un pollino, sobre el cual nadie ha montado» (Mc-Lc), para indicar el honor de llevar al Mesías. En el A. T. en algunos sacrificios sólo se podía ofrecer víctimas que no hubiesen llevado yugo (Núm 19,2; Dt 21,3). Es probable sea ésta la intención honorífico-mesiánica de Mc-Lc en este detalle. Que los desaten sin más y se los traigan. Y que, si alguno les dijese algo, le respondan sencillamente que «el Señor» los necesita.

Mt y Jn citan a este propósito un texto profético en el que ven, a la hora de composición de los evangelios, el cumplimiento de aquel vaticinio. El valor doctrinal de todo este pasaje se expondrá al final del mismo.

Es un texto tomado, parte del mismo—su principio—, de Isaías: «Decid a la Hija de Sión» (Is 63,11), es decir, Jerusalén; el resto es una cita abreviada del profeta Zacarías. El profeta habla del Rey-Mesías, que tiene su dominio universal, pero destacándose que El viene a reinar con humildad y mansedumbre.

Ya el profeta cita, por puro «paralelismo» literario semita, que el Mesías hará su entrada sin tropas ni armas, sino montado en «un asno, en un pollino hijo de asna» (Zac 9,9). Los elementos descriptivos del profeta sólo miraban a exponer convencionalmente —género literario—la entrada bondadosa, atrayente, del Mesías en

[1] Sobre la topografía de Betania y Betfagé, cf. PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.197-201.202-205.

un imperio de paz. Los rabinos decían que, si Israel era puro, entonces el Mesías vendría sobre las nubes, conforme a Daniel (Dan 7,13); pero, si no, sobre un asno, conforme a Zacarías (Zac 9,9) [2]. Pero aquí, en el relato, aparecen como realidad estos dos animales. Naturalmente, no sugiere esto una «adaptación», sino una no rara realidad. Los discípulos encontraron allí una asna y un pollino. Estaba «atado a una puerta, afuera, en el camino» (Mc). Así, los discípulos lo encontraron todo «como les había dicho» (Lc). Pero, cuando «empiezan a desatarlo», algunos «de los que había allí» (Mc), que, según Lc, eran los «dueños» de él, les van a llamar la atención por aquello que hacen. Toda la escena es de lo más natural. Los asnos están atados a una de las argollas o salientes de las casas, mientras sus dueños despachan sus asuntos o comercian en las tiendas. Pero algunos de los «dueños» están cerca, y se dan cuenta de la acción de los discípulos. Por eso les preguntan el porqué de aquello. A la respuesta de lo que había dicho Jesús, les dejaron llevarlo. Acaso eran discípulos, simpatizantes, amigos o conocidos, y, en cualquier caso, les era un honor prestar así un servicio al que era maestro y taumaturgo famosísimo.

La palabra de Jesús a sus discípulos acusa doblemente profecía y señorío. Tal como les describe lo que va a pasar, no es un hallazgo casual ni normal.

Ambos animales son traídos a la presencia del Señor. El asno, en los países orientales de la antigüedad, no tenía el sentido de pobreza que en los occidentales. Servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gén 22,3; Ex 4,20; Núm 22,21; Jue 5,10; 10,4; 2 Sam 17,23; 1 Re 2,40; 13,13, etc.). Los discípulos pusieron «sobre ellos» [*ep'auton*] (Mt) «los mantos». Y luego montaron a Jesús. El poner sus «mantos» sobre estos animales es señal de honor. Es curiosa la forma de Mt: pusieron sus mantos «sobre ellos», sobre los dos animales. De seguro que sólo se refiere a aquel sobre el cual se montó Jesús. Es una forma global de decir las cosas. Pues, según el mismo Mt, luego de poner los «mantos» sobre ambos animales, dice que montaron a Jesús también «sobre ellos» *(epáno auton)*. Lo que no es posible. Pero ello mismo refleja esta amplia redacción del evangelista.

Jn pone aquí un comentario a todo esto que habían hecho los discípulos al traer estos asnos, y la vinculación que tenía todo esto con el pasaje profético de Zacarías. Dice, después de citar el pasaje del profeta: «Esto no lo entendieron entonces sus discípulos, pero cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas, que ellos le habían hecho» (Jn 12,16). No comprendieron entonces que estaban dando cumplimiento a una profecía mesiánica y que, con aquello que hacían, estaban también tomando parte en aquel profético acto mesiánico.

Así montado y rodeado de sus discípulos, algunos de los cuales iban seguramente conduciendo de un ronzal al pollino, ya que ésta era la costumbre que tenían los discípulos con los rabinos sus maes-

[2] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.406; STRACK-B., *Kommentar...* I p.842-844.

tros [3], se encamina para entrar en Jerusalén. Con El debió de venir ya desde un principio un cierto cortejo de discípulos. Pero la turba que viene a engrosar este cortejo es la que sale de Jerusalén, al saber que llegaba, por efecto del milagro de la resurrección de Lázaro (Jn 12,18). Y así se formó un gran cortejo delante y detrás de El (Mt), aclamándole entusiasmado.

Por eso, «cuando estaban cerca [de Jerusalén], en la bajada del monte de los Olivos», fue cuando comenzó a desbordarse el entusiasmo. Porque a la vista de la ciudad y cuando Jesús bajaba así para entrar como Mesías en Jerusalén, rodeado de sus discípulos y de la turba que le «seguía» (Mt), se encontraron con otra «gran muchedumbre» que había venido a la Pascua, y «al saber» que Jesús «llegaba a Jerusalén», salieron gozosamente a su encuentro (Jn 12, 12.13).

El entusiasmo se desbordó. Se habían cortado «ramos de los árboles». Y unos «tomaron ramos de palmeras» (Jn), como se solía hacer en las fiestas importantes (Jdt 15,12 grec.; 2 Mac 10,7) para unirse festiva y triunfalmente al cortejo, como el de Simón Macabeo, que entró en Jerusalén «entre gritos de júbilo y *ramos de palmas...*» (1 Mac 13,51), o como lo escribe, en forma más imprecisa, Mc, «cortaron hierbas de los campos y cubrían el camino», y también «muchos extendían sus mantos sobre el camino» (Mc), al estilo judío, en señal de homenaje [4]. Como a Judit y a los Macabeos, así las turbas acompañaban con aclamaciones a Jesús.

Mt, Mc y Jn recogen el clásico «hosanna». Esta expresión, perdiendo su sentido etimológico primitivo *(Yahvé salva)*, vino a ser una exclamación de júbilo suceptible de diversos matices. En esta escena de Cristo, el sentido natural del hosanna es nuestro equivalente « ¡viva!»

Aparte de ser muy natural el hosanna en boca de las turbas, también surgía espontáneo al salir a recibir a Jesús con ramos y palmas. Precisamente en la fiesta de los Tabernáculos, todo judío llevaba en sus manos dos ramos—el *lulag* y el *estrong*—, y los agitaban en la procesión. Este ramo se llamaba también «hosanna» [5].

Sobre esta explosión gozosa de vítores y aclamaciones a Cristo se ha escrito: «En los labios de los orientales, la aclamación inicial tiene necesidad de otras fórmulas que la ritmifiquen en movimientos paralelos. Los gritos de entusiasmo dicen, pues, entonces: « ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» Después, con un marcado sentido religioso, se unía el triunfo del cielo al de la tierra: « ¡Hosanna en las alturas!» También se pretende presentar estas aclamaciones a la manera de las aclamaciones populares de Oriente, cortejos, procesiones, reuniones: el estribillo es lanzado por un solista a la muchedumbre, que lo repite y lo vuelve incansablemente tras los cantos de la larga letanía. Los cantos son improvisados por una imaginación abundante. En ciertos momentos, los cantos precipitan, provocan el *crescendo* apasionado del estribillo, hasta que todas las voces explotan en aclamaciones. Después del tiempo de parada necesario por estos excesos de entusiasmo, Jesús renueva la marcha. Algunos instantes de silencio, después de los cuales los gritos vuelven a comenzar. Si las fórmulas de Betania y del monte de los Olivos eran dialogadas, no se dudaría encontrar el estribillo en la aclamación inicial: « ¡Hosanna al Hijo de David! ¡Viva el Mesías!», repetidos sin cesar después de los cantos intermedios» [6].

Las aclamaciones que le dirigen, y que retransmiten los cuatro evangelistas, son mesiánicas. Se transcriben para valorar mejor en forma esquemática:

1) « ¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt).
2) « ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!» (Mt-Mc-Jn).
3) « ¡Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor!» (Lc).
4) « ¡Bendito el que viene en nombre del Señor, el Rey de Israel!» (Lc-Jn).
5) « ¡Bendito el reino, que viene, de David, nuestro padre!» (Mc). Esta frase mesiánica, sin duda, en su intento, no parece de elaboración judía. La expresión «¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» está tomada del salmo 118,26. El salmo es un canto triunfal a Dios, que da beneficios a Israel. Esta fórmula, que lleva aneja en aposición el «Rey de Israel», hace ver el valor, ciertamente mesiánico, en que se la utiliza aquí. Ninguna fórmula podía surgir más espontánea en los labios de aquellas turbas que ésta. Pues era el Mesías que llegaba. Así como «el que viene» lo caracterizó el Bautista (Mt 11,3; Lc 7,20).

Las demás fórmulas son la confesión del mesianismo de Jesús. El «Hijo de David» era la fórmula mesiánica más usual [7].

El «Rey de Israel» era el Mesías (Jn 6,14.15) [8].

Un escrito ambiental precristiano que sitúa con toda exactitud estas expresiones, son los «Salmos de Salomón», en el que se lee:

«Vos, Señor (Dios), haz surgir para ellos *su Rey, Hijo de David*, en el tiempo que tú has fijado, ¡oh Dios!, *para reinar sobre Israel*, tu siervo» [9].

La fórmula de Mc en que se bendice el reino de David, que viene en Cristo, es evidentemente mesiánica, aunque su redacción sea posterior y posiblemente no judía.

La última expresión, «¡Hosanna en las alturas!» (Mt-Mc), hace llegar el agradecimiento de este beneficio mesiánico a Dios en el cielo. La fórmula paralela que presenta Lc tiene una construcción especial: «Paz en el cielo y gloria en las alturas». La segunda parte de ella es la equivalente a las de Mt-Mc: la gratitud a Dios en el cielo por esta obra y este día. Pero la primera parte, «Paz en el cielo», ¿en qué sentido está? Se comprende muy bien el canto de los ángeles en el nacimiento de Cristo: «Gloria a Dios en las alturas», por esta obra, por lo que viene a los hombres «la paz» (Lc 2,14). Pero aquí

[3] STRACK-B., *Kommentar...* I p.527-529.
[4] *Targ. Esther* 8,15; 2 Re 9,13; JOSEFO, *Antiq.* II 8,5; cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.845.
[5] STRACK-B., *Kommentar...* I p.845-850.
[6] BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.272.
[7] STRACK-B., *Kommentar...* I p.640.
[8] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.360-369.
[9] *Sal. de Salomón.* sal. 17.21.

es a la inversa. Sin embargo, el pasaje de Lc está construido con un «paralelismo» *sinónimo* manifiesto. Probablemente la expresión de paz, que tiene un sentido tan amplio entre los semitas [10], haya de interpretarse aquí como sinónimo de gloria, de la «glorificación» que al cielo trae la obra mesiánica que realiza Jesús. Pues en boca de las turbas, salvo que sea una «interpretación» de Lc, no se pueden incluir los altos conceptos de glorificación, «reconciliación», que enseña San Pablo (Col 1,20).

En un momento de esta marcha triunfal de Jesús, pero que no se precisa, sino sólo se da como indicación, «cuando se acercó, al ver la ciudad», y que probablemente se debe de interpretar: cuando, acercándose al descenso del monte de los Olivos (Lc 19,37), «vio la ciudad», entonces «lloró sobre ella» y le predijo la catástrofe de su destrucción, que se avecinaba, por no haber conocido, culpablemente, «el tiempo de tu visitación» (Lc 19,41-44). Sólo Lc trae este episodio. Su exposición se hace en el lugar correspondiente de su evangelio [11].

Pero, mezclados insidiosamente entre las turbas de este cortejo, se habían entrometido «algunos fariseos» (Lc). Insidiosamente, acaso más que para deslucir o apagar el prestigio del Maestro, para comprometer a éste si no hacía lo que iban a proponerle, lo que era «tentarle» una vez más. Le dijeron: «Maestro, reprende a tus discípulos». Pero la respuesta de Cristo en aquella hora, que era la «hora» del Padre, los desconcertó y censuró, al tiempo que aprovechaba El aquella manifestación y el sentido de la misma. «Si éstos callan, gritarán las piedras» (Lc). Acaso esta expresión fuese un proverbio. Algo semejante se lee en el profeta Habacuc (2,11). Con esta hipérbole oriental quería decirles Jesús que aquélla era la «hora» de la apoteosis del Mesías y que así estaba determinado por Dios y que nadie en consecuencia podría evitarlo.

Y cuando el cortejo «entró en la ciudad» (Mt) ésta sintió como una fuerte sacudida, pues «Jerusalén se conmovió» como en un seísmo *(eseisthe)*. Y ante aquel cortejo y aquel entusiasmo las turbas, sobre todo los peregrinos de la diáspora que se encontrasen allí aquellos días, o incluso jerosolimitanos, preguntaban extrañados: «¿Quién es éste?» La respuesta que reciben de las turbas es que es «el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea». En la ciudad se había ya producido una fuerte impresión a causa de la resurrección de Lázaro. Por ese motivo había ido a Betania «una gran muchedumbre de judíos» (Jn 12,9; cf. v.17,18; 11,45.48).

Este cortejo que acompaña a Cristo en esta entrada triunfal no requería revestir un volumen desorbitado. Exactamente podía pasar por una reunión de caravanas de las que entonces estaban subiendo a la fiesta pascual, y a la que salían gozosos a recibir otros peregrinos, ya de antes llegados, sus compaisanos o amigos. Esto justifica la ausencia y falta de intervención en él de la autoridad romana.

«Aquellos que lo aclamaban deberían haber respondido:

[10] Th. Vargha, en Verbum Domini (1928) 371.
[11] *Comentario a Lc 19,41-43.*

¡Es el Hijo de David! Pero se responde: Es Jesús el profeta. Parece, pues, que haya que distinguir aquellos que hayan venido con Jesús, de Galilea, que formaban el cortejo mesiánico, y otra turba que se formó en el monte de los Olivos, y que habla de Jesús como de un profeta venido de Nazaret... Se asocia a esta opinión (Mt 21, 46), menos comprometedora que la declaración de mesianismo, ante la cual los partidarios más convencidos no habían dado marcha atrás. O acaso sea preciso suponer que la turba, que se dejó llevar del entusiasmo, se comporta con más prudencia cuando es interrogada por los de la ciudad, en la que Jesús tenía sus adversarios. Sería esto una primera indicación de la inconstancia de sus convicciones. Sin embargo, ella considera todavía a Jesús como un enviado de Dios» [12].

El término de esta entrada mesiánica fue el templo. Abiertamente lo dice Mc (11,11).

Y a su término «salió de la ciudad (Jerusalén) a Betania, donde pasó la noche».

Es manifiesto que el intento *literario* de los cuatro evangelistas es presentar este ingreso de Cristo en Jerusalén como *mesiánico*. Es el Mesías que va, consciente de su dignidad y misión, a la consumación de su mesianismo espiritual. Pero ¿en su momento histórico tuvo este sentido? ¿O es una visión posterior de los evangelistas al desentrañar, después de la iluminación de Pentecostés, el «sentido pleno» que esto tuvo en el intento de Cristo y en el plan del Padre? Algunos datos podrían hacer pensar esto:

a) En Mt, las turbas dicen de Cristo, presentándole, que es Jesús «el Profeta de Nazaret de Galilea».

b) De ser una aclamación popular abiertamente mesiánica, ¿no lo habrían alegado luego los judíos en el proceso del sanedrín y no habrían intervenido rápidamente las autoridades romanas ante el peligro de un ambiente mesiánico pascual superexcitado?

c) Después de montar Cristo en un asno para hacer su entrada, Jn dice: «Esto no lo *entendieron*, desde luego, los discípulos; pero, cuando fue glorificado Jesús, *entonces recordaron* que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho» (Jn 12,16).

Sin embargo, estas razones no son decisivas contra el sentido histórico-mesiánico de esta escena. Todas estas razones tienen explicación.

a) Si en Mt se le llama «el profeta Jesús, el de Nazaret de Galilea», antes, en la misma escena de Mt, se le aclama con el «¡Hosanna al Hijo de David!», que es el título mesiánico más ordinario. En cambio, la primera pregunta citada, que es la última de la narración, se la da respondiéndose a la pregunta que hacen ciertas personas en la ciudad. Podría ser, sencillamente, un modo prudente de responder por gentes probablemente galileas o entusiastas, o ser sencillamente el nombre de identificación con el que era conocido por todos el gran taumaturgo (Jn 1,45).

b) Tampoco hay problema acerca de las denuncias farisaicas

[12] Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.401.

hipotéticas sobre la aclamación mesiánica. Presentarse como Mesías no era delito. Y si en el proceso ante Pilato se le presenta como un «revolucionario» que «seducía» la región de Galilea, ni en Mt ni en Mc se dice esto; sólo lo narra Lc. Los otros lo presentan como el Rey de los judíos. Lc narra esta «seducción» galilaica por razón del proceso ante Antipas, que luego va a referir. Fundamentalmente no difieren estas aclamaciones a su ingreso en Jerusalén de las que figuran en el proceso de Cristo y no bastaron como delito. Y cabría que estuviesen englobadas en ellas.

Pero la no intervención entonces de los romanos no extraña. El tiempo de este cortejo debió de ser poco para tramitar, oficialmente, todas estas denuncias. Y, sobre todo, el cortejo no debió de pasar del tipo, posiblemente algo más numeroso, del ingreso en Jerusalén de una caravana pascual. Además, lo inesperado y rápido del desarrollo del mismo explica el paso inadvertido o no inquietante para la autoridad romana, máxime en aquellos días de exacerbación mesiánica, en los cuales una intervención imprudente podía, peligrosamente, acentuarlos.

c) Por último, no obsta el citado texto de Jn. Pues éste, después de relatar que Cristo hizo su entrada montado en un asno, dice: «Esto no lo entendieron entonces los discípulos; pero, cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho» (Jn 12,16). Jn vincula sólo la comprensión de estas cosas ahora que ellos no *percibieron entonces* que con aquel montar a Cristo sobre un asno, y con su contribución a ello en el cortejo, *se cumplía la profecía* de Zacarías sobre el *modo* de su ingreso mesiánico. Pero no que no lo hubiesen aclamado *entonces* como Mesías.

No hay, pues, inconveniente en admitir no sólo el hecho del ingreso mesiánico de Cristo como histórico, sino también en que las turbas lo aclamaran como tal. Sí puede reducirse algo del volumen descriptivo, lo mismo que algunas de las aclamaciones puedan ser citadas «quoad sensum».

b) *La purificación del templo. 21,12-13* (Mc 15,15-19; Lc 19-39; Jn 2,13-22)

Cf. *Comentario a Jn 21,13-22.*

La escena de la purificación del templo por Jesús, expulsando de él a los mercaderes, es relatada por los cuatro evangelistas. Pero con una diferencia fundamental: los tres sinópticos la ponen en la última Pascua de Jesús en Jerusalén, mientras que Jn la pone en la primera Pascua. ¿Se repitió la escena? ¿Es un procedimiento literario de desplazamiento? En este caso, ¿quién lo sitúa bien en su momento cronológico: Jn o los sinópticos? La escena es la misma en Jn y en los sinópticos. Y parece que es Jn el que la sitúa bien históricamente, en la primera Pascua.

[12] Entró Jesús en el templo de Dios y arrojó de allí a cuantos vendían y compraban en él, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas, [13] diciéndoles: Escrito está: «Mi casa será llamada de oración»; pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones.

El relato de Mt es bastante escueto. Para facilitar a las gentes de la diáspora el cambio de moneda gentil por la propia del templo, en que se habían de pagar los tributos sagrados, lo mismo que para facilitar a todos la adquisición de las diversas víctimas de los sacrificios, se había autorizado el instalar estos puestos de cambio y mercancía en el patio de los gentiles. Esto dio lugar a abusos de todo tipo: irreverencias por la presencia de abundantes ganados, lo mismo que por el lucro de los cambistas y comerciantes.

Ante este abuso, Cristo sale por el honor de la casa de su Padre. El relato de Mt, lo mismo que el de los otros dos sinópticos, hace ver que se trata de un acto mesiánico, a la luz del relato de Jn. Pero Mt une a continuación una aclamación mesiánica a Cristo en el templo que, si pertenece a otro contexto histórico, orienta hacia la interpretación mesiánica del primero.

El comentario exegético, teniendo en cuenta los datos de los cuatro evangelistas y las razones que justifican que esta escena tuvo lugar en la primera Pascua, y que los sinópticos la desplazan literariamente a la última, se expone al comentar este pasaje correspondiente en Jn 2,13-22.

c) *Curaciones y aclamaciones en el templo. 21,14-17*

Sólo Mt pone este episodio vinculado literariamente a la escena de la purificación del templo. Pero, si se descarta esta última escena de su realización después de la entrada mesiánica de Jesucristo en Jerusalén, por las razones alegadas, sin embargo, esta otra, que es distinta, debe de suceder al término de la entrada de Jesucristo en Jerusalén, puesto que termina con su entrada en el templo, como Mc abiertamente lo dice (Mc 11,11).

[14] Llegáronse a él ciegos y cojos en el templo y los sanó. [15] Viendo los príncipes de los sacerdotes y los escribas las maravillas que hacía, y a los niños que gritaban en el templo y decían: ¡Hosanna al Hijo de David!, se indignaron, [16] y le dijeron: ¿Oyes lo que éstos dicen? Respondióles Jesús: Sí. ¿No habéis oído jamás: «De la boca de los niños y de los que maman has hecho salir la alabanza»? [17] Y dejándolos, salió de la ciudad a Betania, donde pasó la noche.

Debe de ser, pues, este mismo día de su entrada mesiánica, a su terminación «en el templo», cuando tiene lugar la escena que narra Mt.

Era contra los usos que «cojos y ciegos» entrasen en el templo. Se basaba ello en un pasaje citado en los libros de Samuel (2 Sam 5,8). Posiblemente éstos pedían limosna a la puerta del templo, como otro caso que se narra en los Hechos de los Apóstoles (Act 3,2). Acaso estos cojos y ciegos se acercaran a él al llegar al templo.

Y, llevados del entusiasmo de las turbas que lo acompañaban, se metieron en el mismo templo, donde, acercándose a El, allí mismo los curó.

Pero, al ver las autoridades religiosas, que Mt las fija en «príncipes de los sacerdotes y escribas», lo que pasaba, se acercaron a El, sin duda con el rencor de los que ya lo habían condenado a muerte, pero con el temor a las turbas, que tantas veces destacan los evangelios, y que lo traían y rodeaban triunfalmente como Mesías. Y ante «las maravillas que hacía», que aquí eran los milagros de la curación de estos ciegos y cojos, máxime siendo la curación dentro del templo, y ante los niños que «gritaban dentro del templo» y decían: «¡Hosanna al Hijo de David!», se indignaron y le increparon diciéndole: «¿Oyes lo que éstos dicen?» Precisamente para comprometerle al reconocerse por Mesías, o, en todo caso, para desvirtuar y reducir aquel acto. Para ellos, Jesús no era el Mesías. Según la creencia popular, el Mesías tendría un origen desconocido, y, aunque había de nacer en Belén, de Jesús se pensaba que era de Nazaret. Además se creía que lo presentaría a Israel el profeta Elías y lo ungiría en el templo [13]. Al presentarse Jesús en estas condiciones, luchando con las caprichosas elaboraciones rabínicas, les hacía «indignarse», y lo querían coaccionar, para que renunciase a aquel homenaje mesiánico, máxime en el templo. Para ellos, esto era una impostura, una profanación. «¿Oyes lo que éstos (niños) dicen?» Pero el temor a las turbas, máxime aquel día, los hacía contenerse.

El clamor de los niños era proclamar a Jesús como Mesías. El título de «Hijo de David» no sólo era uno de los títulos mesiánicos, sino el más usual entre ellos [14]. El griterío de los niños es un eco de las aclamaciones triunfales de las turbas en su recorrido (Mt 21,9 y *par.*).

Pero la respuesta de Jesús no sólo no prohíbe, en este día de su «epifanía» mesiánica, aquellas aclamaciones, sino que las admite y las justifica con un texto de las Escrituras. Cita el salmo 8,3. En su forma original dice: «Las bocas mismas de los niños son ya fuerte argumento contra tus adversarios, para reducir al silencio al enemigo y al perseguidor». En el salmo, los niños alaban a Dios por su obra, alabanza que aquí se aplica a Cristo. Los rabinos admitían sentidos ocultos en la Escritura, y se le daba valor cuando se citaba un pasaje que de alguna manera se relacionase con aquello a cuyo propósito se la citaba. Con ello Jesucristo aceptaba en el mismo templo el homenaje y reconocimiento que se le hacía como al esperado Mesías.

[13] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) p.406-407.
[14] STRACK-B., *Kommentar...* I p.640.

d) *La maldición de la higuera. 21,18-20* (Mc 11,12-21)

Esta escena es narrada por Mt y Mc. La sitúan «al día siguiente» (Mt-Mc) del día de la entrada triunfal en Jerusalén.

> **[18] Volviendo a la ciudad muy de mañana, sintió hambre, [19] y, viendo una higuera cerca del camino, se fue a ella; pero no halló en ella más que hojas, y dijo: Que jamás nazca fruto de ti. Y la higuera se secó al instante. [20] Viendo esto los discípulos, se maravillaron y dijeron: ¡Cómo de repente se ha secado la higuera!**

Cristo sale de Betania con los doce discípulos para dirigirse a Jerusalén. Es por la «mañana» (Mt). En el camino, Jesús sintió hambre. Las emociones de la jornada y seguramente después de haber pasado, como era frecuente en El, máxime ante jornadas trascendentales, la noche en oración intensa, podrían explicar esta necesidad de comer.

Plantada «junto al camino» (Mt), vio «desde lejos» (Mc) una higuera. Estaba llena «de hojas» (Mc). Y fue a ella «por si encontraba en ella algún fruto para comer». Pero «no encontró más que hojas» (Mt-Mc). Y Mc tendrá buen cuidado de resaltar: «porque no era tiempo de higos».

Al ver esto, dijo a la higuera: «Que nunca jamás nadie coma fruto de ti». Los discípulos «le escuchaban» (Mc). Siguieron el camino y llegaron a Jerusalén (Mc).

En un paréntesis, Mc y Lc (19,47-48) dicen que los príncipes de los sacerdotes y los escribas le oían en sus enseñanzas y «buscaban cómo matarle». Pero el pueblo «estaba pendiente de El escuchándole» (Lc). Y, llena la ciudad de peregrinos y admiradores suyos, temían que el pueblo armase una revuelta en su favor si hacían algo contra El, facilitando así una nueva intervención, con perspectivas siempre peligrosas, de la autoridad romana. Pero al «atardecer salieron de la ciudad», posiblemente para ir a Betania a pasar la noche (Jn 8,1-2; Mt 21,17; Mc 11,11).

Al día siguiente «por la mañana», al pasar el grupo de Jesús y los discípulos «junto a la higuera», vieron, con asombro, que «se había secado de raíz» (Mc). Mt, en cambio, después de relatar la maldición de la higuera por Cristo, dice que ésta «se secó en seguida». El pasaje de Mc precisa los hechos. Lagrange nota bien este «en seguida» *(parájrema)*, como en el v.19, «no es por oposición a la duración de un día, sino por oposición a un desecarse natural, que sería progresivo y lento» [15]. Pero, si se secó al punto (Mt), ¿por qué Mc dice que los discípulos se dieron cuenta al día siguiente?

Mas, al ver a la higuera completamente seca, sea que sus hojas habían caído, o que estaban amarillentas o lacias, colgando de las ramas, los «discípulos» (Mt) se maravillaron. Pero fue Pedro (Mc),

[15] *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.406.

como de ordinario, el que toma la palabra «recordando»... —señal de que la higuera no se había secado al punto de la maldición ni que tampoco había hecho una impresión excesiva en los discípulos, los cuales, por la maldición oída, pensaron que acaso la condenase Jesús a una esterilidad de frutos, pero no a una inutilidad total—, y le dijo extrañado: «Rabí, mira: la higuera que maldijiste se ha secado».

¿Cuál es el significado de esta maldición a una higuera? Las posiciones racionalistas lo enfocan como un caso de «adaptación» o «confusión» de los evangelistas, calcado sobre un pasaje de Lc (13,6) [16].

Dos son las posiciones de interpretación que hay de este pasaje:

a) La ordinaria y tradicional es que se trata aquí de una «parábola en acción», es decir, una acción simbólica. Jesús sabe que en esa época las higueras no producen frutos. Mc tiene buen cuidado de resaltarlo. Luego, si no tienen higos y Jesús va allí por ellos, es que, en realidad, no va a buscar lo que sabe que no hay. Y si se comporta así es que da a su acción un valor *simbólico*. A esto mismo lleva el *maldecir* un árbol, primero, que no es responsable de nada, y segundo, por no dar frutos cuando no es época de darlos. Y esta posición se confirma con la parábola de Lc (13,6), donde la higuera tiene un valor simbólico. En los profetas se encuentran acciones simbólicas muy chocantes (Jer 13,1ss; 19,1ss), en cuya línea se entroncaría muy bien ésta.

Establecido así el valor simbólico de esta acción, se le ve bien aplicado a Israel. Es el mismo caso de la parábola de Lc (13,6). Israel, simbolizado en la higuera, fue plantada por Dios en su viña; la cultivó con su revelación y sus sacrificios y sus profetas. Pero, a la hora de dar el fruto de preparación para el Mesías, no dio fruto. Tenía sólo «hojas» de la apariencia. Cristo, con su maldición simbólica, indicaría lo que en otras parábolas (cf. Mt 12,1-12 y *par.*): que Israel era desechado.

b) Otros autores, por el contrario, dan otro sentido. Sería un hecho prodigioso, y, al mismo tiempo, simbólico, con el cual quería enseñarles, con un hecho bien ostensible, el poder y eficacia de la oración, cuya doctrina aparece vinculada por Mt y Mc a este hecho.

En esta hipótesis se hace ver que Jesús siente hambre y que la higuera, efectivamente, debía tener ya higos. Y que, al no encontrarlos, Jesús aprovechase la oportunidad de hacer un milagro que les haga ver el poder de la oración.

Los autores hacen ver cómo el fruto, al menos de cierta especie de higos, germina antes que las hojas, aunque la plena madurez de ellos viene mucho más adelante, en junio o julio. En Palestina, esto sucede a principios de marzo. En cambio, las hojas vienen algunas semanas después. También se hace ver, con abundante documentación, cómo estos frutos aún no maduros son comidos por las gentes como alimento [17]. A estos frutos se dirigiría Jesús cuando se

[16] Así Reuss, citado por Lebreton en su *La vie et l'ensegnement de J.-Ch.*, ver. esp. (1942) II p.134 n.12.

[17] FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.590.

dirige a este árbol, mas, al no tenerlos, aprovecharía la oportunidad para hacer un milagro con un valor simbólico, referido al poder de la oración. Pero no deja de ser chocante esta distinción sutil de «higos» primeros y segundos, ante la frase tan clara de Mc: que no encontró en ella higos, «porque no era tiempo de higos».

Manifiestamente, este hecho tiene un valor simbólico, es un ejemplo con el que se quiere ilustrar algo. ¿Qué es ello? Parecería que la reprobación de Israel. Pero, dado que Mt-Mc lo vinculan, aunque sea por yuxtaposición, al poder de la oración, parece que, al estilo chocante de algunas acciones de profetas, se querría indicar con ello el poder de la oración. Al menos es la perspectiva en que lo presentan los evangelistas.

No obstante, la escena es chocante, y aún no está definitivamente resuelta [17*].

e) *El poder de la fe. 21,21-22* (Mc 11,22-21)

Mt y Mc ponen a continuación de la maldición de la higuera esta enseñanza de Jesucristo sobre el poder de la fe. Sobre la relación ideológica que pueda tener con la escena de la maldición de la higuera, se expuso al comentar dicho episodio.

> [21] **Respondióles Jesús y les dijo: En verdad os digo que, si tuviereis fe y no dudareis, no sólo haréis lo de la higuera, sino que, si dijereis a este monte: «Quítate y échate en el mar», se haría, [22] y todo cuanto pidierais en la oración lo recibiríais.**

La enseñanza de Jesucristo sobre la fe destaca la parte que la fe tiene en el poder de Dios, en su bondad, pero connotando el sentido de confianza que se ha de tener en la oración de petición. Se supone, además, que se pedirá lo que convenga. La «confianza que tenemos en El es—dice San Juan—que, si pedimos alguna cosa *conforme con su voluntad*, El nos oye» (1 Jn 5,14). Pero, como lo que quiere destacarse es la confianza en la oración, y cómo está expresado en el sentido semita de hipérboles y contrastes extremosos, se dice: «creed que recibiréis y lograréis todas las cosas que pidáis en la oración» (Mc). En este caso, con esta disposición, «no sólo haréis lo de la higuera» (Mt 21,18-19), sino aún cosas mayores. El poder de la fe—confianza en el poder y bondad de Dios—es ilimitado. Y la comparación que les pone, para hacer más gráfica la comprensión de la doctrina de la confianza en la oración, es un proverbio del medio ambiente, pero aplicado a una realidad concreta. Aunque las fórmulas de Mt y Mc son fundamentalmente iguales, la de Mc es más concreta y colorista. «Os digo que todo el que diga a *este monte* —que era el de los Olivos—arráncate y échate al mar—probablemente el mar Muerto, que desde la cima del monte de los Olivos se distingue en lejanía—, sin dudar en su corazón y creyendo que se hará lo que dice, lo obtendrá» (Mc).

[17*] FONCK, *I miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) p.580-611; BUZY, *Les Paraboles* (1932) p.116ss; AUZALONE, *Il fico maledetto:* Pal. Cle. (1958) p.257-264.

La expresión «trasladar montes» aparece en la literatura rabínica como comparación para indicar cosas que se hacen fuera del modo natural de obrar [18].

Naturalmente que este lenguaje oriental e hiperbólico lleva una enseñanza gráficamente expresada, pero que no supone una realización como está formulada. Ya Víctor de Antioquía, el comentador más antiguo del evangelio de San Marcos, notaba que Jesús no promete conceder a cualquiera que lo pida el poder de hacer milagros inútiles [19].

f) *Los poderes de Jesús. 21,23-27* (Mc 11,27-33; Lc 20,1-8)

En la perspectiva literaria de los tres sinópticos se plantea por la autoridad judía a Jesús el problema de su autoridad a propósito de su aclamación el día de Ramos.

> **[23] Entrando en el templo, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo mientras enseñaba, diciendo: ¿Con qué poder haces tales cosas? ¿Quién te ha dado tal poder? [24] Respondió Jesús y les dijo: Voy a haceros yo también una pregunta, y si me contestáis, os diré con qué poder hago tales cosas. [25] El bautismo de Juan, ¿de dónde procedía? ¿Del cielo o de los hombres? Ellos comenzaron a pensar entre sí: Si decimos que del cielo, nos dirá: ¿Pues por qué no habéis creído en él? [26] Si decimos que de los hombres, tememos a la muchedumbre, pues todos tienen a Juan por profeta. [27] Y respondieron a Jesús: No sabemos. Díjoles El a su vez: Pues tampoco os digo yo con qué poder hago estas cosas.**

Jesús está en Jerusalén: «Vino de nuevo» (Mc). Ya que, después del ingreso triunfal en Jerusalén, volvió a pernoctar a Betania (Mt 21, 17) y al «día siguiente» es la escena de la higuera (Mt 21,18), y a la «mañana» siguiente (Mc 11,20) vino de nuevo a Jerusalén (Mc 11,27), y como se relata este episodio de los poderes de Jesús después de relatarse el episodio de la higuera, debe de haber sucedido el martes santo. Se estaba «paseando» (Mc) por uno de los magníficos atrios del templo. Pero estaba «enseñando» (Mt) y «anunciando la Buena Nueva» (Lc). Lo que no chocaba, pues los rabinos enseñaban y tenían sus lecciones en el recinto del templo. Como de costumbre, máxime después de su ingreso triunfal en Jerusalén el día de Ramos y de las curaciones que tuvieron lugar en el templo aquellos días (Mt 21,14-17), Jesús debió de estar rodeado de un gran ambiente de expectación, aunque, en aquella ocasión, los que le rodeaban no deberían de ser una turba muy numerosa, ya que se «paseaba» por los atrios del templo.

En un momento de aquella enseñanza se le acerca un grupo de dirigentes del sanedrín, que Mc especifica en su total integración de «príncipes de los sacerdotes, escribas y ancianos». Era una repre-

[18] STRACK-B., *Kommentar*... I p.759; cf. 1 Cor 13,2; Sant 1,6.7.
[19] Citado en FILLION, *Vie*..., ver. esp. (1942) c.3 p.61.

sentación de los tres grupos. Es fácil que fuesen precedidos de sus ministros, que les diesen solemnidad y defensa (Jn 7,32.45).

Y, ya ante él, le preguntaron estas dos cosas íntimamente relacionadas: «¿Con qué poder haces estas cosas?» y «¿Quién es el que te dio este poder?»

La intención de estos sanedritas era perversa. Jesús ya estaba condenado a muerte y sólo se buscaba la ocasión oportuna de poder realizarlo (Lc 19,47.48; Jn 11,53). Se buscaba con ello poder comprometerlo y, si fuera posible, desacreditarlo ante las gentes. Lo que sería un primer paso para realizar luego su ejecución.

La respuesta implicaba una agudeza muy grande en el que hizo la pregunta. Los evangelistas traducen lo que «interiormente» pensaban aquellos sanedritas.

El Bautista había causado una verdadera conmoción expectante en Israel. A él venían turbas de Jerusalén, de Judea y de todas las regiones del Jordán, y eran bautizados por él en el río Jordán y confesaban sus pecados» (Mt 3,4-12 y par.). Hasta el historiador judío Josefo se hace eco de este movimiento excepcional y aprecio en que se tenía al Bautista por las gentes [20]. Las gentes lo tenían por verdadero profeta, hasta el punto de preocuparse el sanedrín, la autoridad religiosa de Jerusalén, y enviarle una representación para saber oficiosamente quién era (Jn 1,19-28).

Estaba en el ambiente rabínico que se pedirían o se darían *señales* en el Mesías para acreditarlo por tal [21]. Pero estos sanedritas, a diferencia de los otros que le habían pedido en otra ocasión un «signo» mesiánico (Mt 12,38), le interrogan por el «poder con que hace *estas cosas*». Y concretamente de «quién recibió tal poder». Con esto último, si no es efecto del «paralelismo» sinónimo hebreo, se le pregunta de quién recibió el poder de enseñar, y en el templo, lo que venía a ser casi como una especie de enseñanza oficial. Pues ningún rabí podía enseñar sino después de un muy largo aprendizaje y después de haber recibido la «imposición de manos» de otro rabí. Si no procedía de esta cadena, que se decía entroncaba con Moisés, su enseñanza no era lícita, oficial ni «ortodoxa».

Pero, en todo caso, la pregunta acerca de «estas cosas» que hacía era, sobre todo, a causa de los poderes con que acababa de aparecer en su ingreso triunfal en Jerusalén y las aclamaciones mesiánicas que recibió en el mismo templo (Mt 21,15), lo mismo que las curaciones milagrosas que hizo en él (Mt 21,14) sobre ciegos y cojos, y cuyo ingreso estaba prohibido para éstos (2 Sam 5,8), aunque podía interpretarse de hallarse ellos a la puerta del templo (Act 3,2) y que se hubiesen acercado a El a su entrada. Se le interroga, pues, sobre sus poderes mesiánicos.

Pero Jesucristo les exige, para contestársela, que le respondan a la pregunta que El, a su vez, les hace sobre el bautismo de Juan. Ya esta pregunta lleva al terreno mesiánico. Pues Juan, con toda su obra, sólo preparaba y anunciaba al Mesías, que venía inminente-

[20] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,20.
[21] STRACK-B., *Kommentar*... I p.640-641.

mente tras él. Ellos lo comprendieron de sobra. Por eso respondieron que no sabían sobre el valor del bautismo y obra precursora del Bautista. Pues si decían que era del cielo, la respuesta se imponía: «¿Por qué no le creísteis?», aceptando su obra y orientación mesiánica. Pero si decían que el bautismo de Juan no era de Dios, como las gentes tenían al Bautista por profeta, temían a la muchedumbre o, como dice Lc con sus frases redondas, que «el pueblo entero los apedrease». El delito religioso llevaba aneja la lapidación. Y el pueblo reaccionaba impulsiva y ciegamente en estos casos. Tal fue el caso de la reacción brutal de las turbas queriendo lapidar al mismo Cristo (Jn 10,31) y lapidando impulsivamente a San Esteban (Act 7,56-59). Era muy justificado el temor de los sanedritas ante las turbas. Pero ello dio ocasión a Jesús de no contestarles a su mala intención. Pero, al mismo tiempo, con esta respuesta torpe, les juzgaba de incapacidad de juzgar estas causas. Porque si después de todo lo que vieron en el Bautista no se formaban juicio sobre él, por el mismo motivo, y «a fortiori», aún no podían formárselo sobre Jesús. Pues los «signos», los innumerables milagros que había hecho, acreditaban de sobra lo que era. Así se lo dijo Nicodemo: «Sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él» (Jn 3,2). Pero a los que iban con fines preconcebidos no les interesaba la verdad. Fue lo que Jesucristo dijo en otra ocasión a un grupo de estos mismos, que le decían insidiosamente: «Si eres el Mesías, dínoslo claramente». Pero les respondió: «Os lo dije y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, dan testimonio de mí» (Jn 10,24.25). No había por qué pedir testimonios, cuando los milagros lo habían acreditado de sobra. Y no había que responder a los que de antemano no querían comprender.

g) *Parábola de los dos hijos. 21,28-32*

Solamente Mt inserta a continuación la parábola-alegoría de dos hijos que su padre envía a su viña y que tienen actitudes distintas. Esta parábola aparece en dos formas diferentes en la tradición manuscrita; se invierte el orden: en una recensión se pone primero el hijo segundo, con todo lo anejo en la misma, y en la otra, al revés. Una tercera forma mixta no se considera auténtica [22]. También los autores de crítica textual se hallan divididos en la reconstrucción de este texto. Si alguna razón de lógica interna pudiese valer, sería el orden, lógicamente puesto, en la aplicación. En cuyo caso tendría la prioridad la que pone primero en escena al hijo menor.

[28] ¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos, y, llegándose al mayor, le dijo: Hijo, ve hoy a trabajar en la viña. [29] El respondió: No quiero. Pero después se arrepintió y fue. [30] Y llegándose al segundo, le habló del mismo modo, y él respondió: Voy, señor; pero no fue. [31] ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre? Respondiéronle: El primero. Díceles Jesús: En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios. [32] Porque vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y no habéis creído en él, mientras que los publicanos y las meretrices creyeron en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis arrepentido creyendo en él.

[22] VOSTÉ, *Parabolae selectae...* (1933) I p.332-334.

La escena está trazada con realismo y gran vigor. Se la introduce con una alusión a las fórmulas usuales de comenzar las parábolas [23].

¿Cuál es el sentido de esta parábola? Jesucristo mismo lo da en el v.31. Les dice: «En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden a vosotros en el reino de Dios».

Discuten los autores si el v.32 está bien situado en su contexto histórico o si fue incluido aquí por una cierta analogía con la cita de los «publicanos y meretrices» o por venir a referirse al pasaje anterior, sobre los poderes de Jesús, en el que se citó a Juan Bautista. Hasta se quería ver en él una alusión, en otra forma literaria, de un pasaje de Lc (7,29-30), en que situaría esta idea en otro contexto. Sería difícil decidirse por esta cuestión crítica. Pero, en todo caso, esta parábola queda interpretada, evidentemente, por el v.31.

Los publicanos, gente odiada en Israel, hasta considerarse contaminados con su trato, y las meretrices, la hez de la sociedad, se contraponen aquí a los fariseos, los puros, los que conocen la Ley, los que la «cumplen». Pero esta aplicación concreta no sólo da la clave central de interpretación de la parábola, sino que la «alegoriza». Así, su valor doctrinal central y alegórico es el siguiente:

1) El padre dueño de la viña es Dios.

2) La viña es el reino de los cielos.

3) El hijo primero, que dice que «sí» y luego no cumple la voluntad de su padre, son los fariseos. Como conocedores de la Ley, eran los primeros que debían haber ingresado en el reino. Teóricamente decían que «sí» para aceptar al Mesías cuando viniese, pero de hecho, ante Cristo-Mesías, dijeron que «no». Vieron las «señales» que Cristo hacía como garantía de su misión, pero no «supieron», culpablemente, discernirlas (Mt 3,8.9). Y de ellos dijo el mismo Jesucristo, caracterizando esta hipocresía religiosa: «Dicen y no hacen» (Mt 23,3). Y también les dijo que «no entráis [en el reino de los cielos] ni permitís entrar a los que quieren entrar» (Mt 23,13).

4) El hijo segundo son otros hijos de Israel, los despreciados, los publicanos y las meretrices, que, no ingresando en un principio en el reino, después, al saber la obra de Cristo, se convirtieron e ingresaron. Así, v.gr., el publicano Zaqueo (Lc 19,1-10) y la «mujer pecadora» (Lc 7,37).

El gran comentario a esta parábola son las palabras de Jesucristo que en otro contexto refiere Lc: «Todo el pueblo que lo escuchó [al Bautista], que predicaba «el camino de la justicia de Dios» (Mt v.32), semitismo que indica la institución de la doctrina religiosa y moral (Mt 22,16), y los *publicanos* reconocieron la justicia

[23] BUZY, *Introduction aux paraboles...* (1912) p.164.

de Dios, recibiendo el bautismo de Juan; pero los *fariseos* y los *doctores* de la Ley anularon el consejo divino, no haciéndose bautizar por él» (Lc 7,29.30) [24].

h) *Parábola de los viñadores homicidas. 21,33-46* (Mc 12,1-12; Lc 20,9-19)

Los tres evangelistas sinópticos ponen inmediatamente de la cuestión de los poderes de Jesús esta parábola sobre los viñadores homicidas. La muerte de Jesús está muy próxima, y quiere poner en claro cómo está enterado de todo, cómo va conscientemente a que se cumpla el plan del Padre, y advierte también la responsabilidad para los dirigentes judíos y para Israel. La narración de los tres sinópticos, con ligerísimas variantes, tiene un desarrollo conceptual y cuantitativo en todo semejante.

[33] Oíd otra parábola: Un padre de familia plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar, edificó una torre y la arrendó a unos viñadores, partiéndose luego a tierras extrañas. [34] Cuando se acercaba el tiempo de los frutos, envió a sus criados a los viñadores para percibir su parte. [35] Pero los viñadores, cogiendo a los siervos, a uno le atormentaron, a otro lo mataron, a otro le apedrearon. [36] De nuevo les envió otros siervos en mayor número que los primeros, e hicieron con ellos lo mismo. [37] Finalmente, les envió a su hijo, diciendo: Respetarán a mi hijo. [38] Pero los viñadores, cuando vieron al hijo, se dijeron: Es el heredero; ea, a matarle, y tendremos su herencia. [39] Y, cogiéndole, le sacaron fuera de la viña y le mataron. [40] Cuando venga, pues, el amo de la viña, ¿qué hará con estos viñadores? [41] Le respondieron: Hará perecer de mala muerte a los malvados y arrendará la viña a otros viñadores que le entreguen los frutos a su tiempo. [42] Jesús les respondió: ¿No habéis leído alguna vez en las Escrituras: «La piedra que los edificadores habían rechazado, ésa fue hecha cabeza de esquina; del Señor viene esto, y es admirable a nuestros ojos»? [43] Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos. [44] Y el que cayere sobre esta piedra se quebrantará, y aquel sobre quien cayere será pulverizado. [45] Oyendo los príncipes de los sacerdotes y los fariseos sus parábolas, entendieron que de ellos hablaba, [46] y, queriendo apoderarse de El, temieron a la muchedumbre, que le tenía por profeta.

El auditorio al que Jesucristo se dirige está compuesto preferentemente, aunque no exclusivamente, de jerarcas religiosos de Israel, príncipes de los sacerdotes y fariseos (Mt 21,45.46; Mc 12; Lc 20,19).

Jesucristo les expone esta parábola. Un dueño «plantó una viña». Y la rodeó de toda clase de cuidados. Mt-Mc harán una descripción minuciosa de ella, respondiendo a un cuadro perfectamente costumbrista. Le puso una cerca, excavó en ella un lagar, edificó una torre.

[24] VOSTÉ, *Parabolae selectae...* (1931) I p.323-338; BUZY, *Les Paraboles...* (1932) p.346-365

La cerca delimita la propiedad y defiende la viña de robos y de la destrucción por animales. Como era ordinario en la antigüedad, excavó en ella, en su suelo, un lagar. La torre, o pequeño puesto de vigilancia, se construía con piedras y se techaba con ramajes. En ella se vigilaba, sobre todo, en la época en que aparecían ya los racimos.

Una vez que este dueño preparó así su viña, en lugar de cultivarla él o los suyos, la «arrendó a unos labradores». Hecho esto, se marchó a otro país por bastante tiempo (Lc). No era raro en Galilea que ciertos dueños arrendasen sus tierras y ellos se marchasen a vivir a tierras lejanas.

Pero el arriendo no era regalo. Y así, cuando llegó el tiempo de recoger los frutos, envió a sus siervos a aquellos labradores para tomar sus frutos. Existían ya las dos formas de renta: en dinero o en especie.

Pero los labradores, en lugar de pagar lo estipulado, de entregar los frutos, cogieron a los siervos y los maltrataron: «a uno lo golpearon, a otro lo mataron, a otro lo apedrearon» (Mt). Mc y Lc sólo ponen que el señor envía a «un» siervo, al que le «azotaron y remitieron sin nada». Estas variantes literarias hacen ver que no interesan estos elementos descriptivos minuciosos, sino la injuria que los siervos reciben de los viñadores. Los evangelistas transmiten la sustancia de la enseñanza de Cristo a través de elementos literarios suyos o de la catequesis, que no tienen más que este valor expresivo. Ya lo enseñaba San Agustín [25].

En vista de lo sucedido, el dueño envía por segunda vez «otros siervos más numerosos». Mc y Lc lo expresan diciendo que no se hace esta segunda embajada con «un solo siervo». Y sucede lo mismo. «Lo golpearon en la cabeza» y lo deshonraron.

Mc insiste con una repetición literaria insistente, reflejo pedagógico de la catequesis, que luego envió otro y a éste «lo mataron».

Y después envió «otros muchos», y de éstos, a «unos los azotaron y a otros los mataron».

Pero el dueño, al quedarse sin siervos, sólo ve una solución. Ya no tenía más siervos que enviar a aquellos viñadores para que le entregasen los frutos, pero «tenía todavía uno: el hijo querido» *(agapetón)* (Mc). Pensaba: «a mi hijo lo respetarán» (Mt). Lc lo formula con la incertidumbre de quien temía lo que sucedería: «Tal vez a él lo respeten». Y lo envió a la viña.

Pero, cuando aquellos viñadores vieron al hijo, se dijeron: «Este es el hijo, el heredero; vamos a matarlo y la herencia será nuestra». Y el hijo llegó.

Y lo cogieron y lo «echaron *fuera* de la viña», y fuera de ella lo mataron (Mt-Lc); detalle de interés, que Mc no precisa, sino que literariamente describe su muerte antes en la viña, y después lo arrojaron fuera de ella.

Y Jesús pregunta de golpe a los oyentes: «Cuando vuelva el amo

[25] *De consensu evang.*: ML 34,1142ss. Sobre las posibles interpretaciones de esta forma, cf. PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.544.

de la viña, ¿qué hará a aquellos labradores?» Dícenle: «Los matará de mala manera... y arrendará la viña a otros labradores, que le den los frutos a su tiempo» (Mt).

Pero al oír esto último dijeron (probablemente el grupo de fariseos): «De ninguna manera» sucederá esto.

El resto de este pasaje (Mt v.42-44 y par.) está ya algún tanto al margen del sentido estricto de la parábola. Es como un comentario o amplificación de algún punto con ocasión de la misma. Por eso se expondrá después de valorar alegóricamente ésta.

Al terminar la parábola, los tres evangelistas destacan que los «príncipes de los sacerdotes y los fariseos *que oyeron estas palabras*» (Mt) querían prenderle entonces, porque «sabían que había dicho esta parábola por ellos» (Lc y par.).

Su misma estructura hace ver los puntos alegóricos que intenta resaltar. Si el evangelista dice que Jesús les contó esta «parábola», esta palabra responde como una especie al género hebreo *mashal*, que abarca todo tipo de expresiones sapienciales o comparativas. Por eso, la parábola puede en estos casos ser sinónimo de alegoría. Máxime en la forma mixta, de parábola y alegoría, con que aparece en los evangelios.

Los rasgos irreales que aparecen en la parábola, unos tienen simple valor literario; otros, alegórico. El sentido de esta alegoría parabolizante es el siguiente:

1) El dueño de la viña es Dios.

2) La viña es Israel. Era una de las expresiones más características de simbolizar a Israel como viña, ya desde Isaías (Is 5,1-7; cf. 27,2-6; Jer 2,21; 12,10; Ez c.17; 19,10-14; Os 10,1; Sal 80,9ss, etcétera). Y en el templo herodiano de Jerusalén, una gran «vid» de oro macizo y de proporciones colosales, colocada encima de la entrada del santuario [26], significaba a Israel. En la descripción que se hace de esta viña, cuadro de ambiente judío, probablemente diversos elementos no tienen valor alegórico independiente. Indican en su conjunto el cuidado que tuvo su dueño en disponer la viña para que diese frutos.

3) Los viñadores a quienes se arrienda es Israel. Especialmente son los dirigentes espirituales de Israel, que son los principales «cultivadores» de esta viña espiritual.

4) Los siervos que envía a su viña para recoger los frutos, para excitar a la fructificación de esta viña, son los profetas. Ningún comentario mejor a esta palabra de Cristo que lo que El mismo dice para entrar en la pasión: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los monumentos de los justos y decís: Si hubiéramos vivido nosotros en tiempos de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas!... Y vosotros colmáis la medida de vuestros padres... Os envío yo profetas, sabios y escribas, y a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad... ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a

[26] JOSEFO, *De bello iud.* V 5,4; *Antiq.* XV 11,3.

los profetas y apedreas a los que te son enviados!... Vuestra casa quedará desierta...» (Mt 23,29-38). Y Lucas matiza este pasaje así: «... Yo les envío profetas y apóstoles, y ellos los matan y persiguen, para que sea pedida cuenta a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde la sangre de Abel» (Lc 11, 47-51; cf. 13,34; Act 51,52; Heb 11,36-37). Pero la enseñanza de Cristo, para un futuro inminente, tiene, al mismo tiempo, un analógico valor retroactivo.

Basta recordar a Elías injuriado por Jezabel; Isaías, según la tradición judía, fue aserrado; Jeremías, lapidado en Egipto; Miqueas, aprisionado por Acab; Zacarías, apedreado por orden del rey Joás; el Bautista, decapitado por orden de Antipas; Jesucristo y los apóstoles, perseguidos y martirizados.

En cambio, los diversos grupos y épocas no tienen un matiz alegórico específico. Son elementos literarios reclamados por el desarrollo del cuadro alegórico. Son, pues, elementos parabólicos; la irrealidad de estos grupos que se envían sin precauciones para evitar el que reciban malos tratos y muerte de los viñadores, son elementos artificiosos requeridos por la pedagogía de la parábola.

5) El dueño que, después de arrendar la viña, marchó a otro país por mucho tiempo, como se trata de Dios, es una ficción literaria para dar lugar al desarrollo histórico de la alegoría.

6) Los viñadores homicidas de los siervos que envía el dueño es la conducta de Israel con los profetas y enviados de Dios para fructificar en la santidad a la comunidad de Israel.

7) El fruto que van a buscar es la fructificación religiosa y moral de Israel, que debía haber terminado en la disposición perfecta para recibir al Mesías.

8) La actitud del dueño, que envía nuevos mensajeros sin tomar precaución contra los malvados viñadores ni hacer justicia de su obra, es la paciencia de Dios, atenta al desenvolvimiento en el tiempo fijado del plan de su Providencia.

9) La conducta deliberativa del dueño en enviar a su Hijo «amado» está expresada antropomorfistamente. Mt lo describe también «como el *heredero (kleronómos)* de la viña», es decir, de las promesas mesiánicas. Mc lo describe como «Amado», y Lc lo determina más con el artículo: «mi Hijo, el Amado» *(ho Agapetós)*, cuya expresión es equivalente en el A.T. al «Unigénito» *(Yahid)*. Después de los profetas, por último, envió Dios a Israel a su Hijo unigénito, por ver si así se rendirían los frutos de la «viña». El gran comentario a esto son las palabras de San Pablo a los Hebreos: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; mas últimamente, en estos días, nos habló por *su Hijo*, a quien constituyó heredero de todo» (Heb 1,1.2).

10) Los viñadores reconocen que el que viene es el «Hijo» y «el heredero». Dios era el dueño de la viña de Israel. Jesucristo expone, en contraposición a los viñadores y a los profetas que le precedieron, que El es el Hijo del dueño de la viña. Era una enseñanza

constante: que El era el Hijo de Dios. Pero, como Dios es su Padre, se está exponiendo, velada, pero realmente, su naturaleza divina. Jn dice: «Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía ser Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,18). Además, El es el «heredero de Israel y de todo». «Nos habló por su Hijo (encarnado), a quien constituyó *heredero* de todo» (Heb 1,2).

11) Los viñadores «acuerdan matarlo» para lograr su herencia. Esto último es otro elemento con valor parabólico. Jesucristo está haciendo, una vez más, la *profecía* de su muerte. Los «viñadores» que toman este acuerdo son las autoridades religiosas judías, que ya muy de antemano, como dicen los evangelios, habían acordado matar a Jesús. Pero también parte del pueblo participará en la culpa y en la pena. También él pidió su crucifixión y que cayese «su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27,23.25). Y San Pedro dirá, en el templo, después de Pentecostés: «Vosotros negasteis al Santo y al Justo... Pedisteis la muerte para el autor de la vida» (Act 3,14.15). El hecho que matizan Mt-Lc, no así Mc, tiene interés. Es un detalle literario seguramente querido por los evangelistas y su catequesis en función de los hechos. Los viñadores, primero, «echaron *fuera* de la viña» al Hijo, y allí lo mataron. Este detalle literario debe de estar en función de los hechos históricos, y de los que dice San Pablo: que Jesucristo «padeció (su muerte) *fuera* de la puerta (de la ciudad)» (Heb 13,12). En efecto, el Calvario, en los días de la muerte de Jesucristo, estaba *fuera* de los muros de la ciudad, ya que este muro fue edificado posteriormente por Agripa.

12) El castigo que se anuncia a los viñadores y al Israel de esta época histórica es doble:

a) Se matará a los viñadores. Este anuncio profético de Jesucristo tuvo un cumplimiento pavoroso. La invasión y conquista de Palestina por Vespasiano y el asedio y destrucción de Jerusalén por las tropas romanas de Tito vinieron a cumplir el castigo anunciado por Jesucristo contra aquella viña infiel y contra aquellos viñadores homicidas y deicidas.

b) «Se arrendará la viña a otros labradores que den los frutos a su tiempo» (Mt). El Israel étnico, como pueblo escogido por Dios para transmitir la revelación, preparar la venida del Mesías y establecer su reino mesiánico, terminó. Al Israel «carnal» sucedió el «Israel de Dios» (Gál 6,16). Los privilegios mesiánicos, vinculados a una comunidad étnica, pasan a una comunidad universal. A Israel pueblo sucede, para este fin, la Iglesia, el cristianismo como colectividad universal. En él se dará el fruto esperado a su tiempo. Y aun se les matiza este pensamiento: «Por esto os digo (a vosotros) que el reino de Dios os será quitado y se dará a un pueblo que dé sus frutos» (v.43) [27].

La continuación que ponen los tres evangelistas ya no pertenece estrictamente a la parábola. Es un desarrollo o amplificación, un

[27] Vosté, *Parabolae selectae...* (1933) I p.339-372; Buzy, *Les paraboles...* (1932) p.404ss.

tema sugerido por lo que significaba este rechazar de su «viña» al Hijo. Se cita la Escritura, argumento supremo en Israel. Lc destacará el preámbulo de esta cita. Cristo, «mirándolos», con justicia y compasión, ante lo que le respondieron—«de ninguna manera»—cuando les anunció que su «viña» pasaría a otro pueblo, les preguntó, para que comprendiesen bien el sentido de su pensamiento encerrado en la cita bíblica que les hacía: «¿Qué significa entonces lo que está escrito: 'La piedra que rechazaron los que edificaban vino a ser piedra angular?'»

Esta cita está tomada del salmo 118,22. El salmo es un canto de triunfo con el que se alaba a Dios por haber hecho triunfar a Israel, conculcado por invasiones y reyes. Y no sólo esto, sino que el Israel despreciado y oprimido por los gentiles vino a ser «piedra angular», elegida por Dios, para que él sostuviese la esperanza mesiánica. La «piedra angular» es una gran piedra, como aún se ve en las ruinas en Palestina, que servía para unir, por su ángulo, dos partes de un edificio. Es expresión muy usual (Jer 51,26), y lo mismo podía estar en el fundamento del edificio (Is 28,6) que en partes intermedias, o incluso en el remate superior del mismo (Sal 118,22) [28]. Los judíos ya habían interpretado el salmo en sentido mesiánico, lo que le da un nuevo valor en su aplicación. En Hechos (4,11) se lo interpreta de la pasión y resurrección de Cristo.

Jesucristo, al aplicarse a sí este pasaje, hace ver que la verdadera «piedra angular» del mesianismo es El, como fundamento y como coronación sustentadora, y eso a pesar de que los «edificadores» de Israel, sus dirigentes religiosos, rechazaban esta «piedra», que era la fundamental de todo el edificio mesiánico.

Y Mt y Lc recogen la continuación del texto del salmo, haciendo ver con el texto cómo esta obra de Cristo no es cosa caprichosa o fortuita, sino plan de Dios: «Obra de Yahvé es esto, admirable a nuestros ojos» (Sal 118,23). Esta «inversión de valores» es un misterio del plan de Dios.

Mt recoge el comentario de Jesucristo, interrumpido en su relato por el v.43, que se une directamente al v.41. Esta expresión de Jesucristo es doble, viniendo a expresar casi la misma idea. Es lección críticamente discutida [29]. Dice así: «Todo el que caiga sobre esta piedra, se estrellará. Y sobre quien ella caiga, lo aplastará».

Sobre el año 200 después de Jesucristo, decía el rabino Simeón ben José ben Lagonia: «Si la piedra cae sobre la olla, ¡ay de la olla! Pero, si la olla cae sobre la piedra, ¡ay de la olla!» [30]

Acaso la estructura fundamental de esto, variando los términos de la comparación, fuese una especie de proverbio popular que Cristo utilizase, y reflejando, posiblemente, influjos literarios para la primera parte, de Isaías (Is 8,14.15), y para la segunda, de Daniel (Dan 2,34.44ss), se expresa lo que será el efecto de esta «piedra» rechazada por los edificadores judíos. Si ellos chocan contra El—los

[28] Rev. Bib. (1920) 488.
[29] Nestle, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 21,44.
[30] Strack-B., *Kommentar...* I p.877.

autores de su muerte—, se estrellarán contra El; y si El, su justicia, tiene que venir contra ellos, entonces los aplastará. Es el pensamiento que acababa de anunciarles: el dueño de la viña «irá (y) matará a los viñadores» homicidas (Mc-Lc).

Se discute si este aspecto final de la «piedra angular» fue dicho por el mismo Cristo o es una adición del evangelista, ya que es un aspecto, se diría, distinto del de la parábola: en ésta se destaca el aspecto *mortal* de Cristo; en aquélla, el *triunfal*. Acaso pudiera ser debido a una unión de dos elementos distintos dichos por Cristo, a propósitos distintos, y ensamblados aquí, muy oportunamente, por el evangelista o sus fuentes.

Ante estas exposiciones tan claras y abiertas, los «príncipes de los sacerdotes y los fariseos, que oyeron estas palabras *(tas parabolás)*, conocieron que se refería a ellos», y deseaban prender a Jesús, pero «temiendo al pueblo», que lo tenía por un «profeta», lo «dejaron y se marcharon» (Mt).

CAPITULO 22

Mateo acumula en este capítulo una serie de hechos que tienen lugar en Jerusalén muy poco antes de la muerte de Cristo. El capítulo 22 abarca los siguientes puntos doctrinales: *a)* parábola de los invitados a la boda del hijo del rey (v.1-14); *b)* la cuestión sobre el pago del tributo al César (v.15-22); *c)* la resurrección de los muertos (v.23-33); *d)* el primer mandamiento de la Ley (v.34-40); *e)* cuestión sobre el origen del Mesías (v.41-46).

a) *Parábola de los invitados a la boda del hijo del rey. 22,1-14* (Lc 14,16-24)

Esta parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, en su fórmula compleja, tal como aparece en el evangelio de Mt, es propia de este evangelio. La doctrina se acopla, en estos últimos días de la vida de Jesús, como un anuncio profético de la muerte que El recibirá, del castigo que recibirá Israel y de la vocación al ingreso de los gentiles en su reino.

[1] Tomó Jesús de nuevo la palabra y les habló en parábolas, diciendo: [2] El reino de los cielos es semejante a un rey que preparó el banquete de bodas de su hijo. [3] Envió a sus criados a llamar a los invitados a las bodas, pero éstos no quisieron venir. [4] De nuevo envió a otros siervos, ordenándoles: Decid a los invitados: Mi comida está preparada; los becerros y cebones, muertos; todo está pronto; venid a las bodas. [5] Pero ellos, desdeñosos, se fueron, quién a su campo, quién a su negocio. [6] Otros, cogiendo a los siervos, los ultrajaron y les dieron muerte. [7] El rey, montando en cólera, envió sus ejércitos, hizo matar a aquellos asesinos y dio su ciudad a las llamas. [8] Después dijo a sus siervos: El banquete está dispuesto, pero los invitados no eran dignos. [9] Id, pues, a las salidas de los caminos, y a cuantos encontréis llamadlos a las bodas. [10] Salieron a los caminos los siervos y reunieron a cuantos encontraron, buenos y malos, y la sala de bodas quedó llena de convidados. [11] Entrando el rey para ver a los que estaban a la mesa, vio allí a un hombre que no llevaba traje de boda, [12] y le dijo: Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin el vestido de boda? El enmudeció. [13] Entonces el rey dijo a sus ministros: Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes. [14] Porque muchos son los llamados y pocos los escogidos.

El evangelista destaca que Jesucristo va a hablar en parábola. Pero ya se indicó que esta palabra por sí sola no exige una interpretación parabólica en sentido técnico, pues su traducción griega responde al hebreo *mashal*, y significa todo dicho o exposición de tipo comparativo o sapiencial. Por eso, para su interpretación, lo mismo puede ser parábola que alegoría. Es el contexto el que dirá qué criterio de interpretación ha de usarse.

Lo que pretende «compararse» o enseñarse con esta parábola está abiertamente transmitido por el evangelista: «El reino de los cielos es semejante a...» Es una de las formas evangélicas ambientales de iniciar la parábola.

Esta alegoría, con elementos parabólicos, está trazada, como es tan frecuente, con algunos elementos y desarrollo no verosímiles, pero que precisamente se usan así por su valor pedagógico, no para narrar una escena usual, sino para subrayar intencionadamente, con esos elementos, puntos doctrinales que quieren enseñarse y destacarse. La alegoría está trazada con rasgos precisos y cortos; no se utilizan casi elementos innecesarios.

Un rey hace preparar el suntuoso banquete oriental para celebrar las bodas de su hijo. Hecho esto, el rey manda a sus siervos a llamar a los invitados a las bodas. El rasgo no es de lo más natural. El banquete no está nunca preparado cuando se manda llamar a los invitados. Pero, una vez llamados, éstos no quieren venir. Rasgo irreal, pero deliberadamente utilizado para fijar un punto doctrinal, ya que una invitación de un rey oriental es una orden. En vista de este desaire, envía nuevamente a otros siervos, con la orden de invitarlos nuevamente y apremiantemente, pues el banquete estaba ya servido: «Decid a los invitados: Mi comida está preparada...; todo está pronto; venid a las bodas». Pero los invitados, desdeñosos con el rey, no hicieron caso, y se fueron unos a su campo, otros a su negocio.

Y otros (v.6), no contentos con despreciar la invitación de los siervos del rey, «los cogieron, los ultrajaron y les dieron muerte». Rasgo irreal.

A la vista de esto, el rey, airado, «envió sus ejércitos» e hizo «matar a aquellos asesinos y dio a la ciudad a las llamas». En un rey oriental, dueño de vidas, esto era un rasgo ambiental.

Después dijo a sus siervos: El banquete está preparado, pero los invitados resultó que no eran «dignos» de venir a él. Por eso,

«id a las salidas de los caminos y a cuantos encontréis, llamadles a las bodas». Los siervos salieron a los caminos y reunieron a todos los que encontraron, «buenos y malos». Y la «sala de bodas quedó llena de comensales».

El banquete se está celebrando sin el rey. El rey «entró para ver a los convidados». Lo contrario supone el banquete que Herodes Antipas da a los notables de Galilea (Mc 6,21-27). No parece tampoco normal este rasgo considerado en el «tipo». Pero tiene su intención, por el valor alegórico con que se interpretará en el «antitipo». Ya dentro, vio a un convidado que no llevaba el «vestido nupcial». Sobre esta costumbre se ha escrito o supuesto mucho; sea que los señores que invitaban diesen el traje conveniente, sea que fuesen así vestidos por su cuenta. Se cita un *mashal* rabínico en el que un rey invita a un convite, y se recomienda a los invitados que vengan con trajes festivos [1]. Esta etiqueta, dada o propia, se impone por sí misma en esta clase de banquetes regios [2]. Pero no deja de extrañar que, si la casa real hubiese proveído a los convidados, éste no hubiese acudido con el «vestido nupcial». Es otro motivo más del sentido convencional que se pone en el «tipo», por su valor alegórico, doctrinal, en el «antitipo».

Al verlo así, el rey le dice extrañado: «¿Cómo entras aquí sin el vestido nupcial?» Pero él no supo qué decir; permaneció «callado».

Entonces el rey ordenó a sus sirvientes que le atasen de pies y manos y le arrojasen a las tinieblas exteriores. «Allí habrá llanto y crujir de dientes».

Y la alegoría termina con esta sentencia, utilizada aquí por Jesucristo, la catequesis o el evangelista: «Porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos».

¿Es ésta una sola alegoría, o son varias mixtificadas o yuxtapuestas?

Conviene notar que la sentencia del versículo último: «Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos», no es *conclusión* directa del contexto, sino una o varias alegorías.

En el texto de Mt se nota al punto, comparado con Lc (14,16-24), una narración análoga, excepto en detalles. Sea o no sea la misma alegoría, el contenido, expuesto de manera diversa, parece que fundamentalmente es el mismo.

Por otra parte, en Mt, los v.6-8 introducen un nuevo aspecto, una idea distinta de la comparación fundamental que se da en los versículos antes dichos. ¿Se trata, pues, de una nueva parábola? Parece que no se trata sólo de una simple idea relacionada con la anterior—castigo del rey a los invitados descorteses—, sino que se trata de una verdadera *situación* totalmente distinta del contenido expresado en el primer cuadro. Pues no solamente es extraño que los invitados que no quieren asistir al banquete maten a los siervos que les traen la invitación, sino que lo que desorbita totalmente el cuadro es que el rey envía sus «ejércitos» contra estos invitados

[1] *Midrash Qohelet* IX 8.
[2] TRENCH, *The mariage of King's son* (1885) p.226ss.

homicidas—¿cuántos?—, y, aún más, da orden de «incendiar la ciudad» de estos invitados. Esta desproporción tan grande entre un número reducido de invitados, como naturalmente supone la pintura del «tipo», y su contraste de enviar contra ellos nada menos que sus «ejércitos», y, además, les «incendia la ciudad», todo esto hace ver que se trata de situaciones y cuadros distintos, aunque tengan un contenido más o menos análogo. A esto mismo lleva la ausencia de esta segunda parte en la alegoría análoga que retransmite Lc en el pasaje citado (Lc 14,16-24).

«Cada una de estas parábolas es muy clara y muy armoniosa, tomada individualmente. Juntadas, sobre todo fundidas conjuntamente, chocan entre sí y se oponen. Si establecemos la separación primitiva de estos dos hechos diferentes, las dificultades serias desaparecen como por encanto» [3].

Pero también interesa considerar otro aspecto en la alegoría que comienza con el v.11. El rey entra en el salón del banquete «para ver a los que estaban a la mesa», y encuentra un invitado sin el «vestido nupcial», y lo manda castigar y expulsar. Este aspecto, ¿es ajeno a la estructura de las dos alegorías o es parte integrante de la primera?

En primer lugar se ve que la enseñanza que se busca con este relato de asistir al banquete nupcial con el «vestido nupcial» es un elemento doctrinal distinto de la enseñanza fundamental y distinto de la misma estructura de los cuadros anteriores. ¿Podría ser una enseñanza *secundaria* aun dentro de estos mismos cuadros? Se diría que tiene demasiado relieve para considerársela solamente como un elemento integrante y *secundario* de la alegoría primera.

Pero hay otros dos datos que orientan hacia la valoración independiente de la estructura fundamental de los cuadros alegóricos anteriores. Y son los siguientes:

a) El *análogo* paralelo que se lee en Lc (14,16-24) tampoco expone en su alegoría esta otra hipotéticamente parte integral de la misma.

b) En la alegoría primera, una vez que los invitados no quieren venir al banquete, el rey manda a sus siervos que salgan y traigan a cuantos encuentren en el camino: «malos y buenos». Y añade: «la sala de boda quedó llena de convidados».

Pero si, por hipótesis y como estructura de un cuadro, se concede ya que en la sala de bodas se admitieron, hasta llenarla, «malos y buenos», no se concibe cómo en la misma estructura de ese mismo cuadro se ponga como elemento integral del mismo el que, al entrar el rey en el salón de fiestas, encuentre allí entre los invitados a uno que no había entrado con el «vestido nupcial», ya que el sentido alegórico de los invitados que se han presentado con el «vestido nupcial» «son los buenos», así como ese que no tiene el «vestido nupcial» pertenece a los «malos». Y también choca fuertemente que, habiendo allí varios o muchos «malos», el rey sólo se fije y mande

[3] BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.291; LIESE, *Cena Magna:* Verb. Dom. (1933) 161-166.

expulsar a «uno»: el único de los varios o muchos «malos» que no tenían el «vestido nupcial».

Todo esto orienta a pensar que se trata de un cuadro, o parte de un cuadro, que tuvo su contexto propio, y que aparece aquí recortado o unido a estos dos cuadros o alegorías a causa, acaso, de haber tenido una introducción análoga a la narración actual, o, en todo caso, reducido a estos elementos a causa de la enseñanza conjunta que con ellos quería darse.

Así resultaría que se encuentran aquí tres alegorías o tres partes de alegorías fundidas o yuxtapuestas en este pasaje de Mt, junto con una sentencia final, independientemente, pero de algún modo relacionada con el conjunto. Esquemáticamente serían éstas:

1) Alegoría de los invitados descorteses e invitación de nuevos comensales (v.1-5.8-10).

2) Alegoría del castigo infligido por el rey a los que mataron a sus siervos (v.6-7).

3) Alegoría del «vestido nupcial» (v.11-13).

4) Sentencia doctrinal final (v.14).

Contenido doctrinal de estas alegorías

Primera alegoría: *Invitados descorteses e invitación de nuevos comensales* (v.1-5.8-10).—1) El «rey» es Dios. 2) Su «hijo» es Jesucristo, el Hijo de Dios. 3) El «banquete de boda» que Dios prepara es el reino mesiánico. Las dos imágenes predilectas con que los profetas describen los días mesiánicos son precisamente la de un «banquete» (cf. Is 25,6; 65,13; Cant 5,1) y la de «bodas» (cf. Os 2,21. 22; Is 61,10; 62,5, etc.).

Dios, el Padre, prepara el «desposorio» de su Hijo con Israel bajo la imagen, tan clásica y usual en los profetas, de un banquete de bodas. La promesa del Mesías, que vendría a Israel, se cumple. Hay que celebrarlo y aceptarlo. El Mesías desea desposarse con Israel. Pero éste lo rechaza.

4) Los «siervos» que salen primeramente en dos tiempos, de parte de Dios, a invitar a Israel a que venga a estas bodas mesiánicas, hay que situarlo en los días de Cristo. No son, pues, los profetas. Es *primeramente* Juan el Bautista y son *después* los apóstoles—podría ser la misión galilaica—quienes invitan, predican, llaman a Israel a que venga, a que ingrese en este festín mesiánico del desposorio del Hijo de Dios con ellos. El rey manda a decir a sus siervos que insistan, que apremien a venir a sus «invitados». Que les digan: «Mi comida está preparada; los bueyes y animales, cebados, y todo está preparado; venid al banquete». Nótese la semejanza literaria con el pasaje de Isaías antes citado (Is 25,6).

5) Pero los «invitados» despreciaron la invitación apremiante a venir al banquete mesiánico de Israel. Los autores se dividen al precisar este punto. Generalmente admiten los autores que estas dos primeras invitaciones de Mt se refieren a Israel. Y que, ante su rechazo, la invitación tercera que se hará (v.9-10) se referirá a los gentiles. Es punto discutible.

6) En vista de esta repulsa y estando ya el «banquete» preparado —presente y establecido el reino mesiánico—, no ha de quedar sin lugar su objetivo. Otros entrarán en él. Estos primeros invitados «no eran dignos». El rey manda a sus siervos—apóstoles, Pablo, etcétera—que salgan «a la bifurcación de los caminos, y a cuantos encontréis, llamadlos a las bodas». Y los siervos salieron, y a todos cuantos encontraron, «malos y buenos», los reunieron, y la sala de bodas quedó llena». ¿Quiénes son estos «malos y buenos» y a quiénes se contraponen?

Como antes se dijo, los autores, generalmente, admiten que esta tercera llamada se refiere a la vocación de los gentiles.

Lo que puede verse por un simple análisis exegético es que la invitación a estos nuevos comensales se hace *en la misma tierra:* sólo consiste en que los siervos salen de la ciudad del rey a buscar a estas gentes «en las bifurcaciones de los caminos». ¿Se quiere expresar con esto que quedan las vías abiertas a todo el que venga por ellas, judío o gentil? Tal vez. Pero no es evidente esta suposición.

Tendría a su favor la historia de la predicación evangélica, cómo debió de comenzar por «Jerusalén, Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra» (Act 1,8), y cómo los apóstoles comienzan a predicar a los judíos, mas, al ser rechazados por éstos, se vuelven a los gentiles (Act 18,6). Pero no es éste un argumento decisivo.

En cambio, cabría interpretarlo todo lógicamente en otra hipótesis, que, además, da razón de un importante detalle literario.

La alegoría se refiere sólo a los judíos. Se referiría, con los primeros mensajes, a los dirigentes religiosos de Israel, a los que deberían saber que El era el Mesías, a los que podían «juzgar» que los días del Mesías estaban presentes (Mt 16,1-3). Los fariseos rechazan al Mesías, y entonces la invitación se hace más apremiante—la sistematización gradual de invitaciones se explicaría por artificio literario—a que ingresen en el reino las clases no dirigentes ni cultivadas, las clases cultivadas y el pueblo, despreciado por los rabinos por no conocer la Ley como ellos (Jn 7,49). Así se explicaría bien el que se hace ingresar en el reino a todos los que se encuentran, «buenos o malos». Los «malos» serían las gentes más despreciables de la sociedad judía: los pecadores, los publicanos, las meretrices. Precisamente Jesucristo, contraponiendo esto en la parábola de los dos hijos enviados a la «viña» (Mt 21,28-32), a los «príncipes de los sacerdotes y a los ancianos» (Mt 21,23), y entre ellos a los fariseos, les dice: «en verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios» (Mt 21,31).

Es tema discutible, en el que caben las dos interpretaciones propuestas, pero la solución que se adopte ha de conjugarse con la fecha de composición del evangelio, al menos, griega de Mt.

Segunda alegoría: *Alegoría del castigo infligido por el rey a los que mataron a sus siervos* (v.6-7).—Admitido que se trata de una alegoría, originariamente distinta e independiente de la anterior

y situada aquí, sintéticamente, por una cierta analogía temática, su interpretación doctrinal es semejante a la conclusión de la alegoría de los «viñadores homicidas» (Mt 21,33-41 y *par.*).

1) El «rey» es Dios.

2) Sus «siervos» enviados serán, acaso, en la alegoría original, los profetas; pero en esta perspectiva literaria son el Bautista, los apóstoles, los discípulos misioneros de Cristo, de los cuales varios ya fueron ultrajados y muertos.

3) Los «asesinos» son los elementos del pueblo judío que causaron este ultraje y muerte a estos siervos de Dios.

4) El rey que envía «sus ejércitos» para que «maten» a aquellos homicidas e «incendien la ciudad», no es necesario interpretarlo de la destrucción del Jerusalén por las tropas de Tito el año 70, ya que los elementos que se citan no pasan, de suyo, del clisé con que se describen en el A.T. este tipo de catástrofes.

TERCERA ALEGORÍA: *Alegoría del «vestido nupcial»* (v.11-13).— Los elementos alegóricos de este nuevo cuadro son los siguientes:

1) El «rey», que en otro cuadro, y acaso en el suyo propio, pudiera ser Jesucristo juez, en esta perspectiva literaria es Dios.

2) El «banquete» es el reino mesiánico, y probablemente presentado bajo el aspecto de alegría y gozo.

3) El «vestido nupcial» son las disposiciones morales requeridas para participar en el reino. La unión a él por la fe se supone en todos los convidados—incluso en el que no está con el «vestido nupcial»—, pero hacen falta otras disposiciones de lealtad y entrega.

Los antiguos protestantes decían que este «vestido nupcial» que tenían los convidados de la alegoría, excepto el que va a ser expulsado, era la fe de tipo luterano. Es un contrasentido, pues en la alegoría se dice precisamente todo lo contrario. Como se trata del reino mesiánico, todos los que están en él están unidos a él. Y esta unión, como mínimo, es la unión al reino por *la fe*. Pero no basta esto. Para entrar definitivamente en él hace falta estar unido a él por otras disposiciones morales superiores a la fe (Mt 5,20; 7,23).

4) El mandar el rey que a este invitado que no tiene el vestido nupcial se le ate de pies y manos y se le arroje a las tinieblas exteriores; «allí habrá llanto y crujir de dientes», es la fórmula usual para describir el castigo del infierno (Mt 13,42.50). Procede de los profetas.

5) Esta entrada del rey en este festín mesiánico aparece como un acto judicial. Se trata del juicio final.

6) En esta perspectiva, los servidores que aparecen en esta alegoría, y a los que se encomienda el castigo del que no tiene el vestido nupcial, podría ser muy bien una personificación de los ángeles (Mt 13,41.49).

7) El que sólo haya entre los invitados de este banquete mesiánico una sola persona indigna de asistir a él no quiere decir que el número de los «elegidos» sea infinitamente mayor, ni aun siquiera mayor que el de los «réprobos». El tema de la alegoría no es enseñar el número de los elegidos, sino las *disposiciones* requeridas

para asistir a él. Precisamente el contraste entre todos menos uno, hipérbole comparativa tan del gusto oriental, orienta a centrar la consideración en este sentido.

SENTENCIA DOCTRINAL FINAL (v.14)

Esta sentencia puesta aquí como final, sea por el mismo Jesucristo, sea eco de la catequesis, sea por el evangelista, no tiene relación directa con las alegorías expuestas. Y se ve fácilmente. Dice la sentencia: «(Porque) muchos son los llamados y pocos los escogidos». «Muchos», de suyo, puede ser equivalente a «todos» (Mt 20,28; Mc 10,45; Rom 5,15.18.19). Se trata de un semitismo, que responde al hebreo *rabbîn* [4]. Y éste es el sentido de *universalidad* mesiánica que aquí conviene.

Esta sentencia, tomada como suena, no tiene relación directa con las alegorías tras las que viene; más aún, está en abierta contradicción con ellas.

En la primera alegoría—los invitados descorteses y la invitación de nuevos comensales—, sea que se interprete de las clases religiosas dirigentes, a los que se rechaza, y se invita al pueblo; sea que se interprete del rechazo de los judíos y de la vocación de los gentiles al reino mesiánico, en cualquier hipótesis, los rechazados son menos que los posteriormente invitados, puesto que con ellos llegó a «llenarse de comensales el banquete». Pero esta sentencia dice lo contrario si se aplica a una consecuencia o deducción de la alegoría. Sería: «muchos son los llamados»—clases dirigentes, o todos los judíos, que son los *menos* con relación a la clasificación que viene— «y pocos los escogidos»—sea el pueblo judío, sean los gentiles, que son los *más*.

La segunda alegoría—el castigo infligido por el rey a los que mataron a unos siervos suyos—no tiene aplicación ni relación con esta sentencia.

La tercera alegoría—el «vestido nupcial»—tampoco tiene relación directa con esta sentencia. Aplicada a esta alegoría como una deducción o formulación práctica de su contenido, lleva igualmente a un contrasentido. Porque si «muchos son los llamados»—los comensales que están en el banquete—, «son *pocos* los escogidos», lo cual aquí es un contrasentido, puesto que sólo «uno» es expulsado del banquete.

Ni parece que explique este contrasentido la interpretación de Boissard. Basándose en que la frase fue dicha en aramaico y esta lengua no tiene comparativos, la frase sonaría así: «*Más* son los llamados y *menos* los escogidos. Para concluirse que, en función de la imagen precedente, fueron llamados *todos* [*más*], pero que también fueron *escogidos todos menos uno*: el que fue indigno de llevar el traje nupcial [5].

A esto se puede decir: *a)* que entre *todos* [*más*] son los llamados

[4] GONZALO MAESO, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 nota 3.
[5] BOISSARD, en Rev. Thom. (1952) 569-585.

y *menos* los escogidos, valorado en absoluto, no está muy lejos de «*muchos* son los llamados y *pocos* los escogidos». *b)* Pero en el caso concreto que *más* [todos] son los llamados, y *menos* [todos menos *uno*] los escogidos, si esto podría legitimar la vinculación de este *lógion* con el relato último, no deja de chocar que la contraposición literaria se haga entre *todos* y *uno* como equivalentes de *más* y *menos*.

El sentido de esta sentencia aquí debe ser el siguiente: sin tener relación de dependencia directa con estas alegorías, sí tiene una cierta relación con las mismas en el sentido de ser un toque de alerta sobre los que *de hecho* entran en el reino en su fase temporal. Las alegorías pintan invitaciones e ingreso en el reino, pero desde el punto de vista de la contraposición entre los judíos, sobre todo los dirigentes, y los gentiles. Pero en esa «masa» debe de haber atención para su ingreso *individual* de hecho. Sería un toque de alerta a semejanza de lo que dijo en otra ocasión: «Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella» (Mt 7,13.14) [6].

b) *La cuestión sobre el pago de los tributos del César. 22,15-22* (Mc 12,13-17; Lc 20,20-26)

Los tres evangelistas sinópticos ponen este pasaje en este lugar, unido al de la resurrección de los muertos y al del origen o naturaleza del Mesías. Esta coincidencia tan fija le da posiblemente una base de situación cronológica.

[15] Entonces se retiraron los fariseos y celebraron consejo sobre cómo le cogerían en alguna cosa. [16] Enviáronle discípulos suyos con herodianos para decirle: Maestro, sabemos que eres sincero, y que con verdad enseñas el camino de Dios sin darte cuidado de nadie, y que no tienes acepción de personas. [17] Dinos, pues, tu parecer: ¿Es lícito pagar tributo al César o no? [18] Jesús, conociendo su malicia, dijo: ¿Por qué me tentáis, hipócritas? [19] Mostradme la moneda del tributo. Ellos le presentaron un denario. [20] El les preguntó: ¿De quién es esa imagen y esa inscripción? [21] Le contestaron: Del César. Díjoles entonces: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. [22] Y al oírle se quedaron maravillados y, dejándole, se fueron.

Las maquinaciones para perder a Cristo continuaban. Los fariseos deliberaron cómo cogerle en alguna palabra y entregarlo al poder y jurisdicción del gobernador (Lc) romano, que era Pilato.

Pero la alevosía está aún más preparada de lo que parece. No son los mismos fariseos los que van a hacerle la propuesta, sino que envían «a sus discípulos» (Mt), los estudiantes ya aprovechados de la Ley, la *Thorah*, pero que aún no habían recibido el título oficial de *rabí*. Se les llamaba *talmidé hakhamín*. Así, estos jóvenes, que podían aparentar más candidez, eran «los espías» que le enviaron.

[6] VOSTÉ, *Parabolae selectae*... (1933) p.392-412; BUZY, *Les paraboles*... (1932) p.290-346; LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.419-426.

Con ellos le enviaron también una representación de herodianos. Estos eran los partidarios de la dinastía de Herodes, por oposición a los partidarios de Antígono [7], lo mismo que gentes palaciegas de esta dinastía [8], y que estaban en buenas relaciones con la autoridad romana.

Su unión con los fariseos para perder a Jesús se explica por el ambiente popular mesiánico que Cristo tenía en relación con el Bautista, a quien Antipas decapitó, y su posible deseo de poner en manos de la autoridad romana alguna respuesta de Cristo que pudiera comprometerle.

Herodianos y discípulos de los fariseos se acercan a Cristo, y, en una afectada actitud de reconocimiento a su rectitud y de un buen deseo de saber ellos a qué atenerse, le van a proponer una cuestión comprometida. Recurren a El «fingiéndose justos» (Lc). Y así, fingiendo un gran celo por la Ley judía, le preguntan si es lícito pagar el censo al César o no.

La pregunta podía encerrar un problema moral para algún judío de conciencia recta. El Señor de Israel era Dios. Pagar un tributo a otro que no fuera el representante de Dios, ¿no era renunciar a la teocracia sobre Israel? Hasta hubo un levantamiento por este motivo. A la muerte de Arquelao, bajo el procurador Coponius (6 d. C.), Judas el Galileo (Act 5,37) armó una revuelta echando en cara a los judíos «que pagasen el tributo a los romanos y que sufriesen otros señores mortales distintos de Dios» [9]. La pregunta está muy bien ambientada en aquella época de «zelotes». Se entendía por el impuesto del «censo» todos los impuestos que habían de pagarse, en contraposición a los impuestos aduaneros. Podría referirse a la «capitación», que era el tributo personal que debían pagar al César todas las personas, incluídos los siervos; los hombres desde los catorce años, y las mujeres desde los doce, hasta la edad de sesenta y cinco años para todos [10]. Pero sería muy probable que, por la palabra «impuesto», se refiriese aquí a todos los impuestos que los judíos tenían que pagar, directa o indirectamente, a Roma, en contraposición al medio siclo que, por motivo religioso, se pagaba al templo.

La pregunta que se hacía a Cristo era de gravedad extrema. Pues importaba un dilema del que creían no podría salir, quedando así comprometido.

Si decía que no había que pagar el impuesto al César, se le acusaba como sedicioso contra el poder de Roma.

Si decía que había que pagarlo, autorizaba a los publicanos, las gentes más odiadas y recaudadores de estas contribuciones; iba contra el sentido teocrático y nacional, pues sometía la teocracia al César y a Roma; e iba contra sí mismo, pues el proclamarse Mesías y aprobar la injerencia extranjera en su reino era destruir su misma obra. Era una contradicción.

[7] JOSEFO, *De bello iud.* I 16,6.
[8] HOLZMEISTER, *Hist. aetatis N.T.* (1938) p.264-265.
[9] JOSEFO, *De bello iud.* II 8,1; *Antiq.* XVIII 1,6.
[10] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeilater J.-Ch.* (1901) I p.513.

Pero la respuesta de Cristo fue inesperada, y los dejó desconcertados, y fue al mismo tiempo una lección sobre moral a los poderes constituidos.

Lo que primero hace es acusarles de su aviesa intención. «¿Por qué me tentáis, hipócritas?» (Mc). Y luego les dice: «Mostradme la moneda del censo» (Mt). Mt, probablemente, refleja mejor las palabras de Cristo. Pues en la hipótesis en que se pone afecta desconocimiento. Mc y Lc parecen suponer una interpretación posterior: «Traedme un denario para verlo» [10*]. Lagrange calificó bien toda esta estrategia pedagógica como una «parábola en acción».

Se le trae una moneda; era «un denario». Y, ante él les pregunta de quién es la imagen y la inscripción. Le responden que del César.

El denario presentado podía tener la imagen de Augusto o de Tiberio, ya que las monedas del antecesor podían mezclarse en curso legal con las del César reinante. Si era la de Tiberio la inscripción era la siguiente: «TI[berius] CAESAR DIVI AUG[usti] F[ilius] AUG[ustus] PONT[ifex] MAX[imus].

Con la imagen de Augusto o de Tiberio, lo que interesaba era que pertenecía al César y en su inscripción llevaba ofensivamente el título de «divus». La respuesta de Cristo fue de una sencillez y doctrina notables: «Pues dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios».

Los judíos usaban las monedas romanas en su nación, por lo que reconocían de hecho el dominio sobre ellos del César. La moneda extranjera se tenía por señal de sujeción a un poder extranjero. Precisamente, para indicar su independencia, los Macabeos crearon un tipo propio de moneda, y luego, en el levantamineto final, hizo lo mismo el seudo mesías Bar Khokhebas. Por eso, si ellos reconocían este dominio *de hecho*, también *de hecho*, por ser súbditos de un poder y gobierno, estaban obligados a las relaciones que este gobierno les imponía. No sería eso para la nación teocrática lo ideal, pero sí era una situación *de hecho*, un gobierno *de hecho*, y *de hecho* había que cumplir con él las obligaciones exigidas por el bien común [11]. La Iglesia primitiva insistirá sobre estas obligaciones (Rom 13,7; 1 Pe 2,13-14) al poder constituido.

Y no sólo de hecho. Los dirigentes de la nación preferían esta situación y veían en ello un buen preservativo contra la tiranía de los Herodes [11*]. Ellos mismos rechazarán la realeza mesiánica de Cristo, diciéndole a Pilato: «No tenemos más rey que al César» (Jn 19,15). Era el claro reconocimiento de la soberanía que César tenía en ellos, y de que ellos se consideraban *de hecho* sus súbditos.

Pero si, por tanto, había que dar «al César lo que es del César», había otra obligación también en los súbditos. Hay también que «dar a Dios lo que es de Dios». En realidad, este precepto abarca el otro, de sumisión al poder constituido, y en éste cobra su fuerza aquél. Que den, pues, a Dios lo que es de Dios, no sólo en el orden

[10*] LAGRANGE, *É vang. s. St. Marc* (1929) p.315; cf. *Mélanges Goguel* (1950) p.120-131.
[11] KENNARD, *Render to God! A study of the Tribute Passage* (1950).
[11*] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.17ss.

moral personal, sino en el colectivo de la nación, en cuanto las exigencias teocráticas sean compatibles, en aspectos no esenciales, con las determinaciones del poder que los tiene sometidos. Las obligaciones para con el César son temporales; las obligaciones para con Dios son trascendentales.

La pregunta capciosa presentada a propósito de la incompatibilidad de pagar el tributo al César y reconocer el supremo dominio de Dios sobre Israel, quedó desvanecida. Fue una de estas enseñanzas definitivas de Jesucristo con una gran repercusión social-estatal [12].

La reacción de esta embajada insidiosa fue quedar desconcertada. «Se maravillaron». Quedaron «callados» (Lc), «y no pudieron acusarle por sus palabras ante el pueblo» (Lc) ni, como antes dijo el mismo evangelista, tampoco ante «el gobernador» Poncio Pilato.

c) *La resurrección de los muertos.* 22,23-33 (Mc 12,18-27; Lc 20,27-40)

Entre estas insidias que se hacen contra Cristo en Jerusalén está esta otra cuestión, narrada en este lugar preciso por los tres evangelistas sinópticos.

> **[23] Aquel día se acercaron a El los saduceos, que niegan la resurrección, y le interrogaron: [24] Maestro, Moisés dice: «Si uno muere sin tener hijos, el hermano tomará a su mujer para dar descendencia a su hermano». [25] Pues había entre nosotros siete hermanos, y, casado el primero, murió sin descendencia y dejó la mujer a su hermano; [26] igualmente el segundo y el tercero, hasta los siete. [27] Después de todos murió la mujer. [28] En la resurrección, ¿de cuál de los siete será la mujer?, porque los siete la tuvieron. [29] Y, respondiendo Jesús, les dijo: Estáis en un error, y ni conocéis las Escrituras ni el poder de Dios. [30] Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo. [31] Y cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que Dios ha dicho: [32] Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. [33] Y la muchedumbre, oyéndole, se maravillaba de su doctrina.**

El ataque viene ahora de los saduceos. Toda la doctrina de Cristo era una condena de la posición religiosa de los saduceos. Eran «materialistas»; negaban la existencia de los ángeles y de los «espíritus», negaban la espiritualidad e inmortalidad de las almas (Act 23,8) y negaban también lo que en el judaísmo era creencia íntimamente unida a ésta: la resurrección de los cuerpos (Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27; Act 23,8) [13].

Los saduceos atacan a Cristo en su enseñanza, queriendo presentar su doctrina sobre la inmortalidad y la resurrección como un absurdo. Era un ataque planeado que quería combatir a Cristo por el ridículo. Le alegan para ello la ley mosaica del «levirato». Según

[12] CULLMANN, *Dieu et César* (1956).
[13] FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* ver. it. (1932) II p.135-136.

esta legislación, cuando un varón casado muere sin descendencia, su hermano se casará con su cuñada y el primogénito figurará como «hijo» del hermano muerto (Dt 25,5-10). Los saduceos, para hacer prevalecer sus concepciones, complicaban la vida del más allá, queriendo hacer ver que, de ser así, se seguirían complicaciones insolubles. Y así, basándose en la ley del «leviriato», le plantean a Jesucristo el problema que se seguirá en el siguiente caso. Una mujer se casó. Su marido murió sin descendencia. Pero como el muerto tenía otros seis hermanos, la mujer, conforme a la ley del «levirato», se fue casando con los seis sucesivamente, conforme iban muriendo. Si hay resurrección, decían ellos, la mujer, ¿de cuál de los siete será mujer? Pues estuvo legítimamente casada con los siete. Casos como éstos debían de ser armas frecuentemente esgrimidas por los saduceos. El Talmud cuenta otro caso semejante. Un judío pierde a doce hermanos casados y sin hijos. Pero, conforme a la ley del «levirato», las doce esposas viudas lo reclaman, y él aceptó tomar a cada una por mujer un mes al año, y al cabo de tres años era padre de treinta y seis niños [14]. Naturalmente, es un cuento inventado por los saduceos para ridiculizar la resurrección de los muertos, pero que ambienta bien la objeción semejante que le propusieron a Jesucristo.

La respuesta de Jesucristo corta de raíz toda la base de su argumentación.

Les dice que yerran porque no «comprenden las Escrituras ni el poder de Dios». En efecto, ¿quién podría poner en duda el poder de Dios de resucitar a un muerto? Varios había resucitado Jesucristo en su vida, y bien patente y bien reciente estaba la resurrección de Lázaro. Cosa de días. ¿No sería precisamente eco de este milagro la objeción que le ponen los saduceos? Pero tampoco comprendían la revelación de las Escrituras, porque hablaba de esto, como les probará luego, aparte de resurrecciones de muertos que en ellas se narran.

En primer lugar les hace ver que, en la hora de la resurrección gloriosa, los cuerpos no tienen la finalidad transitoria que tienen aquí. Era error no sólo de los saduceos, sino de un sector, al menos, de los mismos fariseos el atribuir a los cuerpos resucitados las funciones sexuales que tenían en la tierra. Precisamente la procreación prodigiosa, ridícula y monstruosa de las mujeres sería una de las características después de la resurrección, como superación de la prole numerosa que se prometía como bendición al cumplimiento de la Ley [15]. Pero en la resurrección no será así. Esta finalidad y sus funciones correspondientes no tienen razón de ser. En la resurrección, al no morirse, ya no hay que conservar la especie. Por eso, en la resurrección «no hay mujer ni marido», sino que, en este orden de cosas, son «*como* los ángeles de Dios en el cielo» [16], destacándose también con ello su inmortalidad, que hace ya inútil la procreación.

Pero en cuanto al hecho de que habrá resurrección de los muertos (Lc) «ya lo indicó Moisés en el pasaje de la zarza» (Ex 3,2-6). Dios se aparece en una zarza que arde sin consumirse. Y desde ella dice a Moisés que El es el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob». En la Escritura había otros pasajes, claros, en los que se habla de la resurrección corporal (Dan 12,2; Sal 16,10-11; 49,16; 2 Mac 13,43). Si Jesucristo utiliza este texto, con una argumentación especial, es, sin duda, porque con ello se quiere destacar también una intención y un acento especiales.

[14] STRACK-B., *Kommentar*... III p.650.
[15] STRACK-B., *Kommentar*... II p.888 y IV p.891.
[16] *Libro de Henoc* V 6,8.

En efecto, en este texto del Exodo, en su sentido literal histórico, no se trata de probar que los patriarcas viven, sino que Dios, que se aparece a Moisés, frente al politeísmo y al etnoteísmo reinantes en la antigüedad, le garantiza y se identifica con el mismo Dios que se apareció a los patriarcas. Pero Jesucristo, con su argumentación, va más lejos. Pues dice al citar estas palabras—«Yo soy el Dios de Abraham, Isaac y Jacob»—que si Dios es el Dios de *ellos*, Dios no es el Dios de «muertos», sino de «vivos». Con lo que quiere *probar* la resurrección. Mas ¿cómo concluye este argumento? Pues, a lo más, parecería probar que las almas de los patriarcas vivían, eran inmortales. Pero aquí la prueba va a la resurrección de los *cuerpos*.

Se ha propuesto por algún autor que Dios aquí descubría un sentido «profundo» de las palabras de las Escrituras, que ni el mismo Moisés había comprendido. Ni contra este desconocimiento de Moisés iría lo que se lee en este pasaje en Lc: «Que los muertos resucitan, lo *indicó* Moisés en el pasaje de la zarza...» (v.37). Pues esta expresión «indicó» *(eménysen)* tiene un sentido amplísimo; v.gr., lo que de alguna manera vale para exponer o hacer una serie de deducciones en función de otros datos bíblico-teológicos. En absoluto esto pudiera ser verdad. Pues la Escritura tiene un sentido más hondo que el inmediatamente literal. Era esta creencia, aunque en otro sentido, de la misma concepción rabínica.

Lo que se ve en esta argumentación de Cristo son dos cosas:

a) Su semejanza con los procedimientos rabínicos. Estos, pensando que la Escritura estaba llena de misterios y sentidos ocultos, cuando un texto de alguna manera se podía utilizar en una argumentación, venía a ser considerado como argumento válido. Y se sabe, además, que con esta misma dialéctica y procedimientos argumentaban a favor de la resurrección [17]. Concretamente, rabí Sinay deducía de Ex 6,4 la resurrección de los muertos. Pues como allí Dios promete a los patriarcas darles la tierra de Canaán, y como se promete a «ellos», de aquí deducía la resurrección de los patriarcas [18]. El procedimiento es totalmente análogo al utilizado por Cristo. A esto podría en absoluto aludir Lc cuando, al narrar esta escena, dice: «Que los muertos resucitan, lo *indicó* Moisés en el pasaje de la zarza...» (Lc 20,37). Sería una «indicación» por procedimientos al modo rabínico.

b) El *hecho* de enseñar la resurrección de los cuerpos.

[17] STRACK-B., *Kommentar*... I p.893ss.
[18] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.1901 p.514; DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la resurrection des morts:* Rev. Bib. (1959) 213-224.

San Jerónimo piensa, y también algunos Padres de la Iglesia, que esta razón es que «los saduceos no admitían más que los cinco libros de Moisés y rechazaban los oráculos de los profetas» [19]. Sin embargo, esto no es seguro. Parece ser que además del Pentateuco admitían, aunque no con un carácter estricto de canonicidad, los Profetas [20]. Pero, en todo caso, además del procedimiento está la enseñanza que se deduce.

Y es aquí donde cabe preguntar si Jesucristo se limitó solamente al procedimiento rabínico, para enseñar la resurrección de los cuerpos, o si pretende dar, además de ella, alguna razón más honda que la postule y pruebe. Y esto es lo que supone, no el procedimiento, sino la enseñanza que El da en la conclusión que establece. Pues dice, después de exponer esto, según los tres evangelistas:

«Dios no es Dios de muertos, sino de vivos» (Mt).

«No es Dios de muertos, sino de vivos. Muy errados andáis» (Mc).

«Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, porque para él todos viven» (Lc).

Cristo, con ese procedimiento de tipo rabínico, hace ver que los patriarcas «viven». Y saca por conclusión que, por ello, han de resucitar. ¿Cuál es el entronque bíblico de esta necesidad de la resurrección, asentado el hecho de supervivencia en el *sheol?*

Dios amó predilectamente a los patriarcas. Les había prometido toda clase de bienes. Pero la vida en el *sheol*, aparte de la concepción judía sobre él, era imperfecta. Y la bendición de Dios sobre ellos era plena y firme. Precisamente San Pablo hace ver que los «dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom. 11,29). Y en el plan de Dios van anejos a su amor la bendición plena, que incluye la resurrección. Y así, de la inmortalidad de los patriarcas, amigos de Dios, concluye la resurrección de sus cuerpos. Esto mismo queda revalorizado con unas palabras que se leen en el evangelio de San Juan. Al hablarse del «pan de vida», asimilado por la fe, Cristo dice que esa fe en El, Mesías, hace «tener la vida eterna», y ésta exige el «ser resucitado en el último día» (Jn 6,40). Esta argumentación es la que late en el fondo de la enseñanza de Cristo. Los patriarcas profesaron su fe en el Mesías venidero. Esto les dio «la vida eterna», que es el alma regenerada por la gracia. Y ésta postula la resurrección de sus cuerpos. A esto se suma el concepto semita de vida humana, que no se la concibe sin el cuerpo. Y en el *sheol* estaban como «adormecidos». Pero el *sheol* era un estadio de paréntesis y de excepción. Y siendo los «dones» de Dios irrevocables y siendo el *sheol* para los justos un estadio transitorio e imperfecto, se sigue que Dios los resucita, porque tiene sobre ellos su amor.

Pudiera extrañar lo que se lee en Lc, como si la resurrección fuese privilegio exclusivo de los justos. Pues se lee garantizando la resurrección: «Pero los que son *dignos* de tener parte en el otro [mundo venidero] y *en la resurrección de los muertos*, no toman mujer

[19] *Comm. in Matth.* XXII 31,32.
[20] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-Ch.* II p.480-481.

ni marido...» Y poco después: «Porque son *dignos* de la *resurrección*» (v.35.36).

El problema podría cobrar mayor dificultad si se tiene en cuenta la diversidad rabínica que hubo sobre si la resurrección era sólo un privilegio para los justos o también para los pecadores [21]. Pero la respuesta de Cristo va en la perspectiva concreta de la resurrección de aquellos a quienes afecta el amor de Dios, como eran los patriarcas. De los otros prescinde. Como también prescinde San Pablo en la primera epístola a los Tesalonicenses, al hablar sólo de la resurrección de los justos (1 Tes 4,13-18).

La reacción de los oyentes fue «admirarse» ante su doctrina (Mt).

Y Lc da un detalle sumamente lógico: «Algunos *escribas* dijeron: Maestro, has hablado bien». Estos escribas, sin duda de secta farisea, que defendían la resurrección contra los saduceos, al ver apoyar sus creencias, por sinceridad o política, aplauden la posición de Jesucristo (Act 23,6-10).

Pero también se consigna que desde entonces «no se atrevían a preguntarle nada más» (Lc), acaso los saduceos.

d) *El primer mandamiento de la Ley. 22,34-40* (Mc 12,28-34; Lc 10,25-27)

Este pasaje lo traen en forma análoga Mt y Mc. Lc también lo trae en forma más esquemática y como introducción justificatoria, que dará lugar a la exposición de la parábola del buen samaritano. Se quiere saber de Jesucristo su pensamiento sobre el mayor mandamiento de la Ley. Era algo que estaba en las discusiones del medio ambiente rabínico; frecuentemente discutían entre ellos sobre la importancia de los diversos mandamientos. Por eso desean saber lo que pensaba sobre esta cuestión un «Maestro» del renombre de Cristo.

34 Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno a El, 35 y le preguntó uno de ellos, doctor, tentándole: 36 Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? 37 El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. 38 Este es el más grande y el primer mandamiento. 39 El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. 40 De estos dos preceptos penden toda la Ley y los profetas.

Las discusiones rabínicas sobre la diversa importancia de los mandamientos eran frecuentes. Se distinguían ordinariamente 613 mandatos: 248 eran positivos y 365 negativos. De ellos, en las listas que se elaboraban, a unos se los califica de graves, y otros, de leves. Aunque en la época de Cristo este número no hubiese estado cerrado y fijo, existían ya listas y clasificaciones y discusiones en torno a esto. Y frecuentemente se buscaba cuál fuese el primero de estos

[21] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.475-482.

mandamientos [22]. Así se lee en una parábola, sobre el Deuteronomio 22,7: «El Santo (Dios) no ha revelado qué recompensa guarda, sino sólo a dos preceptos, el más importante entre los importantes: Honra a tus padres (Ex 20,22), y el más pequeño entre los pequeños: Deja libre a la madre cuando cojas a los pajaritos (Dt 22,7). Para estos dos mandamientos ha fijado la recompensa: una larga vida» [23].

En este ambiente surge la pregunta que se le va a hacer a Cristo. Quería saberse su pensamiento en un punto doctrinal tan importante y tan discutido en las escuelas rabínicas.

Mc presenta un escriba que, habiendo oído la discusión de Cristo con los saduceos y viendo que les había contestado bien (Lc 20-39), se acercó para proponerle esta cuestión.

Mt matiza un poco más la escena. Los fariseos «habían oído» cómo Cristo había hecho callar a los saduceos, «sus irreconciliables enemigos doctrinales». Se acercan a Jesús, y «se reunieron en torno suyo», y entonces un «legista», que es el escriba de Mc, se dirige a Jesús para hacerle una pregunta. Siendo la única vez que en Mt se utiliza esta expresión «legista» *(nomikós)*, se pensó si no se quería indicar con ella una categoría especial de escribas dedicados al estudio de la exégesis de la Ley y que en una época posterior se llamarán «juristas» o «halakistas». Pero se ha hecho ver que, en la época de Cristo, esta distinción aún no existía. El texto de Mt pone para «tentarle». Pero no siempre la palabra ha de ser interpretada en mal sentido, ya que el verbo puede tener el sentido, v.gr., de probar para saber. Y este sentido parece ser que es el que aquí le conviene, ya que, en el lugar paralelo de Mc, Cristo le dirá al final: «No estás lejos del reino de Dios» (Mc v.34). Pensar que este «legista» comienza con intenciones aviesas y termina en un cambio radical, parece una solución forzada. Precisamente Mc dirá, al introducirlo en escena, que, habiéndo oído la discusión de Cristo con los saduceos y «viendo que les había contestado bien» (v.28), es cuando le hace la pregunta. Todo esto orienta el valor de la «tentación» de Mt en el sentido dicho.

En Lc la escena surge de repente en otro contexto. El que se «levanta», semitismo conocido *(qûm)*, para «tentar» a Jesús es también un «legista».

Es verdad que en Lc la pregunta del «legista» viene formulada al preguntar: «¿Qué haré para alcanzar la vida eterna?» (v.25). Pero la analogía de contenido es innegable. Puede ser la misma escena, que en Mt-Mc se presenta desde el punto de vista de la graduación y dignidad de los mandamientos. Pero que pudo ser no sólo para tener una clasificación teórica de los mismos, sino en orden a su valoración práctica, en orden a alcanzar la vida eterna.

Que el primer mandamiento se refiere a Dios es claro. Jesucristo citará la oración *Shemá*, que todo israelita varón, no esclavo, debía recitar dos veces al día, y que debía estar ya en uso en tiempo

[22] STRACK-B., *Kommentar...* I 900-905.
[23] ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism* I p.26.

de Cristo [24]. Toma su nombre del comienzo de la misma: «Oye, Israel». El texto del Deuteronomio dice: «Oye, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el solo Yahvé. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza» (Dt 6,4.5). Todas estas expresiones: «corazón», «alma» y «fuerza» (Mc), más que expresar cosas distintas, son formas semíticas o pleonásticas de decir globalmente lo mismo. Esto es lo que constituía originaria y fundamentalmente la oración diaria del *Shemá*. Para los judíos, este mandato del amor de Dios sobre todo era fundamental. Pero también se vinieron a mixtificar o yuxtaponer a él otros, en los que, dándole una importancia excesiva a otras cosas muy secundarias de la misma legislación, tales como la recomendación de pensar siempre en estas palabras, lo que dio lugar a las «filacterias» (Dt 6,8; Núm 15,38), o los premios temporales que se pusieron anejos al primer mandamiento para mejor cumplirlo (Dt 11,13ss), vinieron a derivar en utilitarismo el mismo precepto del amor de Dios. Y era frecuente en muchos rabinos poner por encima de todos los preceptos el mandamiento de sacrificar diariamente dos corderos de un año a Yahvé. Hasta el mismo precepto del amor a Dios venía a quedar así desvirtuado por el precepto de sus mismos ritos.

Por eso, Jesucristo insistirá en situar el precepto del amor a Dios sobre todas las cosas, en su lugar primero, absoluto y excepcional. Por eso, «éste es el mayor y primer mandamiento» (Mt).

Pero Jesucristo va a insistir y situar en su propio lugar otro mandamiento descuidado por el judaísmo y pospuesto a otros preceptos menores. «Un segundo (mandamiento) hay semejante a él: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt). Jesucristo da este segundo mandamiento sin que el «legista» se lo haya preguntado. ¿A qué se debe esta insistencia y la proclamación de su excelencia? En el lugar análogo de Lc (10,27), el doctor de la Ley le responde a Jesucristo con otros dos preceptos. Pero aquí no se preguntan.

La razón es la importancia de este segundo mandato, el olvido o devaluación en que se le tenía frente a otros preceptos ritualistas o minuciosos. Así, por ejemplo, en el Talmud se atribuía la misma recompensa al amor a los padres que si, al coger a los pajaritos de su nido, se dejase libre a la madre [25].

Es verdad que se leía a veces una mayor valoración del mandamiento del amor al prójimo. En el *Testamento de los doce patriarcas* se lee: «Amad al Señor durante toda vuestra vida y amaos los unos a los otros de corazón» [26]. Y rabí Aqiba, sobre 130, decía: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo; es el principio fundamental» [27].

Pero lo que podía ser una superación moral no llegaba, en ningún caso, al mandato como Jesucristo lo sitúa y lo entiende.

Jesucristo lo anuncia con las palabras del Levítico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18). Pero en su mismo contexto se ve que este prójimo de un judío es sólo otro judío, y a lo

[24] JOSEFO, *Antiq.* IV 8,13.
[25] ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism* I p.26i
[26] *Testamento de Dan* V 3; cf. *Test. de Isacar* V 2; VII 5.
[27] STRACK-B., *Kommentar...* I p.907.

más el «peregrino» *(ger)* que morase con ellos. Los samaritanos, los publicanos y las gentes de mala vida no eran para ellos prójimo; y los samaritanos y los publicanos eran positivamente odiados (Ecli 50,27,28).

Pero, frente a esta mutilación de lo que es prójimo y de los deberes que para él hay, Jesucristo explica el mandamiento del Levítico y lo sitúa en el puesto que le corresponde, y lo preceptúa en función de Dios. Por eso Jesucristo da a este mandamiento dos características suyas: la *universalidad* en el concepto de prójimo, sacándolo de los estrechos límites judíos para darle la universalidad de lo «humano», y también el situar y destacar la gravedad e *importancia* del mismo, al ponerlo por encima de todas las minucias y pequeñeces, después del amor de Dios. Así queda por encima de la circuncisión y el mismo reposo sabático. «No hay otro mandamiento mayor que éstos» (Mc). Precisamente el precepto del amor al prójimo es «semejante» al mandamiento del amor a Dios. «La semejanza está en la caridad, que no va al prójimo sino por amor de Dios» [28].

El escriba respondió, admirado de la doctrina de Jesús, aprobando cuanto había dicho, y resaltando, con relación al amor al prójimo como a sí mismo, que «es más (importante) que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc), tomados éstos como simple rito, como era tan frecuente, y los profetas lo habían censurado en Israel. Era un escriba que, como Jesús le dirá, no estaba «lejos del reino de Dios» por su rectitud moral. Ni se presenta su actitud como extraña, pues hay algunas sentencias de rabinos que ponen el amor a Dios y al prójimo por encima de los ritos y ceremonias. Tal, en el siglo II después de Cristo, el rabino Ben Zoma. Lo cual no era más que situarse en la enseñanza de los profetas (Os 6,6; Jer 7,21-23; cf. Prov 21,3).

Más aún, se termina la exposición haciéndose una síntesis de lo que estos dos mandamientos significan en la economía de la revelación y de la moral. «De estos dos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas» (Mt). De estos dos principios fundamentales y vitales penden toda la Ley y los Profetas, porque ellos son los que religiosamente la vitalizan, la «moralizan», los que le dan el verdadero «espíritu» de que ha de estar animada: es en lo que «consiste» verdaderamente toda la Ley y los Profetas. Es, por otra parte, una síntesis, al modo ambiental, de destacar la suprema importancia de ambos. Así, Hillel, sobre el 20 antes de Cristo, decía: «Lo que te desagrade no lo hagas a otro. Esto es toda la Ley; el resto no es más que el comentario» [29].

Jesucristo, con estas palabras, ha dado a la Humanidad otra de esas lecciones supremamente trascendentales. Es la lección de la caridad cristiana volcándose en la fraternidad de todos los hombres.

[28] Cf. LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.432.
[29] STRACK-B., *Kommentar...* I p.907; cf. Gál 5,14.

Y después de esta enseñanza y de esta respuesta tan terminante y tan rectificadora del concepto de estos dos mandamientos en el medio ambiente, el evangelista destacará que «nadie se atrevería ya a preguntarle» (Mc). Estas fórmulas repetidas en esta sección, si pueden acusar un recurso literario de fin de tema, acusan igualmente el impacto que las respuestas de Cristo iban causando ante los fariseos y escribas: los «sabios» de Israel.

e) *Cuestión sobre el origen del Mesías. 22,41-46* (Mc 12,35-37; Lc 20,41-44)

Mt y Mc vinculan esta narración al final del tema de cuál sea el mayor mandamiento de la Ley, mientras que Lc lo trae después del tema de la resurrección de los muertos. Pero hace suponer, por su situación en los tres sinópticos, lo mismo por el contenido que por la fórmula final de Mt (v.49b), que pertenece a la última estancia de Jesús en Jerusalén.

> **41 Reunidos los fariseos, les preguntó Jesús: 42 ¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo? Dijéronle ellos: De David. 43 Les replicó: Pues ¿cómo David, en espíritu, le llama Señor, diciendo: 44 «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies»? 45 Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo? 46 Y nadie podía responderle palabra, ni se atrevió nadie desde entonces a preguntarle más.**

La escena sucede en el templo (Mc). Jesús debe de estar en uno de los grandes pórticos. Los fariseos están reunidos (Mt) probablemente en torno a El (Mt 22,34), cuando Jesús, dirigiéndose a ellos, que es lo mismo que, con fórmulas más imprecisas, dice Mc—«enseñando»—, les hace la siguiente pregunta sobre el Mesías: «¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?». (Mc). Por descendencia de origen.

No solamente decían esto los escribas, que eran fariseos, sino también la misma Escritura, y era la creencia popular.

Que el Mesías sería descendiente de David era abiertamente enseñado en la Escritura en numerosos pasajes (2 Sam 7,12ss; Is 11,1; Am 9,11; Os 3,5; Jer 23,5; 20,9; 33,15.17.22; Ez 34,23; 37,24; Zac 12,8). Y en el ambiente popular el título de «Hijo de David» era el nombre más usual para designar al Mesías [30].

Y frente a esta enseñanza y a esta creencia, Jesucristo presenta como una objeción, basándose para ello en un salmo inspirado: ¿Cómo David llama al Mesías «Señor», si éste es su hijo y descendiente?

Por tanto, si Jesucristo pregunta de esta manera sobre la filiación del Mesías, es que su pregunta tiene un intento especial. ¿Cuál es éste?

[30] STRACK-B., *Kommentar...* I p.640; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.361.

Algunos críticos racionalistas sostuvieron que lo que Jesucristo pretende aquí era negar su descendencia davídica, queriendo probar que para ser Mesías no era necesario ser descendiente de David [31].

Pero esta hipótesis no sólo va contra la abierta enseñanza de las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (Jn 7,42; Rom 1,3), sino que también va contra el mismo intento de los evangelistas, que reconocen la descendencia davídica de Jesús, como lo hacen ver en las «genealogías» (Mt 1,6; Lc 3,31).

El intento de Cristo es otro. No es negar ni el origen davídico que, según las Escrituras, debía tener el Mesías, ni negar que El, Mesías, no fuese descendiente de la casa de David. Su intento es ir contra lo que decían los escribas y las concepciones farisaicas y ambientales sobre el Mesías. Estas lo habían dejado y considerado sólo en su filiación davídica—humana—. Sólo se veía en él un rey humano, en su aspecto nacionalista y temporal. Pero El desea orientarlos hacia el origen trascendente del Mesías (Rom 1,2-4).

La argumentación que usa para provocar esta orientación hacia los orígenes trascendentes del Mesías está basada en el salmo 110,1. En su original hebreo se lee:

> «Salmo de David.
> Oráculo de Yahvé a ti, mi Señor:
> Siéntate a mi diestra en tanto pongo a tus enemigos
> por escabel de tus pies».

El salmo es considerado por la tradición como davídico y mesiánico.

El carácter mesiánico del salmo fue plenamente admitido por la antigüedad [32]. En tiempo de Jesucristo se lo tenía por mesiánico. Los apóstoles lo citan frecuentemente en este sentido (Act 2,34; 1 Cor 15,25; Ef 1,20-22; Heb 1,3; 5,6; 7,17,21; 8,1; 10,12-13; 1 Pe 3,22). Pero después de la muerte de Cristo, al ser utilizado por los cristianos para probar el carácter mesiánico de Cristo, los judíos, para evitar esta argumentación, le negaron este carácter mesiánico, atribuyendo el contenido del salmo algunos rabinos a Abraham, aunque otros se mantenían en la línea tradicional mesiánica [33]; algunas agrupaciones judías se lo aplicaban al rey Ezequías [34]. Pero nuevamente se cierra este paréntesis y se vuelve al sentido tradicional. En el siglo III lo cita, en este sentido, el Talmud [35].

En esta situación ambiental del salmo viene la argumentación de Jesucristo.

Si el Mesías es «hijo» de David, entonces ¿cómo David lo llama y *reconoce* en el salmo, y además «inspirado por el Espíritu Santo» (Mt-Mc), «su Señor»?

[31] LOISY, *Les Évangiles sinoptiques* (1907) II p.363.
[32] Cf. *Rev. Bib.* (1905) 46-50.
[33] STRACK-B., *Kommentar...* IV p.452-465.
[34] SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* c.33 y 88.
[35] STRACK-B., *Kommentar...* IV p.452-465; TOURNAY, *Le Psaume 110:* Rev. Bib. (1960) 5-41.

¿Qué dignidad es esta a la que Cristo apunta y quiere destacar? Podría pensarse, en primer lugar, que por la misma dignidad de ser Mesías. Así, Isabel, la madre del Bautista, llama a María, en la visitación, la madre de «mi Señor» (Lc 1,43), que es el Mesías. Pero ¿es esto realmente lo que justifica, en este caso, este título y esta antinomia que Cristo quiere destacar en el Mesías, hijo de David?

No parece, pues es tan evidente que, por la dignidad de Mesías, David podría y tenía que llamar, honoríficamente, a un descendiente suyo «Señor», que esta misma evidencia elimina esta misma suposición. El intento de Cristo es otro.

En la tradición judía, un sector había vislumbrado algo de esta trascendencia del Mesías cuando había asimilado a éste como Hijo de Hombre al Anciano de días de la profecía de Daniel y habían hecho de los asistentes al trono de Dios sus propios asistentes (Dan c.7) [36].

Si Jesús presenta como cosa chocante que, por el simple hecho de descender de David, llame éste, el autor del salmo, a su descendiente el Mesías, «su Señor», dando por cierto tres cosas: *a)* que desciende de David; *b)* que esto no basta para justificar el título de «Señor» que le da; *c)* y que todo esto es tan verdadero, que lo dice el salmista «inspirado por el Espíritu Santo», hace ver que la dignidad de ser el Mesías «Señor» no le viene por su descendencia davídica, sino por otro título más alto, que tampoco puede ser, como se indicó, por un simple título de ser Mesías. ¿Cuál es, pues, este título?

Si no es por ser descendiente de David, ni por el simple hecho de ser el Mesías, persona humana, sólo cabe que este título le venga porque tiene una dignidad superior a la máxima de Mesías, y, en consecuencia, una dignidad trascendente. ¿Cuál es ésta?

Este es el intento de Cristo. Orientar a la auténtica valoración de la dignidad y naturaleza del Mesías, como era la creencia de un sector de la tradición judía, interpretando la profecía de Daniel: su naturaleza trascendente. Precisamente Cristo destaca el hecho de que le llame «Señor» siendo su hijo. Quería con ello orientar el verdadero sentido de esta expresión aplicada al Mesías. En la versión de los LXX, la palabra *Señor* traduce casi siempre el nombre inefable de *Dios (Yahvé)*. A esto mismo conducía la expresión del salmo: «Siéntate a mi diestra». Esto era *participar* el poder y la dignidad de aquel a quien se ponía a su derecha. Aquí es el Mesías el que se pone a la «diestra» de Dios (Act 7,55-58). Luego es el Mesías el que participa el poder, la dignidad y la *naturaleza de Dios*. Es la conclusión a que lleva el haberse ya antes proclamado superior a Salomón rey (Mt 12,42), a Jonás profeta (Mt 12, 41), al sábado, hasta ser el mismo «señor del sábado» (Mt 12,8) y de ser superior al mismo templo (Mt 12,6).

Cristo ha querido con esta pregunta, hábilmente calculada,

[36] 4 Esd.; *Lib. de Henoc* c.37-71; cf. LAGRANGE, *Le Mesianisme...* (1909) p.87-98; *Rev. Bib.* (1904) 494-520; GAGG, *Jesus und die Davidssohu frage:* Theolog. Zeitsch. 7 p.18-30.

orientar los espíritus judíos a que viesen en el Mesías—El mismo— no sólo una dignidad que le venía por ser descendiente de David según la carne, sino también una dignidad muy suprema, que le venía por lo que El se había ya varias veces proclamado: por ser el Hijo de Dios.

La reacción de todo esto fueron tres cosas que registran los evangelistas:

a) «Que la turba numerosa le escuchaba con agrado» (Mc).

b) «Que nadie pudo responderle palabra» (Mt) a aquella argumentación, y eso que se había dirigido con su pregunta directamente a los fariseos. Conocedores de la tradición, tuvieron que ver que lo que indicaba no estaba al margen de lo que algunos sectores pensaban y que su objeción no la resolvían con responder que lo llamaba «Señor» por ser Mesías.

c) «Y desde aquel día ninguno se atrevió a preguntarle más» (Mt). Esta frase aparece en estos tres temas últimos: el pago del tributo al César, la resurrección de los muertos y aquí. O responde a grupos más o menos distintos que reaccionan ante su argumentación de una manera semejante, o es un modo de indicar que, a partir de aquellos días, ante su actitud, nadie se atrevió a objetarle ni a discutir con El. En todo caso, es una finalización literaria estereotipada.

CAPITULO 23

Mateo inserta en el capítulo 23 todo un largo discurso de Cristo contra los fariseos. Lebreton dice de él: «Es el discurso más terrible de todo el Evangelio» [1].

Su situación histórica en el capítulo 23 de Mt corresponde a los últimos días, última semana, de la vida de Cristo.

Mc (12,38-40) y Lc (20,46-47) ponen algún pequeño resumen —alguna sentencia—solamente de la primera parte del mismo—de tres y dos versículos, respectivamente—,y en la misma situación histórica lo insertan los tres inmediatamente después de narrar la cuestión sobre los orígenes del Mesías.

Pero Lc refiere prácticamente este discurso, por contenido y extensión, en otro contexto y en otra situación histórica completamente diferente (Lc 11,37-54). Naturalmente, todo esto plantea el problema de su situación histórica y de su genuinidad.

Los autores se dividen a causa de esto. Unos piensan en dos discursos distintos, «sistematizados» en uno por Mt, conforme a su procedimiento. Otros se mantienen en la línea de la genuinidad del mismo. No es fácil dar una respuesta satisfactoria a esta redacción y divergencias literarias. Lo que sí postula el medio ambiente es la genuinidad del contenido sustancial del mismo por Cristo.

Esta misma divergencia de Lc crea el problema de su cronología. Probablemente haya un desplazamiento del tema de Lc por Mt para

[1] LEBRETON, *La vie et l'enseignement...* ver. esp. (1942) II p.149.

unirlo a otras sentencias contra los fariseos en su última estancia en Jerusalén. Las invectivas de Cristo contra los fariseos debieron de nacer ya antes, cuando sus primeros ataques contra El, pero que pudieron llegar a su plenitud ante la conjura de muerte contra Cristo. Era una necesidad descubrirlos para prevenir así a sus discípulos sobre su obra. Esto es lo que posiblemente «sistematizó» Mt en los últimos días jerosolimitanos de Cristo.

El c.23 de Mt se puede dividir de la siguiente manera: *a)* Legalidad del magisterio de escribas y fariseos (v.1-4); *b)* ataque a su vanidad (v.5-7); *c)* recomendación de la humildad a sus discípulos (v.8-12); *d)* daño que causan los fariseos (v. 13-[14]-15); *e)* la «casuística» de los escribas y fariseos (v.16-24); *f)* su hipocresía (v.25-32); *g)* su castigo (v.33-36); *h)* vaticinio sobre la destrucción de Jerusalén (v.37-39).

Sin embargo, para no fraccionar demasiado la exposición, se lo va a dividir en tres partes: *a)* Se describe el carácter moral de los fariseos y se exhorta a huirles (v.1-12); *b)* siete anatemas contra los fariseos (v.13-33); *c)* se predice su castigo y el de Jerusalén (v.34-39).

a) *Se describe el carácter no moral de los fariseos y se exhorta a huirles. 23,1-12*

Esta primera parte del discurso lo dirige Jesús a propósito de los escribas y fariseos a las turbas que le escuchaban y a sus discípulos.

[1] Entonces Jesús habló a las muchedumbres y a sus discípulos, [2] diciendo: En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. [3] Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. [4] Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas. [5] Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres. Ensanchan sus filacterias y alargan los flecos; [6] gustan de los primeros asientos en los banquetes, y de las primeras sillas en las sinagogas, [7] y de los saludos en las plazas, y de ser llamados por los hombres «rabí». [8] Pero vosotros no os hagáis llamar «rabí», porque uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. [9] Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos. [10] Ni os hagáis llamar doctores, porque uno solo es vuestro doctor, Cristo. [11] El más grande de vosotros sea vuestro servidor. [12] El que se ensalzare será humillado, y el que se humillare será ensalzado.

Una primera enseñanza que Cristo quiere destacar, a pesar de esta censura de los escribas y fariseos, es que éstos «se sentaron en la cátedra de Moisés». Esta expresión tuvo un doble sentido. Conforme al uso de la expresión rabínica, «estar sentado en la silla de alguno» significa ser sucesor, tener el derecho de enseñar con su poder. En época posterior, la expresión «cátedra de Moisés» vino a

significar la sede de mayor honor que había en las sinagogas, destinada al que presidía [2].

En efecto, los escribas y muchos de los fariseos dedicados al estudio de la Ley eran los doctores «oficiales» de Israel. Tenían una larga preparación y lograban el título oficial de *rabí* en una ceremonia no bien conocida y mediante la imposición de manos. Así, ellos se creían llegar por esta cadena ininterrumpida hasta el mismo Moisés, de quien recibieron la tradición, la custodia de la Ley y el poder de enseñar. Así considerados, como los doctores «oficiales» de Israel, tenían un poder, y éste había que respetarlo. Por eso Jesucristo dirá de ellos, en cuanto transmisores de esta doctrina, no en cuanto alteradores de ella y de sus principios (cf. v.4): «Haced, pues, y guardad lo que os digan», pues es la doctrina de la Ley, pero «no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen». Era una de las grandes responsabilidades del fariseísmo: destruir con su mal ejemplo lo que enseñaban con autoridad oficial. De este tipo de personas se dice en la literatura rabínica, en el *Midrasch* sobre el Levítico: «El que enseña y no hace, le valía más no haber nacido» [3].

Pero no sólo no cumplían lo que enseñaban, sino que hacían una obra perniciosa en la guarda o en la precaución por la observancia de la misma Ley en otros. La cargaban de una serie de minuciosidades y reglamentaciones preventivas, que hacían aborrecer la misma Ley: la hacían «insoportable». Bastaba recordar sus prescripciones ridículas sobre las «lociones» de manos, vasos, alimentos, comidas y hasta de los mismos lechos del triclinio; o el «camino del sábado», o sobre la pureza o impureza, diezmos, etc.; en una palabra, toda la casuística rabínica, que es una de las mayores ridiculeces e inhumanidades que produjo la inteligencia humana. Celo por la Ley para que la cumplan otros, pero «ellos ni con un dedo hacen por moverlas». Negaban con los hechos lo que enseñaban con su «celo». La construcción rabínica en torno a la Ley es un cercar y aprisionar la misma Ley; y en lugar de ser preventiva para su cumplimiento, era una legislación casuística que sólo hacía odiarla. Nunca mejor que aquí la sentencia de que la «letra mata». La casuística rabínica mataba el mismo espíritu de la Ley.

Reconocido por Cristo este magisterio «oficial» rabínico y recomendado que no les imiten en su obrar—en su no obrar—, va a poner al descubierto, una vez negadas sus obras, el espíritu postizo y material que ponían en ciertas obras externas. La descripción de estas exterioridades farisaicas es dura. Son éstas:

1) «Ensanchaban sus *filacterias* y alargaban los *flecos*». Las «filacterias» es traducción griega que significa «custodias», mientras que en el arameo talmúdico *(tephillîm)* significa «oración», por el uso de estas «filacterias», especialmente durante la oración.

En el Pentateuco (Ex 13,9-10.16) se leía de los preceptos de la Ley: «Atatelos a tus manos, para que te sirvan de señal; póntelos en la frente entre tus ojos» (Dt 6,8). Y lo que era una recomendación

2 STRACK-B., *Kommentar...* I p.909.
3 STRACK-B., *Kommentar...* I p.910.

metafórica, se hizo por los rabinos una realidad material. Se escribían las palabras de la Ley en membranas, se metían en pequeñas cajitas y se las ataban con tiras de cuero al brazo izquierdo, y se sujetaba también esta cajita en la frente. Se las usaba por los piadosos «materialistas» judíos, que las llevaban a veces a todas horas, pero especialmente en las horas de oración [4].

Pero los fariseos, para aparentar ser más piadosos, llevaban estas «filacterias» mucho más «anchas» que los demás judíos, precisamente para llamar la atención sobre ellos y aparentar así ser más piadosos que los demás. Ni parece que fuese ajeno a ello cierto sentido de superstición, al venir a considerárselo con un cierto valor de amuleto [5].

Por esto mismo «alargan los flecos». Estos flecos, que el texto griego llama *kráspeda* (extremidades), responden al término hebreo *tsitsith*. Se leía también en la Ley que se pusieran «flecos en los bordes de sus mantos, y aten los flecos de cada borde con un cordón color de jacinto» (Núm 15,38), que se pondrían «en las cuatro puntas del vestido» (Dt 22,12), para que les recordase el cumplimiento de todos los mandatos de Yahvé. Esto que se consideraba una práctica piadosa, y que parece que el mismo Jesucristo, por amoldarse a la costumbre, también usó (Mt 9,20 y par.), hacía que los fariseos, por hacer alarde de su piedad, las «alargasen».

2) Mc (12,38) y Lc (20,46), no así Mt, aunque lo supone, destacan en el lugar paralelo otro aspecto de la conducta ostentosa de los escribas. Les «gusta dar vuelta en su paseo vestidos de túnicas largas» y amplias, sin duda para llamar la atención, por su gravedad, en este lento pasear y ser así «saludados en las plazas». Detalle este último que también recoge Mt (v.7a). Este tipo de plaza o «ágora», en la antigüedad, no era un lugar aislado, sino que era el centro comercial de la ciudad.

Por eso a este lugar público, centro social de la ciudad, es adonde los escribas y fariseos gustaban ir así vestidos, destacándose por su gravedad y paseando lenta y reiteradamente por aquellos lugares para recibir los «saludos» de las gentes, que veían en ellos a los estudiosos de la Ley y los sucesores de Moisés. Así estaban a la caza de saludos y de homenajes, cuyos saludos y homenajes, que buscaban preferentemente, es lo que recoge Mt: el ser «llamados por los hombres *rabí*» (Mt v.7b).

El título de *rabí*—«maestro mío»—era el título más codiciado por ellos y con el que los judíos solían llamar a sus doctores. Tal era el ansia que tenían de ser saludados con este título, que llegaban a enseñar que los discípulos que no llamaban a su maestro por el título de *rabí* provocaban la Majestad divina a alejarse de Israel [6]. En otra ocasión les dirá Jesucristo: «¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria *unos de otros* y no buscáis la gloria que procede del

4 STRACK-B., *Kommentar...* IV p.250ss.
5 SAN JERÓNIMO, ML 26,168.
6 *Bab. Berakoth* 27,2. Sobre todo esto, cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.914-917.

Unico?» (Jn 5,44). Nada era comparable para un escriba como el ser citado por otro rabí como una autoridad que fijase, en su cadena de autoridades, un punto o un elemento más de interpretación de la tradición y la doctrina [7].

3) Otra de las ambiciones de los escribas y fariseos era la de «gustar de los primeros asientos en los banquetes y de los asientos preferentes en las sinagogas» (Mt) (cf. Mc 12,39; Lc 20,46). Jesucristo contará en una parábola cómo no se deben buscar en un banquete los primeros puestos—reflejando, sin duda, este medio ambiente—, sino los últimos, no vaya a ser que, ante todos los comensales, sea uno invitado a dejar el puesto a otro más digno (Lc 14,7-11).

Se sabe por textos del siglo III (d. C.) que en las asambleas se daban los puestos por razón de la edad; pero también por razón de la dignidad del personaje, v.gr., de su sabiduría. Como estos puestos por motivos de dignidad eran mucho menos frecuentes que los que se asignaban por razón de la edad, de ahí que la ostentación y vanidad de los fariseos quisiese que en los banquetes se les asignase a ellos estos primeros puestos, para destacar así su dignidad.

En las sinagogas se sabe tan sólo que los «ancianos» *(zeqanîm)* estaban sentados cara al pueblo y con su espalda vuelta a la *teba* o armario que contenía los rollos de la Escritura [8]. Y también estos puestos eran reclamados por los fariseos. Era un ansia desmedida, infantil y casi patológica de vanidad y soberbia.

4) Un cuarto síntoma de su vida hipócrita la da el mismo Jesucristo. No lo trae Mt, pero lo recoge Mc (12,40) y Lc (20,47b). Este lo describe así: Los escribas, mientras devoraban las casas de las viudas, simulan y hacen ostentación de largas oraciones.

Josefo, fariseo, cuenta que los fariseos tenían un gran ascendiente sobre el sexo femenino porque se les creía muy piadosos [9]. Con su conocimiento del derecho y con su astuta piedad, «devoraban» los bienes de las «viudas», gente, generalmente, sin defensa (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17, etc.). Era algo contra lo que clamaban los profetas. O acaso les «devoraban» los bienes a cambio de promesas de largas oraciones, con que les prometerían abundancia de bienes espirituales, logrados por ellos, que estaban tan cerca de Dios. Y hasta acaso les sugiriesen, con el dicho rabínico, que «largas oraciones dan larga vida» [10].

La «simulación» de sus largas oraciones es un caso concreto de su afectada piedad, de la que se habla ya en el Talmud, haciéndose una clasificación sarcástica de siete tipos de fariseos desde el punto de vista de esta falsa piedad [11].

Toda esta conducta farisaica, demasiado clara en su significado, queda terminantemente estigmatizada por Jesucristo en una frase terrible: «Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres» (Mt v.5a). El fariseísmo era el exponente de profunda hipocresía.

[7] LAGRANGE, *Le Messianisme*... (1909) p.143.
[8] Sobre estos puntos, cf. STRACK-B., *Kommentar*... I p.914-915.
[9] *Antiq.* XVII 2,4.
[10] LIGHTFOOT, *Horae heb. et talm. in Matth.* XXIII 14.
[11] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.329-330.

Naturalmente, Jesucristo no condena a todos los escribas y fariseos, de los que varios son citados en el mismo Evangelio como personas rectas; se ataca a la corporación, al grupo, y, sobre todo, al espíritu que ordinariamente inspiraba a esta agrupación.

Frente a este orgullo desmedido de ser tenidos en algo, Jesucristo dirá a los suyos que no obren así. Y toma como ejemplo concreto lo que era para los fariseos su meta suprema: el ser estimados y tenidos como *rabís.* No, los discípulos de Cristo no deben querer ser llamados ni «rabí», ni «padres», ni «doctores». Estas expresiones vienen a ser sinónimas. Su triple repetición es uno de los casos clásicos de «sinonimia» hebrea; al menos los matices diferenciales en ellos son mínimos. Además, el pensamiento está expresado en la forma hiperbólica de los fuertes contrastes semitas, y para producir efecto por «acumulación».

Ante esta ansia farisaica desmedida de hacerse llamar «rabí», ellos—¿quiénes?; luego se dirá—no deben hacerse llamar «rabí». ¿Por qué? Porque uno solo es «vuestro Maestro». Todo magisterio religioso tiene por fuente y maestro absoluto a Dios. Ante este Maestro, todos los demás son iguales: «y todos vosotros sois hermanos». ¿Por qué esta ansia de diferencia de los otros, que son «hermanos», que son iguales, frente al único y pleno magisterio, que es de donde lo reciben todos? El «rabí» no es dueño de la doctrina que *transmite.* También aquí se ha de cumplir lo que San Pablo dirá de los apóstoles de Cristo: «Es preciso que los hombres vean en vosotros ministros de Dios y *dispensadores* de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1); y cuando el ministerio y «magisterio» se valora en función de Dios, el hombre no se lo apropia y vuelca sobre sí, como hacían los fariseos. Así decía sobre 180 (d. C.) rabí Ismael bar José: «No te consideres como único juez; uno solo es nuestro juez, Dios» [12]. No niega Cristo el magisterio religioso, sino que expresa, con fuerte hipérbole oriental, la actitud de los maestros ante el Maestro.

También les dice que no se hagan llamar «padres». Es título honorífico que está, fundamentalmente, en la misma línea de «rabí». En un principio, el título de «padres» quedó reservado a los patriarcas. Pero posteriormente el título de «padre» vino a ser título honorífico reservado a los rabís más distinguidos, e incluso dado a algunos personajes especialmente distinguidos. En el Talmud hay un tratado que se titula precisamente «Sentencias de los padres» *(Pirqé Aboth),* y que son las decisiones de los grandes maestros. Y se lee en el mismo Talmud lo siguiente: «Cuando el rey Josafat veía un discípulo de los escribas, se levantaba de su trono, lo abrazaba, lo besaba y le decía: «Padre mío, padre mío» *(abí, abí),* «maestro mío, maestro mío» *(rabbí rabbí),* «mi señor, mi señor» *(marí, marí)* [13].

Jesucristo dirá que a nadie llamen «padre» sobre la Tierra, y con lo cual, evidentemente, no quiere negar el que se dé a los pro-

[12] STRACK-B., *Kommentar*... I p.918.
[13] STRACK-B., *Kommentar*... I p.919.

genitores el nombre de padres (Mt 12,49), porque «uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos».

En ningún lugar era tan decisiva la autoridad de los «padres» como en Israel. Ellos interpretaban y fijaban, ante las gentes, la doctrina religiosa. Por eso les daban este título, porque les ponía en la línea de los maestros excepcionales de Israel y les acarreaba la suprema estimación. Pero esto mismo es lo que no quiere Cristo que se haga. Pues sólo uno, Dios, es la fuente de toda la verdad religiosa. Otra vez los «padres» tienen que ser sólo «administradores» de los tesoros religiosos.

Por último, les dice que no se hagan llamar «doctores», porque «uno solo es vuestro doctor, el Cristo».

El sentido de la expresión griega «señores» *(kathegetai)* es discutido. Para unos significa, etimológicamente, «conductor», «director», y habiéndose ya antes expresado el concepto de maestro, o director intelectual, con esta expresión, cuyo equivalente también «existe en el arameo judío», se indicaría ser «director espiritual» de la vida moral y religiosa» [14]. Pero esto no es nada probable, pues la *repetición* es muy del estilo oriental y, de hecho, el concepto de *rabí* como director *intelectual* de Israel en nada se distingue del concepto de «director de la vida moral y religiosa» de Israel. Otros consideran como probable que este v.10 no sea otra cosa que un «duplicado» del v.8, puesto que no se ve una palabra aramea que responda propiamente a ésta [15]. Algunos la hacen equivalente a «señor». Precisamente en el texto del Talmud, poco antes citado, se lee que el rey Josafat se levantaba de su trono para saludar a un discípulo de los fariseos, y le decía: «maestro mío» *(rabbí)*, «padre mío» *('abí)* y «señor mío» *(marí)*. No sería nada improbable que esta forma griega responda al título de «señor».

Por último, Jesucristo dará positivamente la norma general de conducta, la actitud del espíritu que ha de tenerse o que ha de haber en aquellos que tienen puestos de magisterio o jerarquía. Así les da la norma: «El más grande entre vosotros deberá ser como vuestro servidor». No se niega la jerarquía, pues abiertamente se reconoce cómo debe comportarse «el mayor entre vosotros», lo que es reconocerla, sino lo que se enseña es cómo ha de conducirse y cuál ha de ser la actitud del espíritu que han de tener los que tienen esos puestos: «Ser como un servidor» *(diákonos)*. Es la gran doctrina de la humildad en los puestos y la jerarquía como «servicio», ya ampliamente expuesta por Jesucristo en otra ocasión (Mt 20,25-28; Mc 10,42-45).

Advirtiendo, como regla general, que todo ello queda encuadrado en una norma de la providencia de Dios, que es ésta: «El que se ensalce será humillado, y el que se humillare será ensalzado» (Mt). Norma proverbial que los evangelios recogen en varios casos (Lc 14,11; 18,14), y que Jesucristo debió de repetir, como uno de esos temas centrales, en varias ocasiones.

[14] JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substrat araméen* (1930) p.141.
[15] DALMAN, *Die Worte Jesu...* (1930) p.179.

b) *Siete anatemas contra los fariseos. 22,13-33* (Lc 11,42-52)

La segunda sección de este discurso de Jesucristo son siete amenazas de juicio y castigo contra escribas y fariseos, por siete aspectos de su hipocresía con pretexto de celo por la Ley. La estructuración de ellas en número de siete hace ver el artificio selectivo de las mismas.

> **[13] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni permitís entrar a los que querían entrar. [14/15] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito, y, luego de hecho, lo hacéis hijo de la gehenna dos veces más que vosotros! [16] ¡Ay de vosotros, guías ciegos, que decís: Si uno jura por el templo, eso no es nada; pero si jura por el oro del templo, queda obligado! [17] ¡Insensatos y ciegos! ¿Qué vale más, el oro o el templo, que santifica el oro? [18] Y si alguno jura por el altar, eso no es nada; pero si jura por la ofrenda que está sobre él, ése queda obligado. [19] Ciegos, ¿qué es más, la ofrenda o el altar, que santifica la ofrenda? [20] Pues el que jura por el altar, jura por él y por lo que está encima de él. [21] Y el que jura por el templo, jura por él y por quien lo habita. [22] Y el que jura por el cielo, jura por el trono de Dios y por el que en él se sienta. [23] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe! Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto. [24] Guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello. [25] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que limpiáis por de fuera la copa y el plato, que por dentro están llenos de rapiñas y codicias. [26] Fariseo ciego, limpia primero por dentro la copa y el plato, y límpialo luego también por fuera. [27] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que os parecéis a sepulcros blanqueados, hermosos por fuera, más por dentro llenos de huesos de muertos y de toda suerte de inmundicias! [28] Así también vosotros por fuera parecéis justos a los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad. [29] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los monumentos a los justos, [30] y decís: Si hubiéramos vivido nosotros en tiempos de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas. [31] Ya con esto os dais por hijos de los que dieron muerte a los profetas. [32] Colmad, pues, la medida de vuestros padres. [33] Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehenna?**

Estas siete censuras, que van a ser reafirmadas, con que no podrán escapar «al juicio de la gehenna», sobrentendiéndose, caso de no cambiar, van expresadas así por la hipérbole rotunda oriental, introductoriamente formuladas así: « ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas!» Y los siete motivos de esta censura, en el discurso de Mt, son los siguientes:

1) V.13. Los fariseos, y sobre todo los escribas y doctores de la Ley (Lc 11,52), siendo «oficialmente» los transmisores e intérpretes de la Ley, eran los que tenían la «llave» de la misma (Lc 11,52), y al no reconocer a Cristo como Mesías, al que señalaban las Escrituras, a las que El mismo para reconocerle les remitía (Jn 5,45b-47), lo mismo que a sus milagros (Jn 8,18; 10,25b; Mt 16,3b), y al seguir a los fariseos las turbas, casi ciegamente, como a sus dirigentes religiosos, se seguía, naturalmente, el que ellas viniesen a rechazar a Cristo como Mesías, siendo la culpa de ellos, como directores responsables, de una enorme responsabilidad. Con su «llave» cerraban, en lugar de abrir, como era su misión «oficial», a las turbas su ingreso en el reino mesiánico de Cristo. Era la gran hipocresía farisaica.

Precisamente en el proceso de Cristo ante Pilato dicen los evangelistas que «los príncipes de los sacerdotes y los ancianos—miembros varios de ellos del fariseísmo y exponentes todos ellos de la conjura de muerte contra Cristo—persuadieron a la muchedumbre que pidiesen a Barrabás e hicieran perecer a Jesús (Mt 27,21).

El v.14, en que se anatematiza a los fariseos por devorar las casas de las viudas y simular largas oraciones, se considera, casi unánimemente, por los críticos como una interpolación proveniente de Mc 12,40 [16].

2) V.15. Es la censura de la obra del apostolado de los fariseos. No sólo impedían el ingreso en el reino mesiánico, sino que ellos se dedicaban a ejercer un apostolado de «prosélitos» fuera del judaísmo. Se sabe cómo, por influjo de un judío palestino llamado Eleázaro, toda la familia real de Adiabene, sobre el 50 de nuestra era, se hizo judía [17], como otros casos de personas nobles e importantes, tales como el tesorero de la reina de Candace (Act 8,26ss) y de otros emparentados con Agripa II [18]. Los mismos autores paganos acusan, sarcásticamente, al judaísmo de la «diáspora» de su propaganda y coacción [19]. En Antioquía de los Seléucidas fue tal el número de los «prosélitos» judíos, que constituían como un apéndice a la comunidad judaica local [20]. Y en Damasco, la casi totalidad de las mujeres de la ciudad, en una época, pasaron al judaísmo [21]. Rabí Isaac bar Nahman cuenta de un hombre que adquirió toda una localidad habitada por esclavos paganos para convertirlos al judaísmo, pero ellos lo rechazaron [22]. Y hasta se sabe que en Palestina se coaccionaba más fuertemente que en la «diáspora» [23]. San Pablo en sus viajes encontrará, junto a la comunidad judía, grupos de «prosélitos» (Act 10,2.22; 13,5.16-26.43; cf. 16,14; 17,4.7; 18,7) del judaísmo [24].

16 NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt. 23,14.
17 JOSEFO, *Antiq.* XX 2,4.
18 JOSEFO, *Antiq.* XX 7,1-3.
19 HORACIO, *Sat.* I 4,142-143.
20 JOSEFO, *De bello iud.* VII 3,3.
21 JOSEFO, *De bello iud.* II 20,2.
22 Citado por Lagrange en *Le Messianisme*... p.283.
23 JOSEFO, *Vita* 23.
24 Sobre este tema cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*... (1929) p.273-287; STRACK-B., *Kommentar*... I p.224ss; RICCIOTTI, *Il proselitismo giudaico*, en Storia d'Israele (1934) II p.231-147.

Con ese proselitismo, lo que lograban los fariseos era hacer de hecho «hijo de la gehenna» (infierno) al que se incorporaba al judaísmo farisaico. El fariseo que ganaba a un «prosélito» y le infundía su espíritu lo abocaba al infierno al separarlo de Cristo Mesías. Y lo hacía «hijo de la gehenna» aún más que él: «dos veces más que vosotros». Era la reacción natural del «novicio» judío [25]: ser aún más celoso de la Ley, y un judío postizo, pero más fanatizado que los mismos judíos. San Justino, en su *Diálogo con el judío Trifón*, cuenta que un judío «prosélito» blasfema de Cristo el doble que un judío de sangre. Y esto sin tener en cuenta que la mayor parte de los «prosélitos» eran conversiones aparentes, que traían al judaísmo gentes pésimas. El mismo Talmud llega a decir que los «prosélitos» eran una enfermedad en Israel. Y los presenta como un obstáculo a la venida del Mesías [26].

3) V.16. En esta tercera censura llama a los fariseos «guías ciegos». No en vano la censura va a ellos como jefes y directores espirituales del judaísmo popular.

En la Ley se prohibía «perjurar»: hay que cumplir estricta y escrupulosamente lo prometido a Dios. Pero los fariseos, interpretando el juramento como un acto religioso, para hacer más actos *religiosos* habían autorizado y multiplicado los juramentos. Se juraba por todo: por Dios, por el cielo, por el Poder (Todopoderoso), por *el templo*, por *el altar*, por el servicio del templo, etc. [27]. Pero esto mismo había degenerado en una falta de respeto a Dios, a quien se juraba, y en una red de complicaciones que hacían la vida insoportable. A causa precisamente de este abuso, Jesucristo en otro pasaje (Mt 5,33-37) insistirá en que se reduzcan los juramentos y que rija la moral de la sinceridad—«sí» y «no»—. Los fariseos, en lugar de ir a la raíz del mal, reduciendo el uso y abuso de los juramentos, mantuvieron el principio de poder hacerse todo juramento; pero, como luego esto en la práctica resultaba «insoportable», porque, de cumplirse todos los votos y juramentos hechos, se venía a hacer la vida imposible por la obligación de sus cumplimientos, y a veces por la incertidumbre de la obligación contraída, ellos mismos establecieron una casuística interpretativa para invalidar el cumplimiento de estos juramentos y votos. El Talmud tiene dos tratados dedicados exclusivamente a esto: el tratado *Nedarim*, que versa sobre los «votos», y el tratado *Shebuoth*, sobre los «juramentos».

Se lee: «Si alguno formulaba un voto diciendo: *Por la Ley*, el objeto sobre que se hizo el voto queda libre de obligación, porque solamente se tuvo en cuenta la santidad de la Ley, que no incluye prohibición; pero si se ha dicho: «Por los *preceptos que están escritos en ella* (en la Ley)», la prohibición obliga, porque entonces se han tenido en cuenta los sacrificios que en ella se anuncian» [28].

Es en este ambiente y en esta casuística en la que Jesucristo va

25 STRACK-B., *Kommentar*... I p.476.
26 *Bab. Niddoth* 13,2.
27 STRACK-B., *Kommentar*... I p.334-336.
28 *Nedarim* I 3.

a censurar a los fariseos por sus métodos y su moral del juramento y de los votos. Se utilizaban como juramentos: «Sea para mí como el *cordero* (probablemente del sacrificio cotidiano), como las *cámaras* (del templo), como las *maderas* (del templo), como *los fuegos* (de los sacrificios del templo), como el *altar*» [29]. Los pasajes de Cristo no aparecen registrados en el Talmud. Puede ser que no se registrasen todos o que Cristo los hubiese libremente fijado para destacar más la falta de moral ante el grafismo de lo sagrado.

Así, el que jurase «por el templo» o «por el altar» de los holocaustos, o «por el cielo», no quedaba obligado a nada.

Pero si jura «por el oro del templo», sí. Por el oro del templo podría entenderse el oro que revestía el «sancta sanctorum», o el candelabro de oro, o la mesa de oro de los «panes de la proposición», en cuanto estaba *más directamente* al servicio de Dios, aunque podrían ser también los exvotos dados al templo, en cuanto que eran cosas *consagradas directamente a Dios*. O si se jura «por la ofrenda que está sobre el altar» de los holocaustos, entonces el voto hecho tenía validez, pues, siendo cosas *consagradas* a Dios, quedaba incluido en ellos el mismo Dios. Y así la promesa se hacía al mismo Dios.

Todo esto quedaba encuadrado en la casuística rabínica. «Si alguno formula un voto diciendo: «Por la Ley», el objeto sobre el que se hizo este voto queda libre de obligación, porque solamente se tuvo en cuenta *la santidad de la Ley*, que no incluye obligación; pero si se ha dicho: «Por los *preceptos que están escritos en ella* (en la Ley), la prohibición obliga, porque entonces se han tenido en cuenta los sacrificios que en ella se enuncian» [30]. Es esto el mismo espíritu y la misma ilógica conclusión que se incluye en esta argumentación presentada por Cristo.

Por eso les hará ver el materialismo ritualista y casuista de esta actitud rabínica, que ahoga y va en contra del mismo espíritu del juramento o voto y de la misma Ley natural.

Es por lo que son «hipócritas», porque, si vale el juramento hecho «por el oro del templo» o «por la ofrenda que está en el altar», tiene que valer el juramento hecho «por el templo» y «por el altar» o «por el cielo», porque son precisamente el templo y el altar los que hacen ser «santos» a ese oro que decora el templo y a esa ofrenda que se pone sobre el altar, que es, por su misma naturaleza, santo. Lo mismo que el que «jura por el templo, jura por él y por quien lo habita». Lo mismo que el que jura «por el cielo—que es «el trono de Dios» (Mt 5,34)—jura por el trono de Dios y por el que en él se sienta».

Hasta esta sutileza de laxismo llegaba la casuística de los escribas y fariseos, quienes así jugaban con el «espíritu» más santo en las cosas sagradas, y podían ejercer ellos, como intérpretes de la casuística por ellos establecida, el monopolio de las conciencias y de su

[29] *Nedarim* I 3.
[30] *Nedarim* I 3.

influencia y prestigio. Y tan divulgado estaba, que llegó a trascender a los paganos, con el consiguiente desprecio para ellos [31].

4) V.23.24; cf. Lc 11,42. La cuarta censura que Cristo dirige a los fariseos es por su hipocresía en hacer que se paguen «diezmos» por cosas tan mínimas como la «menta, el anís y el comino», y no se «cuidan», en cambio, de «lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe».

La Ley preceptuaba el pago de los «diezmos» de los animales y de los productos de la tierra (Lev 27,30-33; Dt 14,22ss). Los rabinos llevaban esto con ostentación escrupulosa. Se dice en el Talmud: «Si alguno desgrana de una espiga de cebada, puede comer los granos uno a uno sin «diezmo»; pero si los recoge en su mano, debe pagar el diezmo; añadiéndose: «Todo lo que se come, y conserva, y crece en el suelo, está sometido a diezmo» [32]. Así pagaban o diezmaban escrupulosamente la «menta», el «hinojo», el «comino», la «ruda» (Lc) y «todas las legumbres» (Lc).

La enseñanza doctrinal de Cristo es clara: ante esta escrupulosidad para cosas tan mínimas, debería ello ser exponente de una escrupulosidad mayor para las cosas fundamentales. Pero no era así en los fariseos. Hacían estas cosas «para ser vistos de los hombres» (Mt v.5). Por eso omitían lo que era esencial, pero que podía pasar más inadvertido a los ojos de los hombres. Y esto era descuidar «lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe» (Mt). Lo cual Lc lo sistematiza en que descuidan «la justicia y el amor de Dios». La práctica de sus «diezmos» era, pues, pura hipocresía. «Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto» (Mt-Lc). Por eso les refuta otra vez el pensamiento al estilo oriental, variando sólo la forma: «Coláis un mosquito y os tragáis un camello» (Mt). Es una especie de proverbio, ya que el mosquito se tomaba usualmente por término comparativo de las cosas pequeñas, y basado, además, probablemente, en un juego de palabras arameas: *qalma* (mosquito, insecto pequeño) y *gamba* (camello). Comparaciones semejantes se encuentran varias en las escrituras rabínicas. Así decía, sobre el año 90, rabí Eliezer: «Quien en sábado mata un piojo, es como si matase un camello» [33].

5) V.25; Lc 11,39-40. La quinta censura de hipocresía va contra las «purificaciones» que hacían de las «copas y platos».

Para no contaminarse con alguna impureza legal, los rabinos y los «mayores» habían elaborado un código de prescripciones minucioso e insoportable. Mc recoge una alusión a esto y hace una explicación de estas costumbres. Dice de los «fariseos y judíos» que de «vuelta de la plaza (mercado), si no se lavan, no comen...: el lavado de las ollas, de las copas, de las bandejas» (Mc 7,2-4). El Talmud recoge todo un verdadero código de prescripciones y minuciosidades sobre estas «purificaciones» [34].

[31] MARCIAL, *Epigram.* I 97.
[32] *Ma'asseroth* IV 5.
[33] STRACK-B., *Kommentar*... I p.929ss.
[34] STRACK-B., *Kommentar*... I p.934-939; BONSIRVEN, *Textes*... (1955) n.622,2388 2473,2388,2480.

El pensamiento de Cristo se desarrolla en toda una línea armónica de censura a la hipocresía farisaica. Escrupulosamente limpiaban por «fuera» los utensilios para comer, pero no se ocupaban tanto de lo que iban a poner «dentro» del plato. Estos, purificados «por fuera», iban a estar «por dentro» «llenos de rapiña e intemperancia» *(akrasías)*. Esta expresión se usa preferentemente para denominar sensualidades y también un apetito desordenado de las cosas ajenas [35]. Es decir, no se preocupaban de comer unas cosas que fuesen producto de sus injusticias—rapiña—o con las que tendían, no ya a alimentarse, sino a mantener su «intemperancia».

Y lo que Mt aquí formula directamente de los utensilios que se limpian por fuera y los productos reales que se le ponen dentro, pero connotando indirectamente el estado de su vida moral, Lc lo interpreta directamente del estado moral: «Limpiáis la copa y el plato por fuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y de maldad». Por eso, frente a esta actitud de una moralidad tan doble, dará la norma de conducta al fariseo: «Limpia primero *por dentro* la copa y el plato—la justicia en sus medios de vida—y límpialo también luego por fuera». Pues con ello no condena Jesucristo las prácticas preventivas, sensatas, para mantener también el mejor cumplimiento de la Ley: prescripciones preventivas rabínicas.

Lc cambia en esta segunda parte, dándose un género o recomendación distinta. Se expone en el comentario correspondiente de Lc (11,40.41).

6) V.26; cf. Lc 11,44. La sexta censura se la dirige Cristo a los fariseos para diagnosticar toda su vida moral de hipocresía. Su moral es la de los «sepulcros blanqueados».

Se leía en el libro de los Números que cualquiera que tocase un muerto, o huesos humanos, o «un sepulcro», quedaría legalmente inmundo por siete días (Núm 19,16). De ahí la costumbre preventiva de blanquear los sepulcros antes de las fiestas de «peregrinación», sobre todo antes de la Pascua, para lo cual se empezaba esto desde el 15 del mes de Adar. El Talmud recoge estos usos antes de la Pascua, que se hacía encalándolos [36]. Esta alusión se lleva como censura global a los fariseos. Aquellos «sepulcros blanqueados» estaban llenos de «huesos de muerto y de toda suerte de inmundicia». Así, los fariseos «aparecen por fuera justos a los hombres», pero en su auténtica realidad interna estaban llenos de «hipocresía e iniquidad».

El pensamiento de Lc difiere en su formulación. Pero en el fondo es lo mismo. Debe de ser una citación «quoad sensum». Se compara a los fariseos «como sepulturas, que no se ven y que los hombres pisan sin saberlo» (v.44). Sepultura que se pisa sin saber que es sepultura, se pisa creyendo que es campo. Así los fariseos. Se los trata, pero no se dan cuenta las gentes que son, en realidad, «sepulturas» por su falta de rectitud moral.

7) V.29-33; cf. Lc 47-48. La última censura, encadenada por

[35] ZOREL, *Lexicum graecum N.T.* (1931) col.55.
[36] *Maasser sheni* V 1.

la anterior, va sobre los fariseos por homicidas de «profetas» y de «justos».

«El culto de los sepulcros, tenido en mucho entre los judíos, como lo prueba la veneración que todavía tributan a los sepulcros de Abraham y de Sara, de Isaac y Jacob, en Hebrón; de Raquel, cerca de Belén; de David y de varios antiguos profetas en Jerusalén; de José, no lejos de Naplusa, ofrecerá también al Salvador ocasión» de otro anatema [37].

Estas tumbas a las que alude Jesucristo, y cuyas citas de Fillion, algunas muy discutidas, son, no obstante, un reflejo del ambiente de lo que dice Jesucristo, podían ser excavadas en las rocas y realizadas en forma de monumentos, al estilo del que hoy se llama tumba de Absalón, en el valle de Josafat. La expresión «los adornáis» se refiere a ciertas representaciones, sea en las fachadas o en los hipogeos [38]. La distinción que ha querido verse entre «profetas» y «justos», entendiendo que por estos últimos se referiría a personajes posteriores a los profetas, mientras en los primeros se referían a los profetas antiguos, cuyos sepulcros, en esta época, exigirían una restauración [39], no se ve tenga una base sólida. Es un pensamiento rimado por sinonimia al modo oriental.

Los judíos de otras generaciones mataron a «profetas» y a «justos». Los escribas y fariseos contemporáneos de Cristo arreglaron estos sepulcros. Pero ellos decían: «Si hubiéramos vivido nosotros en tiempo de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas» (Mt). Pero Jesucristo parece sacar una *consecuencia* de esto: que por arreglar estos sepulcros son cómplices en la muerte de los que se guardan en esos sepulcros (Mt); lo que formula con un gran realismo Lc: «Vosotros mismos atestiguáis que consentís en la obra de vuestros padres: ellos los mataron, pero vosotros edificáis» (Lc 11,48). Todo esto se basa en el concepto semita de causa y efecto. Todo lo que de alguna manera se puede referir a la causa, se formula literariamente, atribuido a la causa; lo que no quiere decir que tenga una misma valoración psicológica conceptual vinculada a dicha causa. Es esto lo que quiere decir la formulación de este pasaje en Mt. Por el hecho de arreglar estos sepulcros, «ya con esto os dais por hijos de los que mataron a los profetas» (v.31). ¿Por qué? ¿Cuál es el entroncamiento real de esta vinculación homicida de los escribas y fariseos con sus antecesores asesinos de los profetas? Es lo que va a decirse en la primera parte del juicio divino, que va a expresar a continuación: la persecución a los discípulos—profetas, sabios, escribas—de Cristo.

[37] FILLION, *Vie*... ver. esp. (1942) III p.95.
[38] *Rev. Bib.* (1910) 113ss.
[39] JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substrat sémitique* (1930) h.1.

c) *Predicción del castigo de los escribas y fariseos y del de Jerusalén. 23,32-39* (Lc 13,34-35)

Esta predicción del castigo de escribas y fariseos, lo mismo que el gran castigo de Jerusalén, es el tercer tema de este capítulo de Mt.

[32] Colmad, pues, la medida de vuestros padres. [33] Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehenna? [34] Por esto os envío yo profetas, sabios y escribas, y a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, [35] para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar. [36] En verdad os digo que todo esto vendrá sobre esta generación. [37] ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados, cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste! [38] Vuestra casa quedará desierta, [39] porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!

Introducción

La introducción, o la transición lógica, en su desarrollo conceptual, aparece literariamente más coordinada en Mt que en Lc. Mt recoge esta «introducción» así:

«Colmad la medida de vuestros padres» (v.32). La frase es ambiental. Así, sobre 250 decía rabí Hammuna: «Dios no castiga al hombre antes que su *séah* (medida) no se llene. Pero cuando se llenó de multitud (de pecados), entonces la necesidad (del castigo) viene sobre él» [40]. Y el contenido teológico es ya bíblicamente conocido (Apoc 6,10-11). Son los planes de Dios, que asignan un límite a la obra de su intervención justiciera. El tremendo apóstrofe que Jesucristo dedica a los escribas y fariseos, llamándoles «serpientes, raza de víboras», es término conocido para caracterizar la maldad, venenosa, de un grupo, como ya les había caracterizado en otra ocasión diciéndoles: «Raza de víboras, ¿cómo podéis vosotros decir cosas buenas siendo malos?» (Mt 12,34; cf. 3,7). Era metáfora ya usada en el A.T. (Dt 32,33b; Sal 140,4b). Y se les anuncia un castigo: «¿Cómo escaparéis al juicio de la gehenna?» (Mt). ¿A qué castigo se refiere este «huir del juicio de la gehenna?» Normalmente, en las Escrituras el castigo de la gehenna está por el castigo eterno del infierno. Sin embargo, «huir de la gehenna» es usual en los escritos rabínicos, pero no siempre tiene el sentido de castigo eterno [41]. Por eso, esta frase en este contexto, a causa de los v.36 y 38, no parece referirse al castigo eterno—predicción profética—de escribas y fariseos, sino que parece referirse al castigo que experimentarían en el asedio y destrucción de Jerusalén a causa del deicidio de Cristo.

[40] Strack-B., *Kommentar*... I p.939.
[41] Bonsirven, *Textes rabbiniques*... (1955) n.1076 y 1930.

El vaticinio sobre el castigo de los fariseos y de Jerusalén

Jesucristo se muestra a sí mismo—«yo os envío»—como dueño que dispone de propios «profetas», «sabios» y «escribas». Son términos judíos bien conocidos. Pero aquí estos términos se aplican a los suyos. Estos «profetas», «sabios» y «escribas» son los apóstoles y misioneros cristianos. Ya los había considerado El como «profetas» anunciadores de su reino (Mt 10,40-41a) y como «escribas» (Mt 13,52). Acaso más que una precisión y catalogación técnica de estas clases en sus apóstoles y discípulos, se quería decir con ello que también El tiene su cuerpo de gentes sabias, con la sabiduría de Dios, que están capacitados para enseñar la verdad del reino.

Y a éstos, sus delegados, que los envía a Israel a enseñar la verdad del reino, les profetiza la muerte que les aguarda. Lc, para introducir estas palabras proféticas, añade lo siguiente: «Por esto dice la Sabiduría de Dios». Si Lc quisiese con ello caracterizar a Cristo, sería una confesión de que El era el Verbo de Dios. Si han sido dichas por Cristo, son la afirmación del plan divino del Padre sobre los enviados de Cristo. Y Cristo se muestra una vez más como poseedor de los secretos del Padre.

A unos los «mataréis». Tal Esteban (Act 7,59), lapidado; Santiago el Mayor, decapitado (Act 12,2).

«Crucificaréis». Los judíos no usaban la crucifixión. Este era suplicio romano. Pero ellos, como a Cristo, con sus denuncias, serían causa de crucifixiones. Así sería crucificado San Pedro en Roma (Jn 21,18.19) [42].

«Azotaréis en vuestras sinagogas». No sólo era normal como preludio de crucifixiones, sino que San Pablo da buena cuenta de las flagelaciones recibidas (2 Cor 11,25), y los apóstoles, todos ellos fueron azotados en Jerusalén (Act 5,40.41).

«Los perseguiréis de una ciudad a otra». A la muerte de San Esteban, «aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria» (Act 8,1).

Sólo se recogen aquí algunos datos confirmativos de la predicción de Jesús por la historia. Pero la historia de la naciente Iglesia tiene en su haber un buen número de persecuciones *antes* del año 70.

Pero toda esta conducta mala y homicida de fariseos y judíos iba a tener una repercusión trágica en ellos. Iban a pagar por «toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar». Lc, en el lugar paralelo, comienza diciendo que se pedirá cuenta de toda la sangre «de los pro-

[42] Eusebio, *Hist. eccl.* III 1,2.

fetas derramada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel...» La primera parte es una hipérbole oriental, que queda precisada por la alusión bíblica de Abel. Es, en el fondo, el mismo pensamiento que relata Mt.

Ha sido clásica la discusión sobre la identificación de este «Zacarías hijo de Baraquías».

El profeta Zacarías, «hijo de Baraquías» (Zac 1,1), es el último de los profetas menores, pero nada se sabe de su muerte en la forma que dice Jesucristo.

Algunos autores propusieron otra solución. Josefo habla de un cierto Zacarías, «hijo de Baruc», matado por los zelotes el año 69 después de Cristo, en el templo [43]. Pero esto no es la solución, ya que el nombre del padre no es el mismo que el que Jesucristo dice; ni la alusión de Jesucristo se refiere a un futuro, como aquí, sino al pasado, como se ve por el tiempo verbal pasado que usa: «matasteis», lo mismo que por el desarrollo conceptual, con el que quiere indicarse todo crimen incluido en el primer libro de la Escritura, Génesis—muerte de Abel—, y el último del canon judío—2 Crónicas—, donde se lee la muerte de Zacarías.

Se conoce a otro Zacarías, «muerto en el atrio de la casa de Yahvé» por orden del rey Joás; pero éste era hijo del que fue sumo sacerdote Yóyada (2 Crón 24,21).

Una solución propuesta, más por vía de coacción ante la dificultad, fue suponer una duplicidad de nombres en el padre de este Zacarías: se llamaría Baraquías y Yóyada. Tiene como base sólo una glosa. Probablemente se trata de una glosa explicativa o sustitutiva por confusión del nombre de Yóyada. San Jerónimo decía que en el evangelio apócrifo de los Nazareos se leía, en lugar de Baraquías, «hijo de Yóyada» [44].

A esto se añade que falta el nombre de Baraquías en:

1) El *codex sinaiticus;* 2) en el lugar paralelo de Lc (11,51), donde sólo se cita «la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el templo»; 3) en los escritos rabínicos, en los que, cuando se habla de este Zacarías asesinado, nada se cita de Baraquías [45]. Debe de ser, pues, una glosa. Josefo dirá de él que Dios le había elegido para «profetizar» [46]. Su recuerdo quedó fuertemente en la memoria de las gentes, y los escritos talmúdicos recogen numerosas leyendas respecto a él [47].

Y se explica esta glosa porque algún copista la hubiese insertado por confusión, o sustituido el nombre de Yóyada por el que se lee en el comienzo del libro del profeta Zacarías, creyendo así darle más autoridad moral o literaria: «... Zacarías, hijo de Baraquías...» (Zac 1,1).

La frase «para que venga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la

[43] JOSEFO, *De bello iud.* IV 5,4.
[44] ML 26,174.
[45] Cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.490-492.
[46] JOSEFO, *Antiq.* IX 8,3.
[47] STRACK-B., *Kommentar...* I p.490-492.

sangre de Zacarías, a quien matasteis» es discutida en su sentido preciso.

Parece que la muerte del Mesías es el centro de convergencia de toda esta sangre inocente. Era sangre inocente en cuanto de alguna manera—como «tipos» o ministros—representaban su inocencia. Y como con su muerte vendría el castigo sobre Jerusalén, por lo mismo, y unido a él, vendría el castigo por la sangre inocente de todos sus «mártires», o «testigos», de los que aquí se trata.

Las partículas usadas, «para que» *(hópos, hína)*, dada la estructura semita, no exigen necesariamente un sentido de finalidad; pueden ser de simple consecuencia. Con ello sucederá también la vindicación de toda esta sangre inocente, con El de alguna manera vinculada.

Mt incluye aquí, en un contexto completamente natural, un apóstrofe a Jerusalén, que Lc lo sitúa en otro contexto, y que no debe corresponder a su situación histórica, pues hasta está incluido en una sección de su estancia en Galilea (Lc 13,34.35) por su procedimiento de «incrustación».

Ante el triste vaticinio que Jesucristo hace del castigo por su muerte, abre su corazón sobre Jerusalén. La forma de repetir dos veces el nombre de Jerusalén, si llevaba una intensidad afectiva hacia ella, es tipo de repeticiones familiar a la elocuencia semita [48]. Evoca a Jerusalén los «profetas» que mató y cómo apedrea a los que le son enviados. El mismo, al que tantas veces en Jerusalén y en el templo los fariseos quisieron matar, aunque aguardaron otra hora por temor al pueblo. Ante el deicidio y castigo que se avecina, Jesús deplora ante Jerusalén toda su obra de amor y de atracción de todos hacia El: el Mesías Salvador. Y acusa fuertemente su ansia con la comparación que usa. Como la «gallina (Lc = ave) reúne a sus polluelos bajo sus alas», así Jesucristo ofreció a Israel el calor protector de su amor (Dt 32,11; Sal 90,4; Is 31,5, etc.). Pero « ¡no quisiste!» Fue la tremenda responsabilidad de Israel ante las obras y milagros que Cristo hizo para acreditar su obra mesiánica. Los dirigentes de Israel desviaron al pueblo, y ellos mismos cerraron culpablemente los ojos a la Luz.

Pero el castigo que se anuncia vendrá «sobre esta generación» (Mt v.36). Y se precisa: «Vuestra casa quedará desierta...» (Mt). La «casa», lo mismo podría entenderse del solar patrio, sobre todo Jerusalén (Jer 12,7), que del templo (Jer 32,34). La terrible destrucción de Jerusalén por Tito el 70, acompañada de deportaciones en masa; según Josefo, aparte de la cifra excesiva de 1.100.000 muertos en el asedio, fueron 97.000 deportados, y todos los menores de diecisiete años fueron vendidos [49]. Y luego la hecatombe final bajo Adriano (135), que dejó a Israel sin templo y sin patria, de hecho, veinte siglos. Si esto es una consecuencia a seguirse, este «abandono», en el contexto, lo es porque Cristo abandona—en su muerte—a Jerusalén. «Vuestra casa quedará desierta, *porque* en ver-

[48] STRACK-B., *Kommentar...* I p.943.
[49] *De bello iud.* VI 9,2,3.

dad os digo que no me veréis (desde su muerte) *hasta que... digáis...*»

Pero en el anuncio del castigo hay un anuncio de esperanza para Israel y un anuncio de una velada «parusía» del Señor.

«En verdad os digo que no me veréis, desde ahora (desde su muerte inminente) hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!» (Mt-Lc). ¿Qué perspectiva histórica anuncia el Señor? Los autores se dividen al señalarla. Para unos es la hora de la parusía final y triunfal de Cristo al fin del mundo (1 Tes 4, 13-18); para otros es la hora del ingreso de Israel en la fe después que se cumpla el tiempo de las naciones (Rom c.11,12; cf. Lc 21,24b). Pero la primera posición es difícil de admitir. Pues parece que esta aclamación es triunfal y libre. Y en la hora de la parusía final, Cristo será el Juez, y si los réprobos tendrán que reconocer que Cristo-Juez es el Mesías, no lo hacen con una aclamación libremente triunfal. Son los hechos los que se les imponen. Es la segunda posición la que parece más lógica. Pues en todo ello hay, sobre todo a la luz de San Pablo, una profecía sobre una cierta conversión de Israel. Las aclamaciones con que días antes lo habían recibido en Jerusalén sus discípulos y las turbas, el día de Ramos, encontrarán una repetición en otra hora del pueblo de Israel—¿ingreso paulatino?, ¿masivo?—reconociéndolo como verdadero Mesías (Rom c.11).

CAPITULO 24

Este capítulo de Mt, como los paralelos de Mc (c.13) y Lc (c.21,5-38), contienen el «discurso escatológico» de Jesucristo, llamado así por versar sobre los «finales» de la Ciudad Santa y el mundo, y también «apocalipsis sinóptica», por ser la «revelación» de Jesús sobre el fin de Jerusalén y del mundo. Lo traen los tres evangelistas sinópticos en un marco muy preciso.

La interpretación exacta de este discurso es tema difícil. Prueba de ello son las diversas posiciones tomadas en orden a su exacta interpretación.

La primera pregunta que ha de hacerse, en orden a la valoración de un estilo bien conocido de los autores neotestamentarios, es ésta: ¿Pronunció Jesucristo el discurso tal como está en los evangelios, o es una adaptación literaria, basada en un contexto lógico, hecha posterior y pedagógicamente? Pero esta pregunta supone a su vez otra cuestión: ¿Hay en este discurso dos temas distintos yuxtapuestos, la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo, o se trata del segundo tema—fin del mundo—, superpuesto al primero—castigo de Jerusalén—, de lo que se hablaría directamente en este discurso? Otros autores antiguos, en cambio, piensan que todo el discurso se refiere al fin del mundo.

Ordinariamente se admite que son dos temas distintos—destrucción de Jerusalén y fin del mundo—que se van alternando en su desarrollo, pero discrepando luego en señalar las partes que corresponden a cada uno de estos dos temas, sea por ser uno

como «tipo» del otro, sea por considerarlo en un contexto lógico bajo la razón común de juicio de Dios.

Se excluyen de esto las posiciones «racionalistas» de tipo «escatologista», según las cuales Jesucristo hablaba del fin del mundo por creerlo inminente, y para sacar de ello la conclusión de que Jesucristo estaba equivocado.

Frente a esta variedad de posiciones, y reconociéndose en ellas mismas lo difícil de enfocar bien la solución de este problema, parece que se pueden establecer como base tres conclusiones:

1) La estructura literaria de este discurso escatológico, tal como está en los sinópticos, no es obra de un evangelista. Pues no explica cómo los otros dos mantienen, fundamentalmente, la estructura del mismo. Esto supone un origen común, sea que el mismo Jesucristo lo pronunció así, sea que así lo estructuró la catequesis primitiva, conforme al uso bien reflejado en los evangelios de agrupar en un contexto lógico materias semejantes, aunque pertenecientes a un contexto histórico distinto.

2) En el «discurso escatológico» ciertamente se habla de la destrucción de Jerusalén y del fin del mundo, como se ve por responder Jesucristo a la pregunta de los discípulos de «¿cuándo sucederá esto?», que era preguntar sobre la afirmación de Jesucristo que del *templo* no «quedaría piedra sobre piedra» (Mt 24,2; *par.*), y por responder también con su discurso a la pregunta de los discípulos, que le interrogan: «¿Cuál es la señal de tu venida y *del fin del mundo?*» (Mt 24,3).

3) Es cierto que todas las expresiones o cuadros del discurso pueden explicarse, como se verá en el análisis, directamente, literalmente, de la destrucción de Jerusalén. Pero no, porque se pueda interpretar así, se sigue que haya de interpretarse literalmente de ella. Esto será efecto de una valoración distinta.

La división del capítulo es la siguiente: *a)* ocasión de pronunciarse el discurso (v.1-3); *b)* señales dolorosas precursoras (v.4-14); *c)* la «gran tribulación» (v.15-31); *d)* parábola de la higuera e incertidumbre de este acontecimiento (v.32-41); *e)* necesidad de vigilar (v.42-51).

a) *Ocasión de pronunciarse el discurso. 24,1-3* (Mc 13,1-2; Lc 21,5-6)

1 Saliendo Jesús del templo, se le acercaron sus discípulos y le mostraban las construcciones del templo. 2 El les dijo: ¿Veis todo esto? En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruido. 3 Y sentándose en el monte de los Olivos, llegáronse a El aparte unos discípulos, diciendo: Dinos cuándo será todo esto y cuál la señal de tu venida y de la consumación del mundo.

Jesús sale del templo e iba caminando para pasar el torrente Cedrón y subir la empinada cuesta del monte de los Olivos. Debió de ser poco después de «salir del templo» (Mt) y cuando «iban cami-

nando» (Mc), cuando «sus discípulos», que Mc concreta en uno, se le «acercaron». Podría esto hacer suponer que Jesús, como en otras ocasiones, se adelantaba solo, aunque esta frase en Mt debe de ser simple forma literaria de poner en escena a alguien, para «mostrarle» a él las construcciones del templo. El texto acusa la admiración y orgullo judío de aquel soberbio edificio. «Maestro, mira qué piedras y qué construcción» (Mc). Y Lc mismo pone en boca de algunos discípulos el comentario de admiración sobre esto: decían que «estaba decorado con hermosas piedras y de exvotos» *(anathémata)*. Esta palabra griega expresaba estatuas, columnatas, soportes, etcétera [1]. La visión del templo tenía que ser verdaderamente deslumbrante en un día de sol.

Herodes el Grande, para ganarse la voluntad de los judíos y para satisfacer un poco a ellos de su origen idumeo y usurpador, reconstruyó el templo, pobre, de Zorobabel (Esd 3,12-13), en proporciones colosales y con una riqueza de ornamentación fabulosa. Josefo describe la vista impresionante del templo, diciendo de él: «No había nada en todo el aspecto interior del templo que no arrebatase los ojos de admiración y no impresionase el espíritu. Estaba todo cubierto de oro, de láminas tan espesas, que desde que el día comenzaba a despuntar aparecía tan deslumbrante como no lo hubiese estado por los rayos del sol. Y en los otros lados que no estaban vestidos de oro, las piedras de ellos eran tan blancas, que esta soberbia masa parecía desde lejos, a los extranjeros que la veían por vez primera, una montaña cubierta de nieve» [2].

La respuesta de Jesucristo a esta invitación de los discípulos fue la más sorprendente y tajante de todas. Pues, de todo aquello que veían, «vendrán días» en que «no quedará piedra sobre piedra» que «no sea destruida» (Mc). Los enormes bloques de piedra se derrumbaron. Por orden de Tito el suelo fue allanado. Además el templo fue destruido por el fuego. La falta de esta indicación en el relato hace ver el respeto a los datos históricos de Cristo, de los evangelistas, sobre el relato de este episodio, lo mismo que este dato abona la fecha tradicional de composición de los evangelios sinópticos.

De toda aquella hermosa y maravillosa mole, a un tiempo templo y fortaleza, no quedaría nada. La sorpresa para los apóstoles tuvo que ser fortísima; no sólo por lo que significaba la destrucción de la gran fortaleza, sino, y mucho más, por lo que significaba la destrucción del templo de Dios, centro y vida del pueblo judío. ¿Cuándo sería? La profecía quedaba hecha y deliberadamente sumida en tiempo incierto: «Vendrían días...»

Siguieron su camino, pasaron el torrente Cedrón y subieron al monte de los Olivos. Y como estuviese sentado precisamente «frente al templo» (Mc), se le acercaron los «discípulos», que Mc precisa cuatro: «Pedro, Santiago, Juan y Andrés». Y a la vista de aquella soberbia construcción y ante el verdaderamente maravilloso espectáculo le hicieron unas preguntas que son diversamente formuladas por Mc-Lc y Mt. Lc sólo dice que le preguntaron: «¿Cuándo sucederá esto?» (v.7). Pero antes, en el relato, sólo se consigna la profecía de la destrucción del templo. Mc lo formula así, pero sin preceder literariamente más que la profecía de la destrucción del templo: «¿Cuándo sucederá esto y cuándo será la señal de que todo se va a cumplir?» (v.4). Mt, en cambio, tiene una precisión mucho más grande. Explícitamente se le hacen dos preguntas: «¿Cuándo *sucederá esto* y cuál es la señal de *tu venida y del fin del mundo?*» (v.3).

[1] BAUER, *Grieschich-deutsches Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.91.
[2] JOSEFO, *De bello iud.* V 5,6.

Naturalmente, siendo la estructura fundamental de las tres narraciones de este discurso las mismas y siendo formulada expresamente en Mt la pregunta de los discípulos, no sólo sobre la destrucción del templo, sino también sobre «el fin del mundo», se ve que la respuesta de Jesucristo, en este discurso, abarca, en la forma que sea, a los dos temas. La forma que pone aquí por «tu venida» *(parousías)*, significa literalmente *presencia*, y era palabra que, ya desde el siglo III de nuestra era, como se ve en los papiros, significaba la visita triunfal de un emperador o de un rey a una nación o villa, y con cuya visita o acontecimiento de su ascensión al trono o visita benéfica a alguna villa podía decirse que comenzaba para la nación o pueblo una nueva época [3].

Los cristianos la usaron para expresar el segundo advenimiento triunfal de Cristo al fin del mundo, como frecuentemente se ve en los escritos neotestamentarios. Pero en absoluto puede expresar, según los contextos, una venida triunfal de Cristo antes del fin del mundo (2 Pe 1,16), como lo esperaba la antigua generación cristiana, según San Justino.

b) *Señales dolorosas precursoras. 24,4-14* (Mc 13,5-13; Lc 21,8-11)

[4] Jesús les respondió: Cuidad que nadie os engañe, [5] porque vendrán muchos en mi nombre y dirán: Yo soy el Mesías, y engañarán a muchos. [6] Oiréis hablar de guerras y de rumores guerreros; pero no os turbéis, porque es preciso que esto suceda, mas no es aún el fin. [7] Se levantará nación contra nación y reino contra reino, y habrá hambres y terremotos en diversos lugares; [8] pero todo esto es el comienzo de los dolores. [9] Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre. [10] Entonces se escandalizarán muchos y unos a otros se harán traición y se aborrecerán; [11] y se levantarán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos, [12] y por el exceso de la maldad se enfriará la caridad de muchos; [13] mas el que perseverare hasta el fin, ése será salvo. [14] Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin.

Los evangelistas presentan un cuadro trágico de preludios de catástrofes. Se va a presentar, primeramente, un esquema de ellos.

[3] ZORELL, *Lexicom graecum N.T.* (1931) col.1011; cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten* p.269ss.

Todo eso será antes «del fin» (Mt v.6; Mc v.7; Lc v.9); todo esto no será más que «el comienzo de los dolores» (Mt v.8); después de esto «vendrá el fin» (Mt v.17). Este panorama trágico, esquemáticamente expresado, es el siguiente. Habrá:

1) Falsos mesías (Mt-Mc-Lc).
2) Guerras (Mt-Mc-Lc).
3) Hambres (Mt-Mc-Lc).
4) Pestes (Mt-Lc).
5) Terremotos (Mt-Lc).
6) «Habrá prodigios grandes y espantosos en el cielo» (Lc).

Y, dirigido personalmente en el contexto—«a vosotros», a los apóstoles—, se les anuncian las siguientes calamidades:

1) Se os prenderá y se os llevará a los tribunales (Mc-Lc).
2) Se os entregará a los azotes y tormentos (Mt-Mc).
3) Seréis odiados por todos a causa de mi nombre (Mt-Mc-Lc).
4) Se os matará (Mt-Mc-Lc).

Y dirigido en general, según Mt-Mc, y considerado personalmente a los discípulos, según Lc, sucederá:

1) Habrá odios, hasta el punto de traicionarse y entregar el hermano al hermano, el padre al hijo, los hijos a los padres (Mc-Lc; cf. Mt v.10).
2) Habrá «muchos falsos profetas», que seducirán a muchos (Mt).
3) Se enfriará con todo ello la caridad de muchos (Mt).

Pero se dan garantías previas:

1) Antes del fin «se predicará (el evangelio del reino) en el mundo entero, como testimonio para todas las naciones» (Mt-Mc).
2) «No deben preocuparse de su defensa, pues el Espíritu Santo les sugerirá lo que hayan de decir» (Mt-Mc-Lc).
3) «No se perderá ni un cabello de vuestra cabeza» (Lc), con lo que se expresa la providencia especialísima de Dios sobre ellos.
4) «El que perseverare hasta el fin, ése se salvará» (Mt-Mc-Lc).

Esta descripción esquemática está toda ella incluida—aparte de su valor histórico—en el género «apocalíptico». Y sus frases no sólo tienen su reflejo en el A.T., sino que son como clisés conocidos y usuales de anuncio de males en este género apocalíptico, viéndose en todo esto hasta un influjo literario. Así:

1) *Guerras:* passim (cf., v.gr., Is 10,5-6).
2) *Hambres:* «Tribulación y hambre invadirán la tierra» (Is 8,21).
3) *Terremotos:* «Temblará la tierra en su lugar» (Is 13,13b; Sal 18,8).
4) *Pestes:* «Morirán de una gran peste» (Jer 21,66).
5) *Conmociones cósmicas:* «Haré estremecer a los cielos...» (Is 13,13).
6) *Odios* entre los familiares (2 Crón 15,6; Dt 28,54).

Y hasta aparecen en forma de clisés de conjunto. Así, v.gr.: «Morirán por la espada (guerra), por el hambre y por la peste» (Jer 21,9a). «Palabra de Yahvé: para la espada, para la peste, para el hambre» (Jer 34,17). «Una tercera parte morirá de pestilencia y de hambre; otra tercera parte caerá en derredor tuyo a la espada (guerra)» (Ez 5,12; cf. Apoc 6,8; 18,8).

Un género literario donde se consigna todo este tipo de castigos, y es que la fuente de inspiración literaria de profetas, hagiógrafos y apocalípticos es el Levítico (c.26,3-33) y el Deuteronomio (c.28,15-46).

Todas estas expresiones, y, sobre todo, el conjunto literario del A.T., lleno de ellas, hacen ver que las del N.T., en concreto las de este «discurso escatológico», tienen su reflejo e influjo literario en ellas. Y que sus afirmaciones rotundas, *universales*, no tienen que ser, de suyo, valoradas universalmente. Ni sus mismas afirmaciones, por lo simplemente literario, tienen ninguna novedad que hiciese, por lo mismo, pensar en una especial intención y contenido. Admiten una explicación más restringida. Por otra parte, toda esta sección es generalmente admitido que se refiere a los preludios de la destrucción de Jerusalén.

El cuadro de estos *preludios* (Mt v.6.8.17; Mc v.7.8c; Lc v.12), de gran catástrofe, tiene más el valor de prueba genérica y por *acumulación* que por su mismo valor concreto. Es propio de este estilo. No obstante, interpretado de los preludios de la destrucción de Jerusalén, se ven en ellos puntos que tuvieron su realidad histórica como se anuncian.

Es muy propio en épocas de grandes cataclismos pensar y señalar un posible fin. En la mentalidad de entonces de los apóstoles, imbuidos en el medio ambiente de excitación mesiánica, se creía que la venida del Mesías—su aparición triunfal en Israel—iría precedida de una serie de grandísimas tribulaciones, que no se podía precisar en qué consistirían, pero que eran por todos admitidas.

A su pregunta de cuándo sucederá esto, Jesús, no manifestándoles el cuándo y utilizando para ello el estilo «apocalíptico», ya que facilitaba a su vez velar el tiempo y expresar más gráficamente la grandeza de estos acontecimientos, describe lo que ha de pasar «antes» de que esa catástrofe suceda. El va a «venir». Precisamente le preguntan los apóstoles cuál será la señal «de tu venida». Pero la venida de Jesucristo iba a ser doble: una al final *(parusía)*, pero otra iba a ser ahora su «visita», ya que su primera parusía fue su presentación como Mesías. Ya antes se indicó cómo la expresión *parusía* significa «presencia» o «advenimiento», pero que no exige en los autores neotestamentarios que sea siempre sinónimo de su última venida al fin del tiempo. Y de esta venida suya, de esta parusía triunfal—la que no requiere su presencia corporal—, describe sus preludios con una descripción genérica, algún tanto vaga, situada en el género apocalíptico del A.T. Por eso, su interpretación exige una gran cautela en el intento de precisiones. Pues hasta cabría, en este sentido apocalíptico, que varios de los elementos catastróficos o dolorosos que se anuncian no hubiesen de suceder como concreción, ya que la fuerza de la argumentación apocalíptica no está en manifestar lo que dicen singularmente las palabras, sino

sugerir la magnitud de lo que se dice por la *acumulación* de estos elementos que integran este estilo [4].

Entre los elementos que encuentran *concreción histórica* antes de la destrucción de Jerusalén están los siguientes:

Falsos mesías y falsos profetas.—«Muchos vendrán en mi nombre» (Mt-Mc-Lc). No quiere decir «venir en mi nombre» que vengan como representantes suyos, sino que vendrán, como abiertamente dice Mt, como falsos «mesías» (Mt v.5; cf. Mc 6). Que es lo mismo que se dice en Lc, cuando aparecerán diciendo: «Yo soy» y «Ha llegado el tiempo» (Lc v.8). El efecto que causarán es que «engañarán a muchos» (Mt-Mc).

La Historia ha recogido el nombre de varios de estos seductores que se presentaron como mesías. Los Hechos de los Apóstoles dan el nombre de tres. Uno se llamaba Teudas, que reunió en torno suyo «como unos cuatrocientos hombres». Anunció que pasaría triunfalmente las aguas del Jordán [5]; fue muerto, y todo se disolvió (Act 5,35-36). Otro, en los días del «empadronamiento» después de la deposición de Arquelao, fue Judas el Galileo, que «arrastró al pueblo en pos de sí». Pero también él pereció y todos los que le seguían (Act 5,37). Otro fue un egipcio, que provocó una sedición y llevó al desierto cuatro mil sicarios (Act 21,38). Prometió a las turbas que lo acompañaran al monte de los Olivos, y cómo a su mandato caerían las murallas de Jerusalén, y así entraría triunfalmente [6].

El mismo Josefo dice que por esta época, bajo el procurador Félix (52-60), numerosos impostores persuadían a la multitud para que los siguiesen al desierto, donde Dios les mostraría toda clase de «prodigios y signos». «Muchos», creyendo todo esto, sufrieron el castigo correspondiente de Félix [7]. Los Hechos de los Apóstoles recogen también las pretensiones de Simón Mago en Samaria, que «venía» practicando la magia en la ciudad y maravillando al pueblo de Samaria, diciendo ser algo grande. Todos, del mayor al menor, le seguían y decían: «Este es el gran poder de Dios» (Act 8,9-11).

Mirando especialmente a la seducción de los falsos mesías, Jesucristo les previene desde ahora: «Mirad que nadie os engañe» (Mt-Mc-Lc).

Guerras.—«Pueblo contra pueblo». Lo justifica de sobra la guerra de Roma contra Judea, comenzada por Vespasiano y terminada por Tito, con la destrucción de Jerusalén. Fue Israel el que se levantó contra el poder de Roma. Desde el comienzo de la insurrección judía, todo eran levantamientos y aplastamientos sistemáticos.

Hambres, pestes y terremotos.—Es un clisé que puede expresar, como concreción histórica, una sola cosa.

Una gran hambre la hubo «sobre toda la tierra» bajo Claudio

[4] B. Rigaux, *L'interpretation apocaliptique de l'Histoire*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (1957) p.245-273.
[5] Josefo, *Antiq.* XX 5,1.
[6] Josefo, *Antiq.* XX 7,6.
[7] Josefo, *Antiq.* XX 7,6.

(41-54) (Act 11,28). Josefo justifica esta gran hambre en Jerusalén [8]. Sin contar el hambre feroz y la peste que se desencadenó en la misma Jerusalén durante el asedio que acabó con la ciudad. Y en un horizonte más amplio, Tácito habla de una peste que arrebató en Roma, en pocos meses, 30.000 personas [9]. Y entre los años 60-70, los temblores de tierra fueron frecuentes en todo el Imperio [10].

Persecuciones, tormentos, muertes.—Los apóstoles fueron llevados ante el sanedrín y después azotados (Act 5,41). Luego, la persecución de Agripa I (41-44) contra la Iglesia naciente, teniendo en la cárcel a Pedro y mandando decapitar a Santiago el Mayor (Act 12,1-4). Y antes la muerte de San Esteban (Act c.6-7), y «aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia» (Act 8,1-3). San Pablo testifica sus persecuciones. Y las iglesias nacientes iban experimentando el odio y la persecución (1 Tes 2,14-16). En Roma estallará en el 64 la gran persecución de Nerón.

Odios y traiciones.—Esto puede referirse a que diversos cristianos apostatarán y se volverán contra sus hermanos. Se expresa en la forma más terrible. Los padres entregarán a los hijos y éstos a los padres (Mt 10,21.35-38). Otros piensan en las luchas intestinas que dividieron a los judíos mismos durante el asedio de Jerusalén: «Se odiarán mutuamente» (Mt v.10).

Es natural, en todo este lapso de tiempo, que, barajándose todos los hechos y «creciendo la maldad»—aspecto positivo semita—, «se enfríe la caridad de muchos»—aspecto semita negativo.

No obstante esto, el Evangelio del reino se «predicará en el mundo entero, en testimonio para todas las naciones» (Mt-Mc). Este «mundo entero» y su sinónimo «todas las naciones» es el mundo conocido de entonces: el mundo greco-romano. Así valorada la expresión, no exige una universalidad absolutamente geográfica de esta predicación. Y, en efecto, por los Hechos de los Apóstoles y por San Pablo se sabe que antes del 70 estaba difundido el Evangelio en su mayor parte—valor que pretenden tener estas expresiones absolutas de «*todo* el mundo» y en «todas las naciones»—por el mundo greco-romano (Act, varios pasajes). Y San Pablo, sobre el 51, dirá que se ha difundido el Evangelio «en todo lugar» (1 Tes 1,8). Y dirá de la fe de los romanos que es conocida «en todo el mundo» (Rom 1,8), así como él tiene el mandato de promover a la fe a «todas las naciones» (Rom 1,5). Y sobre el 63 añadirá que el Evangelio llegó a los de Colosas, como «en todo el mundo» (Col 1,6). Y lo reafirmará al decir que el Evangelio «ha sido predicado a toda criatura» (Col 1,23; cf. 1 Tim 3,16).

Todo lo expuesto hace ver que todas estas expresiones de apariencia literaria universal y «redonda» son un género literario bíblico—oriental—muy conocido y no exige interpretarse en toda su estricta universalidad. Por consiguiente, mientras no conste su exigencia por otro capítulo, ha de valorárselas en su ambiente, y,

[8] *Antiq.* XX 2,6.
[9] *Annal.* XIII 37.
[10] Tácito, *Annal.* XIV 16; Séneca, *Quaest. natur.* VI 1; Josefo, *De bello iud.* IV 4,5.

por tanto, en tono más restringido. Luego todo este largo pasaje analizado no requiere por necesidad darle un anuncio de males que rebasan la perspectiva de la destrucción de Jerusalén el año 70.

Pero todo esto «no es el fin» (Mt v.6.14); todo esto es sólo «el comienzo de los dolores» (Mt-Mc). Esta última frase es igualmente imagen bíblica para anunciar los preludios de los juicios divinos (Is 13,8; 26,17; 66,7; Jer 6,24; 13,21; Miq 4,9-10; Os 13,13,etc.). Precisamente la creencia popular judía era que la venida del Mesías sería precedida de estos «juicios», lo que hacía temer también la venida del Mesías. Los rabinos vinieron a consagrar, para exponer esto, una frase elíptica: «Los dolores del Mesías», que eran «los dolores (castigos previos, para el alumbramiento) del Mesías» [11].

Esto es «el principio de los dolores». El fin de esto será, en la perspectiva inmediata, la destrucción de Jerusalén.

A sus discípulos se les dice que no se preocupen por lo que han de decir ante los tribunales y jueces: «proponeos no preocuparos de vuestra defensa» (Lc). Porque en esa hora no serán ellos los que hablen por sí mismos, sino que «recibirán sabiduría tal, que no os podrán resistir o contradecir todos vuestros adversarios» (Lc), pues hablarán lo que se «les comunique en aquel momento» (Mc); no hablarán ellos, sino «el Espíritu Santo» (Mc). Se promete una serie de ilustraciones y asistencias por parte de Dios, que ellos vendrán a ser como unos instrumentos en manos del Espíritu Santo. El mismo N. T. testifica la verdad de esto en muchos casos. Así habló Pedro, «lleno del Espíritu Santo», ante el sanedrín al ser interpelado (Act 4,8). Y San Esteban ante el sanedrín, que lo examina, y se levanta contra él, pero «sin poder resistir la sabiduría y el Espíritu con que hablaba» (Act 6,8-10).

Jesús, hasta aquí, vaticinó a sus discípulos, con un género apocalíptico, la época de trastornos y dolores que precederán a la destrucción de Jerusalén.

c) *La gran tribulación. 24,15-31* (Mc 13,14-27; Lc 21,20-28)

Esta segunda sección del «discurso escatológico» tiene tres aspectos, que son recogidos por los sinópticos, excepto el segundo, que sólo lo recogen Mt-Mc. Estas tres secciones son las siguientes:

1) Señales de la ruina de Jerusalén (v.15-22); 2) señales de la venida de Cristo (v.23-28); 3) la venida del «Hijo del hombre» y su descripción apocalíptica (v.29-31).

[11] STRACK-B., *Kommentar*... I p.949-950.

1) *Señales de la ruina de Jerusalén. 24,15-22* (Mc 13,14-20; Lc 21,20-24)

[15] Cuando viereis, pues, la abominación de la desolación, predicha por el profeta Daniel, en el lugar santo [16] (el que leyere entienda), entonces los que estén en Judea huyan a los montes; [17] el que esté en el terrado no baje a tomar nada a su casa, [18] y el que esté en el campo no vuelva atrás en busca del manto. [19] ¡Ay de las que estén encinta y de las que críen en aquellos días! [20] Orad para que vuestra huida no tenga lugar en invierno ni en sábado. [21] Porque habrá entonces una gran tribulación, cual no la hubo desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá, [22] y, si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; mas por amor de los elegidos se acortarán los días aquellos.

Esta primera sección describe las señales que preludian la ruina de Jerusalén. Se la preludia con una frase que recogen sólo Mt-Mc: «Cuando viereis, pues, en el lugar santo, la abominación de la desolación, la anunciada por el profeta Daniel...» [12].

La profecía de Daniel (Dan 11,31; 12,11) se refiere a la «abominación del devastador»; es decir, el devastador es Antíoco IV Epifanes, cuando, en su invasión destructora y desoladora, «el día 15 del mes de Casleu (168 a. C.) edificaron sobre el altar [de los holocaustos] la abominación de la desolación» (1 Mac 1,57; cf. 6,7; cf. 2 Mac 6,1-5). Debió de ser un ídolo colocado sobre el altar de los holocaustos, el cual era, al mismo tiempo, realidad y símbolo de la suprema profanación del templo. La «abominación de la desolación» era el *ídolo* (objeto de abominación) puesto en el templo por orden del *devastador* Antíoco IV Epifanes.

Pero este anuncio de Jesucristo, ¿supone una profanación semejante? Algunos así lo creyeron, por lo que vieron el cumplimiento de esta profecía de Cristo, cuando Adriano (117-138) mandó colocar la estatua de Júpiter Capitolino en el templo de Jerusalén. Pero esto es posterior al vaticinio. Otro hecho anterior es la orden de Calígula, cuando en el año 40 (d. C.) mandó poner su estatua en el templo de Jerusalén. Sin embargo, la orden no fue cumplida. El Evangelio, recogiendo palabras, sean de Cristo, sean del evangelista, después de relatar esta «abominación de la desolación», dice que hay que entenderla con mucha cautela, pues dice: «Que el lector entienda» (Mc v.14). Se trata, pues, de un modo especial—analógico—de cumplimiento. Por otra parte, se dice que, cuando suceda la instauración de la «abominación de la desolación», sirva de aviso para huir, cosa que no podría realizarse después de la destrucción de Jerusalén. Y teniéndose en cuenta lo que también dice a este propósito Lc: «Cuando veáis a Jerusalén asediada por los soldados, sabed entonces que ha llegado su *desolación*», aludiendo, sin duda, a la «abominación de la desolación» que citan Mt-Mc.

De todo esto se sigue que la «abominación de la desolación»

[12] B. RIGAUX, *Bedélygma tes ermóseos (Mc. 13,14; Mt. 24,15)*: Biblica (1959) 675-683.

se refiere al cerco de Jerusalén, que va a traer la profanación del templo por las tropas de Tito, y que a su comienzo o acercamiento del asedio aún podían, los que quisieran oírle, huir.

En esta época del asedio, que duró de abril a septiembre, se cumplió lo que anunciaba Jesucristo: «Habrá entonces una tribulación tan grande como no la ha habido desde el principio del mundo ni la habrá» (Mt-Mc). Podría esto hacer pensar que se refiriesen estas palabras, entremezcladas en el discurso, al fin del mundo (2 Tes 2,3-11). Sin embargo, esta frase tan hiperbólica aparece ya como una frase casi hecha en el A. T. para expresar castigos y catástrofes (Jer 30,7; Bar 2,2; Dan 12,1; Jl 2,2; 1 Mac 9,27; cf. Apoc 16, 18). Por eso no puede ser, sin más, término específico de algo absolutamente excepcional, como será la última tribulación al final de los tiempos. Queda suficientemente justificada si se la interpreta del terrible castigo de Jerusalén.

Para esa hora se anuncia el mal menor, la huida. Huida que debe hacerse en seguida de ver estas primeras señales, pues, de lo contrario, se llegaría tarde. Las frases con que se describe tienen también valor por acumulación. De hecho, algunas tendrían interpretación literal e histórica; pero, de suyo, sólo quieren indicar la rapidez del peligro y la celeridad que requiere ponerse a salvo. En los profetas se habla a veces del castigo de la guerra como viniendo de *repente*, cuando en su mismo contexto se ve un desarrollo lento (Is 29,5).

La expresión que alude al que esté en la terraza que «no baje ni entre para recoger algo de su casa» (Mc-Mt), responde al ambiente palestino. Las terrazas estaban comunicadas con la parte baja por una escalera exterior que llevaba directamente arriba sin pasar por el piso de la casa.

El pensamiento, dejando las formas gráficas de expresión, es el que describe Lc: «los que estén dentro de la ciudad, que se alejen» (v.21). Esta «gran tribulación» la verán ellos, pues «cuando os persigan en una ciudad, huid a otra... En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23).

El castigo será la destrucción de la ciudad y del templo. Lc da la descripción del mismo: «Caerán (sus moradores) al filo de la espada y serán deportados a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por los gentiles...» (Lc v.24). La Historia probó hasta la evidencia el castigo de Jerusalén. Los datos que transmite el historiador judío Josefo, contemporáneo de estos hechos, son la prueba histórica más contundente de este vaticinio del Señor. Jerusalén quedó desde entonces sin culto y sin sacrificio. Su obra *De bello iudaico* contiene el relato de todo ello [13]. Bastará recordar la cifra, acaso excesiva, que da de 1.100.000 hombres que perecieron [14]. Lc añadirá que los que queden con vida serán «deportados». Josefo

[13] TÁCITO, *Hist* V 13; EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 5.
[14] *De bello iud.* II 9,3.

contará que todos los menores de diecisiete años fueron vendidos, y 97.000 cautivos [15].

Pero esta hora de terrible castigo, en el plan de Dios, va a ser suavizada, «abreviada» (Mt-Mc). Lo va a ser por amor a «los elegidos» (Mt-Mc). Sea por amor a los que pertenecen ya en esa hora a la fe, sea por los que deben ingresar en ella y que están asediados. Es el «resto» del Israel de Dios. Pero, de no abreviarse esa hora terrible de castigo—«éstos son los días de venganza para que se cumpla todo lo que está escrito» (Lc v.22)—, «nadie se salvará» (Mt-Mc; cf. Jer 12,12). Interpretar esta «salvación» a la vida eterna es violento en este contexto; no parece que tenga el mismo sentido que el pasaje de Mt 24,13, donde ciertamente se habla de la salvación espiritual. Al menos se puede interpretar muy bien de la vida corporal. Pero hay en ello un punto que conviene destacar: el valor de la oración para el alivio de estos dolores que han de venir. «Orad para que vuestra huida no suceda en invierno ni en sábado» (Mc-Mt). Es la oración la que va a traer el que esta huida no se realice en las dificultades del «invierno» ni en la obstaculización que les harían los judíos al ver a los cristianos, judíos, transgredir el «camino del sábado». Los cristianos de Jerusalén tomarán en cuenta esta advertencia de Jesucristo, retirándose todos antes del asedio de Jerusalén a una villa llamada Pella, en Transjordania [15*].

Lc añadirá un detalle final de esta catástrofe: Jerusalén «será hollada por los gentiles hasta que se cumpla el tiempo de las naciones» (v.24). Sea para castigarla, sea probablemente *hasta que*, en el plan de Dios, «se cumplan los tiempos de las naciones» para su ingreso en la fe. Luego de ello, el Israel castigado y pospuesto, como enseña San Pablo, ingresará en la fe (Rom c.9-11). Cf. *Comentario a Mt* (p.514).

2) *Señales de la venida de Cristo. 24,23-28* (Mc 13,21-23)

23 Entonces, si alguno os dijere: «Aquí está el Mesías», no le creáis, 24 porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. 25 Mirad que os lo digo de antemano. 26 Si os dicen, pues: «Aquí está, en el desierto», no salgáis; «Aquí está, en un escondite», no lo creáis, 27 porque como el relámpago, que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre. 28 Donde está el cadáver, allí se reúnen los buitres.

Nuevamente se inserta aquí otro anuncio de Jesucristo previniendo contra la seducción que pudieran ejercer «engañando, si fuera posible, aun a los elegidos» (Mt-Mc). Esta seducción sobre muchos va a ser ejercida por «falsos cristos y falsos profetas». Estos harán grandes prodigios y maravillas (Mt-Mc). Se les previene para

[15] *De bello iud.* VI 9,2,3.
[15*] EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 3.

que, cuando oigan decir: «Aquí o allí está el Mesías» (Mt-Mc), no lo crean.

En efecto, ningún momento sería más propicio para aceptar la impostura de un Mesías que en la hora de la hecatombe. En la atmósfera sobreexcitada de expectación mesiánica existente en Israel desde los días de Juan el Bautista, había de encontrar, psicológicamente, su explosión y su necesidad en la misma hora del avance romano contra Israel. Y por la historia se sabe—Josefo lo cuenta—cómo en aquellos días surgieron «muchos profetas» sobornados por los tiranos, que, diciéndose venir «en nombre de Dios», engañaban a la plebe, anunciándoles «evidentes prodigios». Y entre ellos se destacó un «falso profeta», ya incendiado el templo, que anunciaba al pueblo que «Dios les mandaba subir al templo, donde recibirían señales de salud» [16]: sin duda la venida del mismo Mesías.

Las frases de Jesucristo previniéndoles que no crean a estos falsos mesías si les dicen de El que está «aquí o allí», en el «desierto» o «en casa», no hace más que aludir a la creencia popular según la cual el Mesías estaba en algún lugar oculto y aparecería inesperadamente (Jn 7,27); y había una cierta tendencia a esperarlo viniendo del «desierto» (Act 21,38), al modo de Moisés [17].

No. La «venida» *(he parousía)* del Hijo del hombre no será así. Es Mt el que recoge los datos, dos metáforas, para expresar la evidencia de esta venida. La venida del Hijo del hombre será:

a) «Como el relámpago, que sale por oriente y se va viendo (brilla) hasta el occidente». Se destaca así la *evidencia* de esta venida (parusía) del Hijo del hombre. Como el relámpago no puede menos de verse en todo su curso en el cielo, así esta venida del Hijo del hombre no necesita que se diga de El que está «aquí» o «allí», en «el desierto» o «en casa». Será visible, porque será evidente a todos (Lc 17,24).

Por otra parte, el relámpago es uno de los elementos clásicos en las teofanías y apocalípticos que acompañan los juicios divinos (Is 29,6; 30,30; Sal 97,4, etc.).

b) «Donde esté el cadáver, allí se reunirán las águilas». Esta expresión debe ser un proverbio, al menos calcada sobre un cierto proverbio (Job 39,30). Lc la citará también a propósito de lo subitáneo de la parusía (Lc 17,37). La Vulgata vierte mal el texto griego *(ptóma,* «cadáver») al traducirlo por «corpus». La palabra griega *aetós* puede significar águila o buitre. Pero el pensamiento es el mismo. Es el modo de decir con dos metáforas la *evidencia* de esta venida. Pues de la misma manera que el cadáver de un animal en el desierto queda al descubierto y es inevitable que, por su instinto, lo vean las águilas y buitres y caigan sobre él, así también la venida del Hijo del hombre será tan evidente, que será sentida por todos. Algunos autores han pensado, sin que su observación esté necesariamente alegorizada en el texto, que el «cadáver» sería Jerusalén agonizante, y las «águilas», el ser despedazada por las «águilas romanas», ya que, en otros pasajes del A. T., las «águilas» simbolizan reinos y enemigos concretos (Is 18,6; Jer 12,9; 15,3).

[16] JOSEFO, *Antiq.* VI 5,23.

[17] LAGRANGE, *Le Mesianisme...* (1909) p.210-212.221-222.

Algunos autores piensan que lo que se destaca aquí no es la *evidencia* de esta parusía de Cristo, sino la rapidez y lo súbito de su venida [18]. Sin embargo, la contraposición que se hace con el anuncio de los falsos mesías lleva a ver en esto la *evidencia* de su presencia.

Es esta sección segunda uno de los pasajes en el que varios autores se basan para hacer ver que en esta parte Jesucristo habla de su parusía al final de los tiempos; puesto que ya antes (Mt 24, 5.11; cf. par.) habló de los falsos mesías y de los falsos profetas, esta repetición supone otra perspectiva. Además se lo quiere confirmar con la enseñanza de San Pablo sobre la parusía final (2 Tes 2, 3-12).

Pero no se ve motivo serio para esta posición. En primer lugar se ve que el v.26 es una forma de repetir lo mismo que se pone en el v.23. Y todo ello puede muy bien ser un «duplicado» de los v.5 y 11 de Mt (cf. par.), haciendo llegar esos mismos signos que fueron presentados primero en el estadio previo a la destrucción de Jerusalén, pero no exclusivos de sólo este período, al momento mismo de la «gran tribulación». Los cuales, unos habían de suceder entonces por necesidades históricas—dolores—, y otros—los mesiánicos—por exigencias psicológicas. Puede, pues, explicarse todo esto, sin violencia del texto y en plena homogeneidad con el mismo, de los hechos sucedidos en los días del asedio y destrucción de Jerusalén.

La «venida» *(he parousía)* del Hijo del hombre, que aquí sólo se anuncia, no exige tampoco ser una presencia física y sensible de Jesucristo. Se explica suficientemente—luego se verá más en detalle—de una presencia moral del mismo Jesucristo en el castigo infligido a Jerusalén, y en lo que se verá su poder y lo que El anunció que era.

3) *La venida del Hijo del hombre y su descripción apocalíptica. 24,29-31* (Mc 13,24-27; Lc 21,25-28)

29 Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmoverán. 30 Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre, y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grande. 31 Y enviará sus ángeles con poderosa trompeta y reunirá de los cuatro vientos a los elegidos, desde un extremo del cielo hasta el otro.

Una vez cerrado el paréntesis de los v.26-28 de Mt, se hace ahora la descripción de esta «venida» del Hijo del hombre. Es descrita por los tres sinópticos. Esta venida será «en seguida», después de la tribulación de aquellos días» (Mt-Mc). En efecto, una vez

[18] H. LIESE, en *Verbum Domini* (1932) 324.

que se ejerce el gran castigo, la «gran tribulación», es cuando se va a realizar esta venida o parusía del Hijo del hombre. ¿Cómo?

La descripción que hacen los evangelistas de esta venida triunfal de Cristo, la describen con los siguientes elementos:

1) «El sol se oscurecerá».

2) «La luna no dará su luz».

3) «Las estrellas caerán del cielo».

4) «Las virtudes *(dynámeis)* de los cielos se conmoverán». Los autores discuten el sentido directo de estas «virtudes». Serían, alegorizando, los ángeles (así los Targums), los «poderes cósmicos» [19]; pero ordinariamente se lo interpreta, por «paralelismo» con lo anterior y por su afinidad con pasajes proféticos (Is 34,4), de los astros. Acaso se incluye en ello, genéricamente, las fuerzas celestes. Mc pone los «ejércitos de los cielos», que son las estrellas.

5) «Sobre la tierra habrá ansiedad entre las naciones, inquietas por el estrépito del mar y de las olas» (Lc).

6) «Los hombres enloquecerán de miedo e inquietud por lo que viene sobre la tierra» (Lc). Que es lo mismo que dice Mt en otra forma: «Se levantarán todas las tribus de la tierra y verán al Hijo del hombre venir...»

Toda esta descripción cósmica con la que se describe la «venida» del Hijo del hombre, no es más que el conocido género apocalíptico. Son imágenes calcadas en los elementos proféticos, con las que se acompañan las grandes intervenciones de la justicia divina (Is 13, 9-10; 34,4; Jer 4,23; Ez 32,7; Jl 2,10; 3,4, etc.). A título de modelo se transcribe el oráculo de Isaías sobre Babilonia:

> «Lamentaos, porque se acerca el día de Yahvé,
> cruel, con cólera y furor ardiente,
> para hacer de la tierra un desierto
> y exterminar a los pecadores.
> Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz,
> y el sol se oscurecerá naciendo,
> y la luna no hará brillar su luz» (Is 13,9.10).

Como se ve, se trata sólo de metáforas, con las que se pretende describir la grandeza y trascendencia de las intervenciones divinas. «No se trata, pues, de pródromos señalados por la transformación de los astros, sino de fuertes imágenes para indicar que Dios entra en escena» [20].

En esa hora y con gran majestad será la «venida del Hijo del hombre». Se describe esta venida—«parusía»—de la siguiente manera:

1) «Aparecerá en el cielo el signo del Hijo del Hombre» (Mt).

2) Vendrá el Hijo del hombre «en una nube» (Lc), «en las nubes del cielo» (Mt-Mc), con «gran poder y majestad» (Mc-Lc) y «gloria» (Mt).

3) Entonces, a su venida, «se *verá* al Hijo del hombre» venir (Mc-Lc).

19 STRACK-B., *Kommentar...* I p.956.
20 LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc.* (1929) p.345; cf. *Revue Biblique* (1906) 388.

4) Y él «enviará a sus ángeles».

5) Y «reunirá a sus escogidos—«al son de la gran trompeta» (Mt)—de todas las partes de la Tierra hasta el extremo del cielo» (Mc).

Otra vez se está en una descripción hecha a base de elementos apocalípticos. Y, por tanto, hay que interpretar el contenido y enseñanza de este pasaje en función de este género literario.

¿Qué «signo» es éste que aparecerá? Se pensaba por algunos que la cruz. Pero, valorándolo ya dentro del género apocalíptico (Is 13,1), no hace falta pensar en ningún «signo». Mc y Lc ni siquiera hacen alusión a él. Si algún «signo» apareciese, esto debe ser probado por otro capítulo—tradición, magisterio, etc.—, pero no puede establecerse solamente por el género apocalíptico. Probablemente es una imagen en paralelo con el «entonces se verá al Hijo del hombre» (Mt-Lc).

Esta «venida» de Cristo, esta parusía y este «ver» (Mc-Lc) al Hijo del hombre venir en esta hora con todo este poder ¿exige por necesidad que sea una manifestación *sensible* y corporal de Cristo? Parece que no. La razón fundamental es que se está dentro del género apocalíptico, y, por tanto, hay que situar y valorar los elementos dentro del mismo. Por otra parte, la misma palabra *parusía* de Cristo, si en diversos pasajes neotestamentarios significa la venida final y sensiblemente triunfal de Cristo, no siempre lo exige (2 Pe 1, 16) [21]. Por eso no haría falta admitir una presencia sensible y corporal del mismo. Basta una «presencia» suya de orden moral o virtual: su poder justiciero sobre Jerusalén, cuyo anuncio vaticinó por desconocimiento del Mesías (Lc 19,41-44), y cuyo castigo anunció también que lo *verá* «esta generación» (Mt 24,34; par.). Es lo que ya Mt había dicho en otro contexto: «Os digo que hay algunos entre *los presentes* que *no gustarán la muerte* antes de haber *visto al Hijo del hombre venir* en su reino» (Mt 16,28). Lo que, evidentemente, no se refiere a una visión *sensible* de Cristo (Mt 10,23).

Las «nubes» son otro de los elementos decorativos de las teofanías, y más aún en las teofanías apocalípticas, con el que se indica, generalmente, el poder extracósmico de aquel a quien acompañan (Ex 19,16; 34,5; Lev 16,2; Is 19,1; Jer 4,13; Ez 10,3; Dan 8,13; Sal 18,13; 104,3; Act 9.11; Apoc 1,7; 14,14, etc.).

Los «ángeles» son otro de los integrantes apocalípticos. Aquí aparecen a las órdenes del Hijo del hombre; sin duda se vincula a ellos el sonido de «la gran trompeta» (Mt), que tiene por misión el congregar y convocar. Está tomado del uso judío de convocarse las asambleas o reuniones judías al sonido de la trompeta, lo mismo que para la guerra o para hacer algún anuncio (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52). Es la orden que se da para que se congreguen todos los «elegidos». La universalidad se acusó por congregarlos desde «los cuatro vientos» (Zac 2,10) y de «un extremo al otro del cielo» (Mt-Mc). Son imágenes tomadas del A. T. Esta cita pertenece a Zacarías (2,6), pero

21 ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1011-1012; SAN JUSTINO, *Dialogo* 14,8 40,4; 54,1; 59,7; 110,2; *Apol.* 53,3.

tomada de los LXX, ya que el texto original dice lo contrario: «Os dispersé por los cuatro vientos». Debe de ser un complemento de los evangelistas o de las catequesis. Estos ángeles obedientes a las órdenes de Cristo acusan su trascendencia, ya que en el A, T. están a las órdenes de Dios.

Estos «elegidos» están—judíos y gentiles—esparcidos por todo el mundo y han de ingresar en el reino. Y acaso se refiere preferentemente a los judíos de la «diáspora» que estuviesen entonces en la ciudad, ya que, como en Pentecostés, «residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo» (Act 2,5).

Esta sección, que es una de las que hacen más fuerza en los autores para sostener que en ella se habla de la parusía final, admite perfectamente, y dentro de una línea homogénea, una interpretación literal de la «venida» de Cristo como triunfador, y que se le «ve» en el juicio predicho por él y ejercido sobre Jerusalén, y cuya «generación», que lo condenó, había de presenciarlo, pues no pasaría dicha generación «sin que *todas estas cosas* sucedan» (Mt 24,34).

En Lc se recoge, por último, una exhortación optimista de estos hechos. Cuando «comience» a realizarse todo esto deben «animarse», porque «se aproxima vuestra redención» *(apolytrosis)*. Es la «liberación» del judaísmo hostil y perseguidor del cristianismo, que, al ser destruido, dejará campo más libre a la enseñanza de la fe y a la incorporación al reino.

Los que piensan que se refiere a la parusía final lo interpretan como una «liberación» de los temores de aquella época. Pero la interpretación anterior es mucho más homogénea y parece mucho más probable.

d) *Parábola de la higuera e incertidumbre de este acontecimiento. 24,32-41* (Mc 13,28-32; Lc 21,29-33)

En esta cuarta sección expone Jesucristo la *incertidumbre* y *desconocimiento* de esa hora del castigo de Jerusalén: la «gran tribulación».

> **32 Aprended la parábola de la higuera. Cuando sus ramos están tiernos y brotan las hojas, conocéis que el estío se acerca; 33 así vosotros también, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas. 34 En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda. 35 El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. 36 De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre. 37 Porque como en los días de Noé, así será la aparición del Hijo del hombre. 38 En los días que precedieron al diluvio comían, bebían, se casaban y se daban en casamiento, hasta el día en que entró Noé en el arca; 39 y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio y los arrebató a todos; así será a la venida del Hijo del hombre. 40 Entonces estarán dos en el campo: uno será tomado y otro será dejado. 41 Dos molerán en la muela: una será tomada y otra será dejada.**

No obstante esta *incertidumbre*, da dos indicaciones sobre la hora de estos dos acontecimientos.

1) *Parábola de la higuera.*—La primera indicación está tomada del símil de la higuera. Lc le da una amplitud mayor a la comparación. «Fijaos en la higuera y en los demás árboles» (v.29). Cuando las ramas echan hojas y se pueblan frondosamente, es que la primavera «se acerca». En la higuera, «sus hojas gruesas y carnosas no empiezan a brotar hasta que el calor penetra en la tierra. Esto indica en Palestina, donde no se conoce la primavera propiamente dicha, la proximidad inmediata del verano» [22]. Pues así hace la comparación. «Cuando veáis que suceden todas estas cosas, sabed que ya está cerca, a las puertas» (Mt-Mc), «el reino de Dios» (Lc), en esta fase triunfal de la «venida» de Cristo, cumpliendo su justicia y su promesa.

2) *Sucederá a la generación a quien lo dice.*—Otra indicación es que todo esto sucederá en un período relativamente corto. «No pasará *esta generación* sin que todas estas cosas sucedan». Naturalmente, «esta generación» es la de aquellos a los que se dirige Jesucristo en esta hora. Y, puesto que éstos verán el cumplimiento de «todas estas cosas», es que se refiere a la destrucción de Jerusalén (Mt 16,28). Precisamente en la Escritura, el número de cuarenta años es el término que expresa una generación. Muriendo Jesucristo sobre los treinta y tantos años y siendo la destrucción de Jerusalén el año 70 del nacimiento de Jesucristo, «esta generación» queda, conforme al uso bíblico, encuadrada en estos cuarenta años. Y la certeza de esta afirmación es más firme que los cielos (v.35).

3) *El absoluto desconocimiento de esta hora.*—Pero aún enseña más. El desconocimiento de «aquel día y aquella hora» es tal que no lo sabe «nadie», ni los ángeles «ni el Hijo, sino el Padre» (Mt-Mc). Críticamente, la lectura en Mt de «ni el Hijo», aunque probable, es discutida. Este «Hijo» que pone aquí no es el Hijo en cuanto Verbo, sino el «Hijo del hombre» que se dice en el versículo siguiente.

Cristo como hombre no puede ignorar nada de lo que le compete de alguna manera a su misión. Es doctrina absolutamente cierta en teología. Si aquí puede extrañar esta formulación es por no valorar suficientemente el uso del verbo «conocer» en las lenguas semitas. Este no sólo significa un conocimiento especulativo, sino también *práctico*. Lo que viene a ser equivalente a actuar o tomar la iniciativa o manifestación de la obra de este día. Pero esto, tanto en el plan divino como en los relatos evangélicos, está reservado al Padre (Mt 20,23; 11,25; Lc 12,32, etc.). Este es el secreto y la hora del Padre para manifestarlo a los hombres. Cristo mismo dirá en otras ocasiones que aún no llegó su «hora» [23].

4) *La despreocupación de los hombres ante la ignorancia de esta hora.*—Con dos pequeñas comparaciones se pinta la despreocupación en que estarán los hombres ante esta hora.

Como en tiempo de Noé, a los hombres, despreocupados del castigo del diluvio, haciendo su vida ordinaria, de improviso los

22 WILLAM, *Das Leben Jesu*... ver. esp. (1940) p.425.
23 LEBRETON, *L'ignorance du jour du jugement:* Rech. Sc. Relig. (1918) 281-289.

sorprendió el diluvio, así será de inesperada esta catástrofe que va a venir sobre Jerusalén, así será «la venida del Hijo del hombre» (Lc 17,26-30). En los profetas se habla de guerras que vienen de *repente*, y el contexto hace ver el proceso largo de su desarrollo (Is 25,9).

5) *Obra selectiva en la parusía.*—También se enseña con otras dos comparaciones, junto con lo súbito de la «parusía del Hijo del hombre», el valor *selectivo* que afectará a las gentes. Otra vez entra en juego la doctrina del «resto» de Israel [24].

Los dos cuadros de ejemplos son ambientales. Dos hombres estarán en sus oficios de campo, y uno será «tomado» y otro será «dejado».

Dos mujeres (Lc 17,35), ya que es lo usual, están moliendo con un molino de mano, que se compone de dos grandes piedras planas giratorias. Las dos están allí moliendo, y, en esta hora, una será «tomada» y otra será «dejada».

Pero ¿a qué afectan o suponen estas frases elípticas de ser «tomadas» o «dejadas»? ¿Acaso a la vida? En absoluto podría ser, indicándose así lo inesperado de estos acontecimientos y la falta de precauciones tomadas; lo que describiría cómo la muerte o la vida afectaban a personas que estaban juntas.

Para los que interpretan este pasaje del juicio final, la interpretación es sencilla: serán «tomados» por los ángeles para colocarlos en el cielo, y los otros «dejados» entre los réprobos, o serán «tomados» para ser reunidos al cortejo triunfal parusíaco [25]. Pero no se prueba que sea el juicio final.

Interpretado todo esto de la destrucción de Jerusalén, ¿a qué se refiere?

El v.42, el siguiente de Mt, dice: «Velad, pues, porque no sabéis en qué día llega vuestro Señor». La redacción de esta frase sugiere provenir de otro contexto. Esta contigüidad parece orientar esa separación hacia un orden religioso. Será un «tomar» o «dejar» religioso. Su interpretación pudiera ser la siguiente: ser «tomados» para su permanencia o incorporación al reino. Sería un aspecto de lo que ya antes dijo Mt: que Jesucristo enviará a sus ángeles, y «reunirán a sus escogidos» de todas las partes del mundo para mantenerlos o incorporarlos al reino (Mt v.31). Que a su vez sería, en otra frase, lo que se dijo antes: la providencia especialísima de Dios sobre los suyos en estos momentos (Mt v.18).

[24] THIBAUT, *Les sens des paroles* p.102.
[25] BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.323; FILLION, *Vie de N.S. J.-Ch.* ver. esp. (1942) IV p.120.

e) *Necesidad de vigilar. 24,42-51* (Mc 13,33-37; Lc 21,34-36)

Esta última sección del «discurso escatológico» se refiere a la necesidad de «vigilar». Puesto que «ese día y hora» es desconocido, no cabe más que estar alerta y preparados para su llegada.

[42] Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor. [43] Pensad bien que, si el padre de familia supiera en qué vigilia vendría el ladrón, velaría y no permitiría horadar su casa. [44] Por eso vosotros habéis de estar preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre. [45] ¿Quién, es pues, el siervo fiel y prudente a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darle provisiones a su tiempo? [46] Dichoso del siervo aquel a quien, al venir su amo, hallare que hace así. [47] En verdad os digo que le pondrá sobre toda su hacienda. [48] Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: «Mi amo tardará», [49] y comenzare a golpear a sus compañeros y a comer y beber con borrachos, [50] vendrá el amo de ese siervo el día en que menos lo espera y a la hora que no sabe, [51] y le hará azotar y le echará con los hipócritas; allí habrá llanto y crujir de dientes.

Esta necesidad de la «vigilancia» es presentada por Mt con dos comparaciones o pequeñas parábolas.

El dueño de la casa.—La primera comparación se toma de un «dueño de casa». La noche es la hora propicia para el robo. El cuadro tiene todo un matiz local. Las casas palestinas estaban hechas, sobre todo en su techumbre, de argamasa de barro con ramajes (Mc 1,2), y las paredes laterales no raramente eran de adobes. De ahí la descripción del ladrón que «horada» la casa para entrar. Por eso, si el dueño de la casa supiese la hora en que pudiese haber un robo en su hogar, «vigilaría» y no dejaría que «perforasen su casa» para entrar a robar.

El siervo bueno y el malo.—Otra comparación se trae al mismo propósito basada en la conducta de dos siervos.

La escena es un dueño que tiene varios siervos, y pone al frente de ellos un «ecónomo», que ha de ser fiel y prudente para que sea leal al dueño y sepa cumplir bien su oficio en ausencia de su señor. Pues cuando éste vuelva y llegue a casa sin avisar, si encontrase que aquel siervo ecónomo había cumplido bien su oficio, esperando siempre la llegada de su señor, obtendría por premio el que, por su fidelidad y solicitud, le ponga al frente de todos sus bienes, como un intendente general de su casa.

Por el contrario, si el siervo es malo y, viendo que su amo tarda en su retorno, golpease a sus compañeros—escena muy típica del encumbramiento de un siervo oriental—y él se banquetease y mezclase con los borrachos, tendrá su merecido castigo cuando venga su señor «en el día que no espera y en la hora que no conoce». El castigo que le inflige se expresa, primeramente, con un término griego *(dijotomései)* que lo mismo puede significar que lo parte

físicamente en dos mitades (castigo bíblicamente conocido; cf. 1 Sam 15,33; Jer 34,18-19 [heb.]; Dan 13,55-59; Heb 11,37), que ser tomado en un sentido metafórico de separarlo de su cargo o de repartir sus cosas a los otros siervos. El castigo aún se redondea: «Lo pondrá con los hipócritas». Este término podía expresar los fariseos (Mt 6,2-5.16; 15,7ss) [26]. También pudiera ser una defectuosa traducción del arameo, que Lucas traduciría mejor (Lc 12, 46) por «infieles» o «impíos» [27]. Y aún se completa esta descripción con el clásico «llanto y crujir de dientes». Para los que interpretan este pasaje del fin del mundo sería imagen del infierno.

Para los que lo interpretan directamente de la destrucción de Jerusalén, como gran juicio de Dios, es imagen de los castigos —materiales o espirituales—que sobrevendrán al que no atienda y vigile esta hora, para evitarlos o superarlos.

Otros dos aspectos de esta vigilancia son propios, uno, de Marcos (13,33-37), tomado de un dueño que se ausenta y de una doble conducta de dos criados, y otro es propio de Lc (21,34-36), que tiene un marcado matiz moral y está situado en otro contexto.

Al llegar a este final de la exégesis de la primera parte del «discurso escatológico», cabe plantearse el problema siguiente: si en este discurso se habla *directamente de la destrucción* de Jerusalén, pero si también está vaticinado «el fin del mundo» (Mt 24,3), ¿cómo se conjugan en este discurso estas dos intenciones y estas dos inclusiones en este texto?

«Se admite ordinariamente que en este discurso están mezcladas dos perspectivas: la de la destrucción de Jerusalén y la del fin del mundo, y esto es verdad. Pero no está bien el creerlas yuxtapuestas (buscando el pasaje de una y de otra, sea en el v.29, sea en el v.23 o incluso en el v.21), puesto que ellas están, en realidad, superpuestas. Parece, en efecto, preferible interpretar todo el discurso en función de la destrucción de Jerusalén y ver, al mismo tiempo, en este terrible drama el verdadero pródromo del fin del mundo. Pues esta catástrofe que señaló el fin de la Antigua Alianza fue un drama sin precedentes en el drama de la salud y no se reproducirá más que al fin de los tiempos, cuando Dios ejercerá sobre todo el género humano, elegido en Cristo, el mismo juicio que El ejerció entonces sobre el primer pueblo elegido. Es por lo que este «día de Yahvé», considerado en la Escritura desde un punto de vista teológico, más que histórico, reviste siempre una amplitud cósmica, cuyas imágenes «apocalípticas», de un impresionismo oriental que afecta nuestro espíritu moderno, tentado de tomarlas a la letra, no hacen más que subrayar la profunda significación espiritual. El pensamiento y las expresiones de Jesús, como las de sus intérpretes, están penetradas en este punto de las tradiciones del A. T. Y si la ruina del judaísmo parecía así confundirse con el fin de los tiempos, es ello una verdad profunda, porque este terrible juicio de Dios ha marcado realmente el comienzo de la era escatológica,

[26] JOÜON, *Hypokrites:* Rech. Sc. Relig. (1930) 313-316.
[27] BENOIT, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.142 nota *c*.

de la cual el fin del mundo no será más que el último y definitivo acontecimiento» [28].

Sin embargo, parece que la solución así planteada prescinde, de hecho, de la respuesta de Jesucristo a la cuestión del fin del mundo. O no responde a la pregunta que le formulan los discípulos (Mt 24,3) o, de lo contrario, esta solución parece más bien soslayar la respuesta.

Es verdad que en el estilo apocalíptico se pueden mezclar las perspectivas; sería el caso de estar «superpuestas». Pero también es verdad que, en la época de Cristo, las concepciones rabínicas sobre el reino mesiánico y la escatología estaban tan divididas como confusas [29]. ¿Respondería Jesucristo a las dos preguntas de una forma «superpuesta»? ¿Cuál sería el criterio de su discernimiento, máxime en la confusión ambiental de perspectivas?

Si todo esto es posible, parece, sin embargo, que acaso pudiera ser otra la solución.

En efecto, en Mc y Lc la pregunta que se hace a Jesucristo es sólo sobre «cuándo sucederá esto y cuál será la señal de que todo esto se va a cumplir» (Mc 13,4). Y esto a que alude es a la afirmación de Jesucristo de que no quedará del templo «piedra sobre piedra». Se refiere, pues, a la destrucción de Jerusalén. En la perspectiva literaria de Mc-Lc, parece que sólo se habla de la destrucción de Jerusalén. Prescinden, por tanto, de lo que hubo de vaticinio sobre el fin del mundo.

Mt, en esta parte expuesta—c.24—, parece que sólo se refiere a la destrucción de Jerusalén. Pero, a diferencia de Mc-Lc, ya en la pregunta que hacen los discípulos a Jesucristo se la formula literariamente con mucha más amplitud. Pues se le pregunta: «Cuándo *sucederá esto* (la destrucción de Jerusalén predicha) y cuál es la señal de tu venida y *del fin del mundo*» (Mt 24,3). Si en Mt la respuesta a la primera pregunta se encuentra en el c.24, la respuesta a la segunda se encuentra en el c.25. Los dos forman una unidad que responde literariamente a las dos preguntas hechas a Jesucristo.

Así, en el c.25 se habla manifiestamente del juicio final (v.31-46), en que la sentencia es que unos «irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna» (v.46). Es, pues, «el fin del mundo».

Pero antes de expresarse este cuadro—responde a aquella pregunta—se ponen dos parábolas. La primera es la de las vírgenes necias y prudentes, que se trae para ilustrar esta afirmación que allí se dice: «Velad, pues no sabéis ni el día ni la hora» (v.13). Ilustra la necesidad de «vigilar» la venida del «esposo», Cristo. ¿Cuándo? Es una perspectiva previa al juicio final, pero en cuanto queda literariamente vinculada al mismo.

La segunda es la parábola de los «talentos». Mira a la necesidad de rendir los valores que Dios da a cada uno. Pues, a la hora de la retribución, al negligente le mandará echar «a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes» (v.30). Pero todo este rendir

[28] BENOIT, o. c., p.135 nota *b*.
[29] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I 418-429.

y aprovechar los «talentos» no es otra cosa, en el fondo, que vivir rectamente, estar siempre preparándose—«vigilar»—para la hora de la retribución, el juicio final. En la perspectiva literaria de Mt, esta parábola está vinculada al juicio final.

Es así como parece que se salva bien la interpretación del c.24 de sólo la destrucción de Jerusalén (lo que acusa Mc-Lc), y la respuesta de Jesucristo, en Mt, a la destrucción de Jerusalén y al fin del mundo. De esa hora no se dan señales; es hora incierta, será súbita, y sólo cabe «vigilar» [30].

CAPITULO 25

Conforme a lo indicado en el capítulo anterior, parece que Mt en éste continúa el tema, respondiendo con él a la segunda parte de la pregunta hecha a Jesucristo por los discípulos con motivo de la afirmación de la destrucción del templo: «¿Cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo?»

Se divide en tres partes bien marcadas: *a)* Parábola de las diez vírgenes (v.1-13); *b)* parábola de los «talentos» (v.14-30); *c)* el juicio final (v.31-46).

a) *Parábola de las diez vírgenes. 25,1-13*

Con esta parábola, descrita con elementos ambientales, Jesucristo intenta exhortar a la «vigilancia» con relación a la parusía. Solamente la relata Mt.

> **[1] Entonces el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo. [2] Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes; [3] las necias, al tomar las lámparas, no tomaron consigo aceite, [4] mientras que las prudentes tomaron aceite en las alcuzas juntamente con sus lámparas. [5] Como el esposo tardaba, se adormilaron y durmieron. [6] A la medianoche se oyó un clamoreo: Ahí está el esposo; salid a su encuentro. [7] Se despertaron entonces todas las vírgenes y se pusieron a preparar sus lámparas. [8] Las necias dijeron a las prudentes: Dadnos aceite del vuestro, porque se nos apagan las lámparas. [9] Pero las prudentes respondieron: No, porque podría ser que no bastase para nosotras y vosotras; id más bien a la tienda y compradlo; [10] pero mientras fueron a comprarlo, llegó el esposo, y las que estaban prontas entraron con él a las bodas y se cerró la puerta. [11] Llegaron más tarde las otras vírgenes, diciendo: Señor, señor, ábrenos. [12] Pero él respondió: En verdad os digo que no os conozco. [13] Velad, pues que no sabéis el día ni la hora.**

La parábola comienza orientando expresamente su enseñanza: «El reino de los cielos es semejante a...» Para terminar notando que el aspecto que se destaca en este reino es la actitud de «vigilan-

[30] FEUILLET, *La venue du règne de Dieu et du Fils de l'homme (Lc. 17,20-188):* Rev. Sc. Relig. (1948) 544-565; *Le discours de Jésus sur la ruine du temple (Mc. 13; Lc 21,5-36):* Rev. Bib. (1948) 481-502; (1949) 61-92; *La synthèse eschatalogique de St. Matthieu:* Rev. Bib. (1949) 340-364; (1950) 62-91,180-211; SPADAFORA, *Gesù e la fine de Gerusalemme* (1950); BRUNEC, *Sermo eschatologicus:* Verb. Dom (1952-1953).

cia» en que se ha de estar para la «venida» (parusía) del Señor.

La descripción no es un traslado fiel del ambiente de una boda judía. La razón de ello es clara. En toda parábola no se busca hacer un relato por un fin histórico o literario del cuadro que se presenta, sino omitiendo, resaltando o añadiendo en él elementos o aspectos en función de la enseñanza o enseñanzas secundarias que pretenden hacerse.

Según las costumbres de entonces, los actos de una boda comenzaban a la puesta del sol. La novia esperaba en su casa, rodeada de amigas, la llegada del novio, que venía a buscarla, acompañado del grupo de sus amigos o «paraninfos», que en Judea parece eran dos, y con todo el resto del grupo de familiares y demás amistades. Todo este cortejo se realizaba con antorchas y cantos festivos. La esposa llevaba su cabeza ceñida de una corona y era llevada en una litera a casa de su esposo. Este y los suyos rodeaban la litera. Tanto los amigos del esposo como las amigas de la esposa iban entonando cánticos festivos y alusivos a los esposos. A la llegada del cortejo se celebraba el banquete de bodas [1].

Mt presenta un cortejo de diez vírgenes *(parthénois)*. El número es puramente convencional y elegido para darle un valor simétrico, y con la expresión «vírgenes» trata de expresarse el ser jóvenes no casadas, que eran las que habían de acompañar a la esposa.

Acompañando a la esposa, a la que no se cita, ya que la comparación alegorizante está en función de estas «vírgenes» y del «esposo», salen al encuentro del cortejo del esposo, que ya debe de estar a punto de llegar. La lectura de la Vulgata, que «salieron al encuentro del esposo» *(et sponsae)*, no es lectura genuina [2]. El esposo, con su cortejo, tardaba, lo que es un rasgo irreal, pues ya todos estos actos están demasiado cronometrados, y siempre en un cortejo de éstos, que es de una duración muy pequeña, no viene a suceder—lo que supone una tardanza muy larga—que estas vírgenes se «adormilasen y se durmiesen». Rasgo irreal, pues ya habían salido, y nada se dice si se duermen en el camino o se volvieron a casa. Y es increíble que se puedan dormir las «compañeras» de la esposa mientras la han de acompañar en toda su fiesta y espera. Es rasgo históricamente irreal, pero literaria y doctrinalmente real: es rasgo que interviene en la enseñanza.

De estas diez vírgenes, cinco de ellas eran «imprevisoras» *(morai)*. El término griego tiene varios significados—embotado, tardo, fatuo, estulto, imprudente, etc.—, pero aquí, en contraposición a las otras, que se las califica, por su previsión, de «prudentes» *(phrónimoi)* o «previsoras», el significado que conviene a las primeras es de «imprevisoras» o imprudentes. Todas ellas salieron al encuentro del cortejo del esposo, cuyo cortejo también se omite en la descripción, mirando sólo a destacar la comparación alegórica del esposo, y llevando con ellas, pues, conforme al uso, era de noche, «lámparas» *(lampádas)*. Estas lámparas se las supone, ordinaria-

[1] Sobre estas costumbres, cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.500-517-969; cf. *Rev. Bib.* (1917) 175-180.
[2] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 25,1.

mente, conforme al pequeño tipo de «lucernas» de barro, de las que se encuentran con tanta abundancia en las excavaciones de Palestina. Pero, así valoradas, parece ser otro rasgo irreal. Pues no se ve cómo unas lucernas tan pequeñas pueden servir para alumbrar ampliamente el camino de un cortejo nupcial. Ordinariamente se usaban altas antorchas. Zorell ha propuesto que con el término de estas lucernas, aquí usado, se significa, como en otros muchos pasajes —clásicos y papiros—, las teas que se usaban en estos cortejos [3].

Estas jóvenes «imprevisoras» no tomaron, con sus lucernas o sus teas, una vasija donde llevar el aceite de repuesto. Zorell hace ver cómo, en su hipótesis, según las costumbres actuales de Belén, estas «teas» llevan en su extremidad superior telas impregnadas en aceite, y para repostarlas han de llevar también vasijas con aceite de repuesto [4]. Las jóvenes «previsoras» tomaron consigo estas vasijas de aceite para repostar sus antorchas.

Estando dormidas, se da una voz «en la medianoche» anunciando la llegada del esposo. Otros rasgos algún tanto irreales. Despertando todas con sobresalto, se preocupan de preparar sus lucernas o teas, porque se les apagan. Pero este rasgo es también, en cualquier hipótesis, irreal. Pues las lucernas no hubiesen consumido el aceite, y las teas deberían estar, hasta por precaución, del todo apagadas.

Las jóvenes «imprevisoras» pidieron a sus compañeras que les diesen parte de su provisión de aceite. Pero las «previsoras», viendo que no había suficiente para todas, les responden que vayan a comprarlo. Otro rasgo irreal, pues sería improcedente, normalmente, ir a la medianoche a comprar provisiones de nada. No obstante, fueron a comprarlo.

Y mientras estas cinco jóvenes «imprevisoras» estaban ausentes, llegó el esposo. Y las que estaban atentas a su llegada, «entraron con él a las bodas y se cerró la puerta». Otro rasgo al margen de las costumbres. El esposo iba a casa de la esposa a buscarla. De allí salía ésta con el acompañamiento de sus amigas, y juntos los dos cortejos volvían a casa del esposo, en donde ella viviría y donde se celebraba el banquete de bodas.

Cuando las «imprevisoras» llegaron, era tarde, y se destacará gráfica y alegóricamente en la parábola que se había «cerrado la puerta». Pero la golpearon y clamaron, diciendo: «Señor, ábrenos». Nuevo rasgo irreal. Pues ni llamarían al esposo para esto, ni lo llamarían «señor» las amigas de la esposa, ni la «puerta» en estos casos se cierra, menos aún en las costumbres de Oriente.

Pero él mismo es el que interviene, respondiendo y diciendo con manifiesto énfasis: «En verdad os digo que no os conozco». Se ve el valor pedagógico y alegórico de todo esto. Pues el esposo tenía que conocer a las amigas más íntimas de su esposa. Y, presentándose éstas como tales, tendrían que ser recibidas.

Expuesto el cuadro de esta parábola, la doctrina que con ella

[3] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.758-759.
[4] *Lexicon*... l. c.

enseña Jesucristo es ésta: «Vigilad, porque no sabéis el día ni la hora» de la venida final del Hijo del hombre.

Pero a través de esta enseñanza final y de los rasgos irreales que en ella se acusan se ve que hay, en varios de sus elementos, un valor *alegórico*. Estos pueden ser los siguientes:

El «esposo» es Jesucristo.

Su venida inesperada, su venida en la parusía.

Las vírgenes «previsoras», las almas preparadas para la parusía.

Las vírgenes «imprevisoras», las almas no preparadas para esa hora.

Las vasijas de aceite de repuesto y el prepararlas al despertar indica la solicitud de estas almas y su preparación y su «vigilar» en orden a la parusía.

También se destaca en la parábola que la actitud de vigilancia, o actitud espiritual en orden a esta preparación parusíaca, no basta con un asistir, sin más, a este cortejo, aquí nupcial, allí parusíaco, sino que hay que tener esta previsión de repuesto, que es cooperar de una manera muy directa para poder intervenir o sumarse a él. Esta preparación es personal; cada una de estas vírgenes «previsoras» ha cooperado y se ha preparado. Y para esto hace falta que esta preparación religiosa sea no sólo actual, sino, como alguien ha dicho, «habitualmente actual». Ya que el esposo puede llegar inesperadamente. No basta tampoco un simple clamar, como estas jóvenes «imprevisoras»; se exigen las obras de toda una vida. Ningún comentario mejor a este propósito que las mismas palabras de Jesucristo, cuando dice: «No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos *me* dirán en *aquel día*: ¡Señor, Señor!... Yo entonces les diré: Nunca os conocí» (Mt 7,21-23). Es todo ello la necesidad de las obras, en los mayores, en la vida cristiana para el premio e ingreso en el cielo.

Si directa y literariamente esta parábola mira a la parusía final; si esta parusía tiene una perspectiva que será, históricamente, definida y concreta, no obstante, conceptualmente, en el intento de Cristo, todo el tiempo anterior a ese momento es tiempo de preparación parusíaca. Se está ya en «la hora postrera» (1 Jn 2,18; cf. Act 2,17), y en ella, si la muerte sorprende antes de su venida, como sucedió a tantos que oyeron estas palabras de Cristo, no dejó de ser su vida, así enfocada, una preparación para la venida final de Cristo. Todo cabía, en la perspectiva real de Cristo, como preparación para esta venida [5].

b) *Parábola de los talentos. 25,14-30*

Esta parábola es relatada solamente por Mt. Tiene, en su perspectiva literaria, una orientación y una vinculación con el juicio

[5] LAGRANGE, *Le Messianisme*... (1909) p.166; VOSTÉ, *Parabolae selectae*... (1933) II p.488-505; BUZY, *Paraboles*... (1932) h.l.; LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.474-

final, que describe a continuación. «Otra parábola propuso Jesús, la de los talentos; y lo hace inmediatamente a continuación de la precedente y como formando, en cierto modo, cuerpo con la misma, sin duda porque ambas tienen el mismo objeto y se dirigen al mismo fin: que cada uno se halle siempre pronto y dispuesto para el segundo advenimiento de Cristo. Hay, sin embargo, una diferencia en el punto de vista: la de las vírgenes mira a la *continua vigilancia* para que la parusía no nos coja de improviso; la otra—talentos—se refiere directamente al cuidado de *prepararse como conviene* para el momento de la parusía» [6].

[14] Porque es como si uno, al emprender un viaje, llama a sus siervos y les entrega su hacienda, [15] dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad, y se va. [16] Luego el que había recibido cinco talentos se fue y negoció con ellos y ganó otros cinco. [17] Asimismo, el de los dos ganó otros dos. [18] Pero el que había recibido uno se fue, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su amo. [19] Pasado mucho tiempo, vuelve el amo de aquellos siervos y les toma cuentas, [20] y, llegando el que había recibido los cinco talentos, presentó otros cinco, diciendo: «Señor, tú me has dado cinco talentos; mira, pues, otros cinco que he ganado». [21] Y su amo le dice: «Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco; te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor». [22] Llegó el de los dos talentos y dijo: «Señor, dos talentos me has dado; mira otros dos que he ganado». [23] Díjole su señor: «Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco; te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor». [24] Se acercó también el que había recibido un solo talento y dijo: «Señor, tuve cuenta que eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste, [25] y, temiendo, me fui y escondí tu talento en la tierra; aquí lo tienes». [26] Respondióle su señor: «Siervo malo y haragán, ¿conque sabías que yo quiero cosechar donde no sembré y recoger donde no esparcí? [27] Debías, pues, haber entregado mi dinero a los banqueros, para que a mi vuelta recibiese lo mío, con los intereses». [28] Quitadle el talento y dádselo al que tiene diez; [29] porque al que tiene se le dará y abundará, pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará, [30] y a ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes.

La parábola alegorizante de los talentos comienza, sin más, de la siguiente manera: «Es como...». Es una de las varias formas ambientales de comenzar las parábolas. Pero si aquí no se expresa más explícitamente el término de comparación, es que éste está implícitamente incluido o supuesto en la misma línea de comparación en que está la parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 1-13), y en la que se comparó con ellas el reino de los cielos, para concluir la necesidad de «vigilar» en orden a la parusía.

El cuadro que se traza es el de una persona—un «señor»—que

479; FUENTERRABÍA, *La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes*: Est. Franc. (1956) 321-362.

[6] A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.555-556.

emprende un viaje. Pero ya a continuación se ve la estructura pedagógica y alegórica de sus trazos. Pues no por emprender un viaje se tiene que disponer de los bienes, y aquí va a «confiarles su hacienda». Pero lo lógico sería entregarlos a un negocio o pequeñas bancas. Por el contrario, lo distribuye a tres categorías de siervos.

La cantidad que deposita es exorbitante y acusa intenciones alegóricas. Va a distribuir talentos. El talento, más que una moneda, era el peso de un determinado número de dinero. Pesaba unos 42 kilogramos. Era equivalente a 6.000 denarios. Y éste aparece como el sueldo diario de un operario (Mt 20,2). Se cita en un papiro cómo se paga a un tejedor 80 dracmas (la dracma ática es equivalente al denario) como salario de dos meses [7]. La cantidad, pues, que deja a cada uno—cinco, dos y un talento—era excesiva, y, conforme al artificio de la parábola, distribuida también convencionalmente, lo que se dice en sentido parabólico, que dio a cada uno «según su capacidad», va a tener también un cierto sentido alegórico.

El señor estuvo ausente mucho tiempo. Y, en su ausencia, sus tres siervos en escena actuaron con aquellos talentos de dos maneras. Los dos primeros negociaron con ellos, y logran rendir otro tanto como lo que se les había entregado. Pero el siervo que sólo había recibido un talento, por motivos injustificables, que luego alega (v.24.25), no negocia con él, sino que lo escondió en la tierra.

«Después de mucho tiempo» volvió aquel señor. Con ello se da margen suficiente a la producción de los bienes confiados. Pero el primer y único acto que se destaca, por su valor de enseñanza, es el que «pide cuentas» de los talentos entregados a aquellos siervos.

Los dos primeros, gozosos, le traen el doble de lo entregado: el primero recibió cinco talentos, y logró otros cinco; el segundo, con dos, logró otros dos.

El señor los felicita por haber sido «siervo bueno y fiel». Pero destacará un rasgo, por el valor alegorizante que va a tener: han sido fieles en «lo poco». Pero cinco y dos talentos eran una fortuna cuantiosa. Pues los cinco talentos eran equivalentes a 30.000 denarios, y los dos talentos equivalían a 12.000. El felicitar por haber sido fiel en lo «poco», siendo una cantidad excesiva, acaso esté formulado sobre un proverbio o sentencia sapiencial; pero, en todo caso, probablemente se destaca por su valor alegórico: la abundancia y excelencia de los dones de Dios.

El premio será una mayor abundancia de dones: si aquí se le encargó de administrar una cantidad limitada, lo «poco», el premio será «constituirlo sobre lo mucho». Así, de administrador limitado pasa a ser mayordomo o intendente general. Es fórmula literaria de expresión progresiva. Pues el premio es «entrar en el gozo de su Señor», cuyo significado alegórico, como luego se verá, es el premio definitivo mesiánico.

Pero al llegar el siervo al que, por sus condiciones, se le había dado un solo talento, éste le dirá, torpe y osadamente, como disculpa de su temor y de su inactividad, que «lo escondió en tierra»,

[7] WILLAM, *Das Leben Jesu...* ver. esp. (1940) 387.

para asegurarlo así incluso del robo de ladrones (Mt 13,44), por temor al señor, que «eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste».

El juicio que hace su señor de él es éste: Eres «malo y perezoso»; y si sabías que yo era así y temías perderlo al exponerlo a determinados negocios, debías haberlo llevado a los «banqueros», para que a mi vuelta lo «hubiese recibido con el interés». En efecto, en la época de Cristo el interés que producía el dinero en las mesas de los banqueros era sobre un 12 por 100 al año [8]. Así habría, a su vuelta, recibido «lo mío», puesto que sólo lo había entregado para negociar, junto con «el interés» correspondiente.

El señor, ante esto, da la orden de castigo, que es doble: *a)* quitarle lo que se le dio; *b)* echarle a «las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes».

En cambio, hay una cosa chocante: el talento que se quita a este siervo inepto hace que se lo den al que tenía cinco y logró otros cinco talentos. ¿Por qué esto? Podría acusar la libre voluntad de distribución de sus bienes de este señor, como se hace en la parábola de los viñadores (Mt 20,15). Pero se expone así, probablemente, por el valor alegórico de este detalle.

De hecho, como explicación se añade lo siguiente: «Porque al que tiene, se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará» (v.29).

El contexto propio de este versículo es discutido. Aparece también en otros pasajes (Mt 13,12; Mc 4,25; Lc 8,18) que son contextos completamente distintos. Pero también aparece en otro contexto semejante (Lc 19,26). ¿Es una especie de proverbio usado por Jesucristo en diversas ocasiones? ¿Es una sentencia que Jesucristo usó en otra ocasión y el evangelista la utiliza, oportunamente, aquí?

La enseñanza doctrinal fundamental es clara: Dios exige que los hombres rindan, religiosamente, los valores que Dios les confió, *preparándose* así a su parusía.

Pero esta misma enseñanza alegoriza, seguramente, varios de los elementos integrantes de la misma. Tales son:

1) El señor que emprende un viaje, que tendrá retorno, es Jesucristo en su ascensión.

2) Esta ausencia será larga—«mucho tiempo»—y tendrá retorno: es Jesucristo en su parusía final.

3) Los bienes que confía a sus siervos son los valores religiosos que son dados a los hombres (Ef 4,7.13.16).

4) El repartir talentos, cantidad excesiva, acaso pueda indicar la generosidad de los dones celestiales.

5) El señor que vuelve, juzga y da premios y castigos es Jesucristo, Juez del mundo, en su parusía.

6) El premio de «entrar en el gozo de tu señor» es el premio

[8] EDERSHEIM, *Life and Times of Jesus* II p.463-464; KENNEDY, *Money-changers*, en HASTING, *Dic. of Bible* III p.432-433; WILLAM, *Das Leben Jesu...* ver. esp (1940) el ap. «Operaciones bancarias» p.380-383.

de la felicidad eterna, cuya descripción alude al gozo de participar en el banquete mesiánico celestial (Mt 8,12.13; 22,8.10; Lc 22,30), forma con que se expresaba frecuentemente la felicidad mesiánica.

7) El rendimiento máximo, en su apreciación literaria, de los talentos confiados a los dos primeros siervos, indica la obligación de desarrollar los dones de Dios (1 Cor 15,10) y el *mérito* de los mismos, como se ve por el elogio y *premio* que da a los dos primeros siervos. En el reino de Cristo, las acciones tienen verdadero *mérito*, que Dios premia y cuya omisión castiga. La «fe sin obras» queda bien condenada en esta parábola alegorizante de Jesucristo.

8) La inactividad de no rendir con los dones de Dios es culpa: pecado de omisión.

9) Todos estos dones aparecen siempre como don de Dios, no sólo al confiarlos—los talentos que confía a los siervos—, sino también en el tiempo del uso de ellos: «para que al venir recibiese lo *mío* (un talento), con los *intereses*» (v.27).

10) El hecho de mandar añadir este talento al que tenía diez, lo mismo que la frase «porque al que tiene se le dará y abundará; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará», más que alegoría es un enunciado de la economía sobrenatural, presentado en forma paradójica. El que obra bien y merece, se hace siempre digno de una mayor donación de gracias.

11) El echar a este «siervo inútil» a «las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes» es, en este contexto, el castigo del infierno y fórmula usual en los evangelios.

La parábola de los talentos y la de las minas

Los autores se plantean el problema de saber si esta parábola de los talentos, de Mt, es fundamentalmente la misma, aunque retocada, que la que trae Lc (19,11-27), de indudable semejanza. Se ponen las diferencias y semejanzas.

Mateo	Lucas
1. Escena en el monte de los Olivos.	1. Escena en Jericó.
2. Están con Jesucristo cuatro apóstoles.	2. Auditorio muy heterogéneo.
3. Faltan unos ocho días para su muerte.	3. Lo dice la antevíspera de la pasión.
4. Aquí se habla de talentos.	4. Se habla de minas.
5. Aquí es un «señor» cualquiera que va de viaje.	5. Es un pretendiente a una corona real el que va de viaje.
6. Se distribuyen cantidades desiguales entre los tres siervos.	6. Se distribuyen cantidades iguales entre los siervos.
7. Termina dando el premio a dos y castigando a uno.	7. Termina dando el premio a dos siervos y castigo a uno. Pero se añade que mandó degollar a todos los que no quisieron que reinase sobre ellos.

Los autores admiten, generalmente, que se trata de la misma parábola. Sin embargo, fuera de pequeñas variantes, la finalidad a que la aplican los evangelistas es distinta. Mt la trae para hacer ver la necesidad de rendir los dones de Dios. En Lc es distinta. Se expone en el *Comentario a Lc 19,11-28*. La finalidad de Mt parece primitiva.

c) *El juicio final. 25,31-46*

Este cuadro del juicio final es el término natural de toda la construcción literaria del «discurso escatológico» en Mt. Las parábolas de la «vigilancia» a la parusía exigían como término la manifestación de esto. Que es lo que aquí se enseña. La parusía final de Cristo será la hora en que él ejercerá un juicio universal. Se omite la resurrección de los muertos (1 Tes 4,15-18), con la transformación que experimentarán en esa hora al ser revestidos de las dotes gloriosas (1 Cor c.15). Aquí sólo se presenta el hecho de Cristo Juez del mundo, que da una sanción eterna, con sentencia universal «final» y pública; es lo que aquí se enseña como vinculado a esa parusía final de Cristo.

> **[31] Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria. [32] Y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, [33] y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. [34] Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. [35] Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné, y me acogisteis; [36] estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme. [37] Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? [38] ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? [39] ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? [40] Y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. [41] Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. [42] Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; [43] fuí peregrino, y no me alojasteis; estuve desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis. [44] Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión, y no te socorrimos? [45] El les contestará diciendo: En verdad os digo que, cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo no lo hicisteis. [46] E irán al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna.**

La descripción de este acto está hecho con acusado ritmo semita y, aunque integrado por elementos apocalípticos, es de una gran sobriedad.

En esta hora de la parusía final, el Hijo del hombre vendrá «en su gloria», y, como parte de ella, vendrá «con todos los ángeles», que son *sus* ángeles (Mt 13,39-41.49.50; 24,31), como ornamento suyo y como ejecutores de sus órdenes. Todo ello indica, dentro del género apocalíptico, la grandeza de la majestad con que Cristo realizará aquel acto, lo que no excluye, naturalmente, la realidad de esta presencia de los ángeles. Aparte que la presencia de los ángeles, como sus servidores, habla de su trascendencia.

Cristo, en su venida, conforme a la descripción de los apocalípticos, se sentará sobre un trono de gloria [9]. Y «se reunirán delante de él todas las *gentes*».

Algún autor pretendía que con esta expresión, «todas las *gentes*», se quería indicar que Jesucristo sólo ejercería este juicio sobre los gentiles por su conducta con los cristianos. Pero esta posición es plantear un problema al margen del pensamiento no sólo de la fe, sino también del pensamiento y del intento del evangelista. Pues en diversos pasajes anteriores de su evangelio supone que este juicio es universal, abarcando a todas las gentes de todos los tiempos, lo mismo que sus diversas creencias religiosas (Mt 10,15; 11,22.24; 12,41, etc.). Que no era otra cosa—sólo que aquí en su realidad histórica—que lo que describían los profetas apocalípticos (Jl 3,2ss).

Cristo, Hijo del hombre, proclamado aquí abiertamente «Rey», es el Rey Mesías (Jn 6,15), y, como Rey, va a dar posesión o exclusión de entrar en su reino (v.34) a todas las gentes. Y aparece aquí como Juez del mundo, y en cuanto «Hijo del hombre» (Jn 5,27). Este poder judicial de Cristo sobre la humanidad evoca o habla de su grandeza divina. La literatura apócrifa apocalíptica no atribuye este poder judicial sino a Dios. Sólo un pasaje del libro de Henoc se lo confiere al Mesías, pero ni así a él solo. Cristo aparece aquí reivindicándose este privilegio o atributo divino. ¿No es esto sugerir su naturaleza divina? «Por esta doble prerrogativa de Juez de los hombres y de fin último de los hombres, se nos muestra la persona de Cristo con una majestad claramente divina» [10].

Cristo ejerce dramáticamente en este cuadro su acción judicial, separando a las diversas clases de personas, «como el pastor separa a las ovejas de los cabritos»—imagen probablemente inspirada en Ezequiel (34,17)—en dos grupos: a la derecha e izquierda. En el uso rabínico de casos de separación, a la derecha se pone siempre lo mejor [11]. Y en el *motivo* de esta separación hay dos razones:

a) La primera es una *predestinación*. Son aquellos a quienes el Padre se «lo tiene preparado» ya «desde la constitución del mundo».

La realización del plan eterno de Dios se expresa a veces por la frase «antes de la constitución del mundo» (Jn 17,24; Ef 1,4); pero la expresión «desde la constitución del mundo» viene a tener el mismo significado. Así se lee en el Apocalipsis: «Y la adoraron [a la Bestia] todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está

[9] *Henoc* XLV 3; LV 8; LXII 2.
[10] LEBRETON, *La vie et l'ensegnement de J.-Ch*... ver. esp. (1942) II p.164.
[11] STRACK-B., *Kommentar*... I p.980.

escrito, *desde el principio del mundo*, en el libro de la vida del Cordero degollado» (Apoc 13,8). Si se pone «desde la constitución del mundo», es probablemente por indicar las cosas en su existencia, pero suponiendo, antecedentemente, lo que se indica. Esto mismo se ve en Proverbios, según los LXX (8,22-23), en el que la expresión «*al comienzo* del mundo» significa evidentemente «*antes* de venir al mundo». Es la elección de que habla abiertamente San Pablo (Ef 1,4).

b) Pero el segundo motivo son las *obras* que realice el hombre: las obras de misericordia. Son hechos prácticos. No en vano El dejará en la última cena, como característica de los suyos, el amor de unos a otros (Jn 13,35). Y es la prueba clara del amor a Dios, hasta llamar San Juan «mentiroso» al que dice que ama a Dios y no ama al prójimo con hechos (1 Jn 4,20-21). Era la doctrina en la que tanto insistieron los profetas y autores sagrados, y que aquí se describe a su estilo (Is 58,7; Job 22,6, etc.).

Pero este amor al prójimo no es filantropía; ha de ser caridad. Porque exige que, al beneficiar al prójimo necesitado, se vea en el prójimo a él: «a mí me lo hicisteis» (v.40.45). Es amor de caridad: amor al prójimo por amor de Dios. No interesa la calidad ni la categoría de las personas. Pues no es la persona por quien se hace, sino *por El*. Por eso tiene premio de cielo lo que se hace «a mis hermanos más pequeños».

Por último, la sentencia que se da es *eterna*. Los malvados «irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna» (v.46).

Los malvados tendrán «suplicio» (v.46), que es separación de Cristo (v.41); «fuego» (v.49) y compañía «del diablo y de sus ángeles» (v.41). Del infierno se dice que está preparado para «el diablo y para sus ángeles». En el ambiente judío se admitía un demonio de rango superior, que concretaba en sí todas las maldades, al que se le dan diversos nombres, y que ejerce un cierto reinado sobre los inferiores, incluso para dirigirlos [12]. Los demonios, conforme a la tradición, lo cual también sostenía la teología rabínica, son «ángeles», espíritus (Apoc 12,7-9) [13].

Y este castigo será «eterno». La palabra cobra un espantoso realismo, sin atenuación alguna posible, en este contexto. «Los unos y los otros tienen un destino igualmente eterno; si queremos arrancar a los condenados de su pena, es menester también arrancar a los elegidos de su vida» [14].

En el plan de Mt, Jesús expuso su doctrina, anunció como término de su actitud frente al reino el juicio final. La obra de enseñanza estaba cumplida. Sólo faltaba la redención de los hombres. Y ésta, junto con su resurrección, va a ser el tema de los capítulos restantes.

[12] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.244-246.
[13] LEBRETON, o.c. p.166.
[14] BONSIRVEN, o.c. I p.241-244.

CAPITULO 26

a) El sanedrín acuerda condenar a Cristo (v.1-5); *b)* la unción en Betania (v.6-13); *c)* el pacto traidor de Judas (v.14-16); *d)* preparación para la cena pascual y denuncia del traidor (v.17-25); *e)* institución de la Eucaristía (v.26-30); *f)* predicciones a los apóstoles y a Pedro (v.31-35); *g)* Cristo en Getsemaní (v.36-46); *h)* prisión de Cristo (v.47-56); *i)* el proceso ante el sanedrín (v.57-68); *j)* las negaciones de San Pedro (v.69-75).

Mt dedica sus dos amplios capítulos 26 y 27 para relatar la pasión de Cristo.

a) *El sanedrín acuerda condenar a Cristo. 26,1-5* (Mc 14,1-2; Lc 22,1-2; Jn 11,45-53)

[1] Cuando Jesús hubo terminado estos discursos, dijo a sus discípulos: [2] Sabéis que dentro de dos días es la Pascua y el Hijo del hombre será entregado para que le crucifiquen. [3] Se reunieron por entonces los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo en el palacio del pontífice, llamado Caifás, [4] y se consultaron sobre cómo apoderarse con engaño de Jesús para darle muerte. [5] Pero se decían: Que no sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo.

Mt comienza presentando dos hechos que parecerían unidos, y que suponen una realización cronológica distinta: la predicción de Cristo sobre su muerte y la confabulación sanedrita para perder a Cristo. Pero es ello efecto del procedimiento de yuxtaposición, tan frecuente en Mt.

La predicción de Cristo sobre su muerte se hace «dos días antes de la Pascua». Pero la confabulación sanedrita debió de ser hecha ya días antes, seguramente con motivo de la resurrección de Lázaro, como se ve en el relato de Jn. Los antiguos brotes de enemistad y odio farisaico contra Cristo que registran los evangelios vinieron a tomar cuerpo definitivo en esta Pascua.

La reunión fue oficiosa por lo menos. Mt pone que la componen «los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo». Los evangelistas suelen citar, más o menos explícitamente, los tres grupos componentes del sanedrín. Pero lo que quieren hacer ver es la responsabilidad del mismo. La reunión se celebra en el palacio *(aulé)* [1] del sumo sacerdote, Caifás. Esto hace ver una reunión oficiosa, ya que la sede oficial estaba situada en la llamada sala Gazith, junto al Xystus, situada, inciertamente, dentro o fuera del recinto del templo [2].

El acuerdo fue la muerte de Cristo. Pero se buscaba prenderle con dolo, clandestinamente, pues, hecho en público aquellos días pascuales, se exponían a una revuelta a su favor por parte de los

[1] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.192.
[2] JOSEFO, BI II 16,3; MISHNA: *Middoth* V 4; *Sanhedrin* X 1,2; STRACK-B., *Kommentar...* I p.999.

galileos, gente inflamable, y a las consiguientes repercusiones del procurador de Roma sobre estas conmociones populares.

Esta escena que presentan así, desdibujadamente, los sinópticos, es la misma que narra con gran detalle Jn con motivo de la resurrección de Lázaro (Jn 11,45-53).

b) *La unción en Bethania. 26,6-13* (Mc 14,3-9; Jn 12,1-8)

6 Hallándose Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, 7 se llegó a El una mujer con un frasco de alabastro lleno de costoso ungüento y lo derramó sobre su cabeza mientras estaba recostado a la mesa. 8 Al verlo se enojaron los discípulos y dijeron: ¿A qué este derroche? 9 Podría haberse vendido a gran precio y darlo a los pobres. 10 Dándose Jesús cuenta de esto, les dijo: ¿Por qué molestáis a esta mujer? Obra buena es la que conmigo ha hecho. 11 Porque pobres, en todo tiempo los tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis. 12 Derramando este ungüento sobre mi cuerpo, me ha ungido para mi sepultura. 13 En verdad os digo, dondequiera que sea predicado este evangelio en todo el mundo, se hablará también de lo que ha hecho ésta, para memoria suya.

Mt-Mc, por narrar la escena a continuación del anuncio de Cristo de su muerte, parecen dar la impresión de que esta escena tuvo lugar «dos días antes de la Pascua», cuando Jn la sitúa con toda precisión «seis días antes de la Pascua». Pero no es ello otra cosa que Mt-Mc utilizan la «parátasis semita», o simple yuxtaposición de escenas, sin que suponga ello una fijación cronológica. Mt-Mc la «incrustan» aquí por la evocación de la muerte que Cristo anuncia. Y logran así un caso de «inclusión semita».

Esta Betania está a unos tres kilómetros de Jerusalén, en donde residía la familia de Lázaro.

Allí un tal Simón el leproso dio una comida en el atardecer, o cena *(deîpnon)*, en honor de Cristo. Se desconoce la identificación de este personaje. Pero no tiene que ver nada con el protagonista de otro relato—de Simón el fariseo—que relata Lc (7,36-50), ya que son escenas distintas. Si se le sobrellamaba «el leproso», debía de ser debido a haber sido curado de esta enfermedad o de otra con caracteres semejantes. Tampoco se dice haber sido curado por Cristo.

Los comensales, conforme a las costumbres, comían reclinados en lechos, con los pies cercanos al suelo. La protagonista de esta escena es, según Mt, «una mujer», pero que se sabe era María la hermana de Lázaro (Jn 12,3) [3].

Durante la comida se acercó a Jesús, y, rompiendo uno de esos frascos de alabastro de cuello muy alargado, derramó sobre la cabeza de Jesús el rico perfume. Este era de «nardo legítimo» *(pistikés)*. Algunos pensaron en tipos de nardos importados de la India,

3 HOLZMEISTER, *S. Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et Maria sorore Lazari?*: V.D. (1933) 193-199.

Creta, Siria. Entre los de la India había uno extraído de una planta llamada «picita»; de ahí procedería el «pistikés». Pero sería muy improbable esta importación a Betania. Si se destaca su legitimidad, es debido, probablemente, a lo que dice Plinio: que había, por su carestía, muchos fraudes [4].

Mt-Mc dicen que «era de mucho precio», y Jn precisa que era una «libra» de nardo. Judas lo valoró en «más de 300 denarios» (Mc). Y el denario venía a ser el jornal de un trabajador. La cantidad y el precio—casi el salario de un año—indican bien la veneración que María de Betania sentía por Cristo.

Al llegar aquí, los evangelistas presentan otra divergencia de importancia. Mt-Mc dicen que lo derramó sobre la *cabeza* del Señor, y Jn dice que «ungió los *pies* de Jesús y los enjugó con sus cabellos». Es efecto de los aspectos fragmentarios de las fuentes.

Era costumbre ofrecer agua a los huéspedes para lavar sus pies, sudorosos del camino y calor palestinense, y ungir con perfumes su cabeza sudorosa. Pero era un gesto extraordinario ungir los pies.

Si Jn detalla la unción de los pies, es porque le evoca más «simbólicamente» la sepultura de Cristo. Así salió Lázaro del sepulcro: «ligados sus *pies* y manos». Y estas vendas estaban impregnadas de perfumes.

Este acto de exquisitez provocó críticas en los discípulos, probablemente iniciadas por Judas. Fueron protestas abiertas entre ellos *(prós autoús)*. Aún aparece la actitud rudimentaria de los apóstoles para con Cristo. Según ellos, se podía haber vendido ese riquísimo perfume y haber dado su importe a los pobres.

Pero, ante la censura de los apóstoles, salió Cristo a la defensa de aquella mujer. Los judíos dividían las obras buenas en un doble aspecto global: «limosnas» y «obras de caridad» [5]. Así, ésta era superior a aquélla, pues la ha hecho atendiendo a la caridad, superior, de su sepultura. «Se adelantó a perfumar mi cuerpo para mi sepultura». No sería improbable que María de Betania supiese el anuncio que Cristo hizo repetidamente de su muerte, y hasta de posibles rumores populares (Jn). Y, por un cierto instinto de amor, quisiera ofrecer este gesto de exquisitez póstuma a Cristo..., acaso pensando en su muerte. En todo caso, Cristo elogia el gesto y acepta aquel «culto» a El.

Y les anunció que donde se predicase el evangelio se hablaría de ella: cuando se hablase de su muerte y sepultura, no dejaría de hablarse de aquel gesto «típico» y, adelantadamente, hecho por amor.

En cuanto a los pobres, como se decía en el Deuteronomio, «siempre habría en el país» (Dt 15,11). Es una forma «sapiencial» de hablar, que ni vaticina el pauperismo eterno ni impide la superación del mismo. Mientras haya pobres, siempre podrán ejecutar la caridad con ellos. En cambio, con El no, porque va a la muerte.

4 PLINIO, *Hist. Nat.* XII 12.
5 BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1935) II p.258.

c) *El pacto traidor de Judas. 26,14-16* (Mc 14,10-11; Lc 22,3-6)

[14] Entonces se fue uno de los Doce, llamado Judas Iscariote, a los príncipes de los sacerdotes [15] y les dijo: ¿Qué me dais y os lo entrego? Se convinieron en treinta piezas de plata, [16] y desde entonces buscaba ocasión para entregarle.

Lc presenta la escena diciendo que entró Satanás en Judas. No es un caso de posesión diabólica, sino la obra por excelencia del enemigo de Cristo y su reino, que pone en juego los resortes para la lucha, utilizando un discípulo.

Los tres evangelistas destacan la culpabilidad de Judas, al destacar que fue él a ofrecerse a los jerarcas para entregar a Cristo. Mt y Mc presentan a Judas en escena, dirigiéndose sólo «a los príncipes de los sacerdotes», que eran los ex-sumos sacerdotes, junto con el pontífice de entonces. Pero Lc detalla, acaso adelantando un poco la escena, que también trató, sin duda para el prendimiento de Cristo, con «los guardianes» del templo. Estos estaban reclutados entre los levitas, bajo el mando supremo de un *sagán* [6].

Los que buscaban la seguridad y la clandestinidad para prender a Cristo, se «alegraron», al ofrecerles arteramente la entrega un discípulo, conocedor de los lugares de su refugio.

Pero la traición fue con comercio. Judas propuso que se le retribuyese de alguna manera la entrega (Mt). En Mc se dice más globalmente que «prometieron» darle dinero. Pero Lc también insiste en lo de Mt: «convinieron» las dos partes en una cantidad de dinero. Y ésta fue fijada en treinta monedas de plata. Que tenían que ser siclos del templo, ya que deberían ser repuestos luego en él (26,6).

El siclo *(sheqel)* del templo equivalía a unos 10 denarios aproximadamente [7].

El fijarse el precio de la venta en treinta siclos se debe a un acto más de desprecio a Cristo, ya que, según el Exodo, se fija en «treinta siclos de plata» el precio que había de pagarse a un dueño por un esclavo que se hubiese inutilizado (Ex 21,32). En el profeta Zacarías se lee cómo el profeta, representando a Yahvé, renuncia a continuar apacentando el rebaño de Israel, y pide su salario. Y me dieron —dice— de salario «treinta siclos de plata» (Zac 11,12-13). Y manda arrojar ese precio por haberle tasado en un precio ¡de esclavos [8].

Pero al evocarse sobre esta venta el pasaje de Zacarías, en el que los treinta siclos se los dan despectivamente a Yahvé, no puede menos de pensarse en la sugerencia que, por «alusión», se hace de la venta de Cristo-Dios.

Algún autor pensó si la precisión de este importe sería obra de Mt o de la catequesis primitiva, por razón del «simbolismo» que

[6] MISHNA: *Bikkuri* II 3.
[7] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...* II p.315 nt.52.
[8] HOLZMEISTER, *Num Judas pretio vulgari servorum Jesum vendiderit?*: VD (1943) p.65-70

encierra, sin que se quisiese precisar exactamente la cantidad. Sin embargo, la afirmación es muy firme. Y el desprecio de los sanedritas a Cristo así, muy lógico, lo mismo que el «oportunismo» de Judas, que estaba, más que en un provecho económico, en su eximirse de responsabilidad ante los dirigentes judíos.

Hecho esto, Judas sólo «buscaba cómo entregarlo oportunamente», es decir, «sin alboroto», para evitar posibles revueltas populares. Todo debió de quedar planeado para actuar al primer aviso de Judas, conocedor del lugar de retiro del Señor en Jerusalén aquellos días.

d) *Preparación para la cena pascual y denuncia del traidor. 26,17-25* (Mc 14,12-21; Lc 22,7-13; Jn 13,21-30)

[17] El día primero de los Acimos se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ¿Dónde quieres que preparemos para comer la Pascua? [18] El les dijo: Id a la ciudad a casa de Fulano y decidle: El Maestro dice: Mi tiempo está próximo, quiero celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos. [19] Y los discípulos hicieron como Jesús les ordenó y prepararon la Pascua. [20] Llegada la tarde, se puso a la mesa con los doce discípulos, [21] y, mientras comían, dijo: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará. [22] Muy entristecidos, comenzaron a decirle cada uno: ¿Soy acaso yo, Señor? [23] El respondió: El que conmigo mete la mano en el plato, ése me entregará. [24] El Hijo del hombre sigue su camino, como de El está escrito; pero ¡desdichado de aquel por quien el Hijo del hombre será entregado!; mejor le fuera a ése no haber nacido. [25] Tomó la palabra Judas, el que iba a entregarle, y dijo: ¿Soy, acaso, yo, Rabí? Y El respondió: Tú lo has dicho.

Los tres sinópticos sitúan la preparación de la última cena «en el primer día de los Acimos» (Mt-Mc). Primitivamente, solamente se comía el pan ácimo la semana pascual, que comenzaba el 15 de Nisán a la puesta del sol (Ex 12,15, etc.). Posteriormente, los rabinos, para asegurar mejor el cumplimiento de este precepto de la Ley, extendieron la obligación de comer el pan ácimo desde el mediodía del 14. De ahí el que, en el uso vulgar, la fiesta de los Acimos viniese a tener el valor de ocho días [9]. Vocabulario que es el que reflejan los evangelios.

La cena pascual se celebraba en Jerusalén. Pero los allí no residentes necesitaban un lugar oportuno. De ahí la iniciativa de los apóstoles, que Mc matiza que eran «Pedro y Juan», para saber dónde iban aquel año a celebrar la Pascua.

Cristo debía de estar en Betania. Por eso les manda «ir a la ciudad», Jerusalén. Mas para orientarles les da una indicación, que Mt es el que la presenta más incolora. Al llegar a la ciudad encontrarán un hombre. Pero Mc-Lc lo matizan: les saldrá al encuentro,

[9] JOSEFO, *Antiq.* II 15,1; STRACK-B., *Kommentar...* I p.897-898.

es decir, tropezarán en seguida con un hombre que lleva un cántaro de agua. Deben seguirle hasta la casa donde vaya. Y allí llamar al dueño y decirle de su parte que les indique el lugar que tiene preparado para nosotros. La frase de Mt «mi tiempo (de muerte) está cerca», omitida en Mc-Lc, se diría una amplificación del Mateo griego, con precisiones posteriores.

Jesucristo les anuncia la respuesta (Mc-Lc): les mostrará una «gran sala» en la parte alta de la casa *(anágaion)*, a la que ordinariamente se subía por una escalera exterior, independiente de comunicación con el resto del edificio; esta sala estará «alfombrada», o cubierta de esteras *(estroménon)*, y preparada *(hétaimon)* con todo el ajuar necesario para recibir allí huéspedes de Pascua. Sólo faltaban los manjares rituales, que Cristo les manda «preparar».

Era proverbial que jamás ningún forastero había dejado de encontrar hospitalidad, un aposento entre los jerosolimitanos, para celebrar la Pascua; hospitalidad que era gratuita. Pero la costumbre había establecido que les dejasen como compensación la piel del cordero pascual inmolado [10]. Esta persona en cuya casa se va a celebrar la Pascua debía de ser algún discípulo o simpatizante de Cristo, y que ya le hubiese ofrecido su casa para esto en otra ocasión. Pero el anuncio a los dos apóstoles es ciertamente profético.

Primitivamente la Pascua se comía de pie, para recordar la salida presurosa de Egipto. Es lo que llamaban la «Pascua egipcia». Pero ya en Israel la comían recostados sobre pequeños lechos, apoyando el brazo izquierdo en el mismo y dejando el derecho para el servicio; o también en esta forma, en el suelo, sobre esteras. Era la llamada «Pascua eterna». Era señal de ser libres y de estar ya en su propia casa de Israel.

Lo que hubieron de preparar los apóstoles fueron: 1) «el cordero pascual», que se inmolaba en el templo el 14 de Nisán, a la tarde, desollándole, limpiándole y teniendo un cuidado nimio en no romperle ningún hueso; y tan pronto como oscureciera, se le asaba; 2) los *hagigah*, o manjares «festivos», que eran otras carnes, que servían juntamente para aumentar la alegría del banquete; 3) los «panes ácimos» *(matsoth)*, pequeñas tortas de pan sin fermentar, que conmemoraban la presteza en la liberación de Egipto, en que no tuvo tiempo la masa de fermentar (Ex 12,39); 4) «las hierbas amargas» *(merorím)* en recuerdo de las amarguras de Egipto [11]; 5) el *haroseth*, una salsa muy espesa hecha de frutos vegetales rociados de vinagre, para que con el color de la misma recordase el barro y los ladrillos en que tuvieron que trabajar en Egipto [12]; 6) el vino para las cuatro bebidas rituales.

Comienzo de la cena pascual

Poco después de oscurecer comenzaba la cena pascual, cuando daban la señal las estridentes trompetas del templo.

10 *Megilloth* 26,1.
11 *Pesahim* X 5.
12 *Pesahim* X 3.

Los tres sinópticos omiten aquí el lavatorio de los pies, que Jn relata. Pero los tres ponen, lo mismo que Jn, después del relato del lavatorio, la denuncia del traidor. Lc tiene un problema específico, que se estudia en su lugar correspondiente (Lc 22,14-18), en el que figura la distribución de un cáliz que no es el eucarístico, sino uno de los cálices rituales primeros.

Y, estando cenando, Cristo lanza la denuncia del traidor: «uno de vosotros me entregará». La sorpresa fue profunda en todos. La nobleza de su alma les hacía ver su inocencia, pero la palabra del Señor, que siempre vieron se cumplía, les hizo temer sobre su futuro: llegaron a temer en un futuro de villanía.

La respuesta de Cristo, que lo entregaría uno que «con El mete la mano en el plato», no significa que en aquel momento Judas coincidía con Cristo tomando de un plato de comer algún manjar, ya que en la cena pascual cada uno tenía el suyo [13], ni era fácil que sólo en aquel momento Judas coincidiese con Cristo en tomar algo de la bandeja común, en aquel mezclarse todos sin un ritual de turnos. Pero, en todo caso, el sentido no es ése, pues cuando Judas salió del Cenáculo, los apóstoles no sabían quién era el traidor (Jn). La frase sólo significa que uno que tiene gran familiaridad con El le va a entregar. Es el sentido en que Jn usa, para decir lo mismo, un salmo en sentido «típico»: «El que come conmigo mi pan, levantó contra mí su calcañal» (Sal 40,9). Es una redundancia semita, que prepara la continuación del relato.

Pero Cristo, bien consciente de su misión y de su fin, denuncia que va a la muerte. Es algo que siempre quiere destacar Jn: la gran conciencia de Cristo [14]. Pero la gravedad del crimen de Judas se anuncia: «más le valía no haber nacido». La frase, que es usual [15], no alude al castigo que Judas pueda tener en la otra vida, sino la monstruosidad de vender a su Maestro, al Hijo de Dios.

Cuando los apóstoles le preguntaron cada uno si era él, también Judas lo hizo. Y Cristo se lo dijo, pero en voz baja, pues Pedro hará «señas» a Juan para que pregunte a Cristo quién es (Jn), y sólo a ellos se lo dirá. Pero ni aun así sabían ellos que la traición era inminente. La frase con que Cristo se lo denuncia: «Tú lo has dicho», no es frecuente, aunque sí bíblica y extrabíblicamente conocida, y significa su uso una cierta solemnidad [16].

El complemento detallado de esta denuncia es la narración que de ella trae el evangelista San Juan (13,21-30) En cambio, Mt-Mc, que ponen esta denuncia antes del relato de la institución eucarística, parecen situarla en su contexto histórico, y que Judas no recibió la Eucaristía [17].

13 STRACK-B., *Kommentar...* I p.989.
14 CHRISTENSEN, *Le fils de l'homme s'en va, ainsi, qu'il est écrit de lui:* Stud. Theol. (1957) 28-39.
15 *Hagiga* 11b; *Berakoth* 17a.
16 STRACK-B., *Kommentar...* I p.190.
17 Cf. *Comentario a Lc 22,21-23 y a Jn 13,4-30.*

e) *Institución de la Eucaristía.* 26,26-30 (Mc 14,26-29; Lc 22,19-20)

[26] Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, éste es mi cuerpo. [27] Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos, [28] que ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados. [29] Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día que lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre.

La narración de la institución eucarística aparece relatada en los tres sinópticos reducida al mínimum: a lo esencial. La razón es que no era, a la hora de la composición de los evangelios, necesario un desarrollo amplio, ya que era por todos conocida y sabida, por vivírsela en la «fractio panis». No fue sólo despojada de los elementos de la Pascua judía, ya caducos, sino que aquí aparece en esta forma sintética, por no proceder de una relación directamente narrativa de los evangelistas, sino por ser incorporada así del uso litúrgico.

En los relatos de la institución se notan dos grupos afines, sustancialmente idénticos, pero con pequeñas variantes redaccionales: Mt-Mc y Lc-Pablo (1 Cor 11,17-34). El primer grupo posiblemente represente la tradición de alguna iglesia palestina, v.gr., Jerusalén, mientras que el segundo refleja más bien la tradición de una iglesia helenística, v.gr., Antioquía o Corinto [18].

Para la cena pascual estaban «reclinados» *(anakeímai)* sobre lechos o esteras y apoyados sobre el brazo izquierdo. Según la *Mishna*, no podían asistir menos de diez ni pasar de veinte comensales [19].

La institución eucarística se hace «*mientras* comían» (Mt-Mc). En cambio, Lc dirá, al consagrar el cáliz, que lo hace de igual manera, «*después* de haber comido». Esta aparente divergencia está en función del ritual rabínico. Según éste, la cena pascual propiamente dicha consistía en comer el cordero pascual, y luego se bebía un tercer cáliz ritual con vino [20]. Mientras Mt-Mc dicen sólo, genéricamente, que la consagración se realiza durante la cena pascual, Lc precisa más el momento: fue precisamente después de la cena estricta, después de comer el cordero pascual. La realidad y el simbolismo se unían.

La forma que se usa aquí por el «pan» es *ártos*, que de suyo es todo tipo de pan. Allí el pan era ácimo. Pero tanto la filología como la práctica de la Iglesia hacen ver que esto fue cuestión que se consideró como accidental desde un principio.

Luego lo «bendijo» *(eulogéo)*. En la cena pascual, lo mismo que en los usos judíos ordinarios, había abundantes bendiciones. Los

[18] J. JEREMIAS, *Die Abendmahlworte Jesu* (1949) c.3.
[19] *Tar. Jonathan* en Ex 12,4; JOSEFO, BI VI 9,3.
[20] MISHNA, trat. *Pesahim* y parte del trat. *Hagigah*; cf. STRACK-B., *Kommentar...* IV p.41-7.

rabinos exigían la bendición—invocaciones—del pan [21]. Cristo se amolda al uso ambiental, aunque con una bendición—invocación—excepcional, proporcionada al acto que iba a realizar.

Pero en la redacción hay divergencia. Mt-Mc ponen que lo bendijo *(eulogéo)*, pero Lc dice que «dio gracias» *(eujaristéo)*. Podría pensarse que Cristo había hecho ambas cosas y que cada grupo de evangelistas recogió una u otra. Pero en las dos multiplicaciones de los panes, Mt-Mc ponen, por la misma acción de Cristo, que lo «bendijo» *(eulogéo)*, y luego, en la segunda multiplicación, para decir lo mismo, Mt-Mc ponen que «dio gracias» *(eujaristéo)*. Esta permutación indistinta de términos hace ver que los autores las usan como expresiones sinónimas.

Según el rito del paterfamilias en la cena pascual, Cristo «partió» el pan y lo distribuyó a los apóstoles. Es rito que vino a dar luego nombre a la celebración eucarística: la «fractio panis». Posiblemente fue debido a que en ello se vio como un *signo* del cuerpo destrozado —inmolado—de Cristo en la pasión y en la cruz [22].

Mt-Mc recogen la orden dada por Cristo: «Tomad» (Mt-Mc), «comed» (Mt). La frase de Mt probablemente es una adición redaccional del Mt griego, ya que es de suyo innecesaria [23]. Esta orden tenía una triple finalidad: captar la atención, enseñarles lo que había que hacer con aquel rito nuevo, y con ello atreverse a recibir el cuerpo sacramental del Señor.

«Esto es mi cuerpo». La forma «esto» *(touto)*, lo mismo puede representar un valor neutro absoluto que estar en esta forma por la atracción del sustantivo al que afecta. De ahí poder traducirse lo mismo por «esto es mi cuerpo», forma indeterminada de lo que se tiene en la mano, el pan; que por «éste es mi cuerpo», es decir, el que al término de la consagración está en el pan. Pues en las cosas que tienen su «fieri», el pronombre, en el uso vulgar, expresa el resultado de la misma cosa.

En arameo, el verbo *ser* no suele usarse. En el texto griego, éste se explicita.

Los sinópticos ponen unánimes la palabra «cuerpo» *(soma)*. Jn, al hablar de la promesa eucarística, usa «carne» *(sarx)*. Así lo usan a propósito de la Eucaristía San Ignacio de Antioquía [24] y San Justino [25]. La palabra original probablemente fue «carne». Ya que, ambientalmente, esta palabra tiene por correlativa «sangre». Así, «carne y sangre» *(basar wa dam)* es la fórmula hecha para expresar la persona. En arameo correspondería, conforme a esta frase, al término *bisra*.

Hecha la consagración del pan, Mt trae la consagración del vino. Cristo tomó un cáliz. El judaísmo no conoció el uso de una copa

[21] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.452.
[22] *La doctrina eucarística de los Sinópticos:* Ciencia Tomista (1957) 227; BENOIT, *Les récits de l'Institution...:* Lumière et Vie (1957) 66; JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlfeider in der ältesten Kirche:* Theol. Studien (1892).
[23] DUPONT, en Nouv. Rev. Théol. (1958) 1026 n.2.
[24] *Ad Smyr.* VII 1; *Ad Phil.* IV 1, etc.
[25] *Apol.* I 66.

en los banquetes religiosos hasta después del siglo IX d.C.[26]. En los banquetes ordinarios admitían, a veces, beber de la misma copa, pero se ignora si a título excepcional admitían esto en el banquete pascual[27]. Al dar la orden de que bebiesen todos de él, o se amoldó a un uso o instituyó uno nuevo. Convenía que no hubiese confusiones con el contenido de otras copas.

Conforme al uso, el vino estaba mezclado con agua[28].

«Y dando gracias», con una fórmula de alabanza al Padre por la consagración que iba a hacer de su sangre en el vino, se lo dio, diciendo: «Esta es mi sangre». Y se realizó la consagración.

Pero esta sangre es la «de la Nueva Alianza» *(diathéke)*. Esta expresión lo mismo puede significar «testamento» que «alianza» o «pacto». Mas, en todo caso, la evocación es contraponerla a la escena del Sinaí (Ex 24,3-8), en donde se hizo la «alianza» entre Yahvé y el pueblo mediante el sacrificio y la aspersión de la sangre. La sangre de Cristo establece la «Nueva Alianza». Por eso la idea de «alianza» está puesta en relación con la sangre y no con la fórmula de la consagración del cuerpo[29].

También se destaca que es «derramada» por «muchos». La primera expresión, «derramada», está puesta en griego en participio de presente *(ekjynnómenon)*. Parecería que se estaba derramando ya ahora, por lo que se probaría, por ello, que la Eucaristía era un sacrificio. Sin embargo, el uso de un presente por un «futuro inminente» es tan frecuente en la *Koiné* que, por lo menos, esto sólo dejaría en la incertidumbre de saberlo. Pero, cotejado con otras fórmulas neotestamentarias (Mc 9,13; Mt 26,4; Mc 14,21; Lc 22,22), se ve que son como un clisé para expresar la muerte redentora en el Calvario.

El provecho de esta sangre es «por muchos» *(perí pollón)*. Mc y Lc usan la fórmula *hypér*, en favor de. Mt, en cambio, usa *peri*, aunque con este mismo sentido según el uso helenístico[30].

Los que van a recibir este provecho en Mt-Mc son «muchos» *(pollón)*. Pero esta expresión no es restrictiva a algunos, sino equivalente en diversos pasajes bíblicos a la totalidad o universalidad (Mt 20,28; par.). Así, en el poema del «Siervo de Yahvé», de Isaías, que probablemente influye en esta redacción, el Mesías sufriente obtiene el mérito para «multitudes» *(rabbím)*, que son toda la obra redentiva (Is 53,12). Y en el hebreo postbíblico, *rabbím* no significa muchos, sino la multitud en general, el pueblo, es decir, todos los hombres sin distinción[31].

El fruto definitivo por el que se derrama esta sangre es «la remisión de los pecados» de todos los hombres.

[26] *Monatschrift für Gottesdienst und Kirchliche Kunst* t.9 p.363; SPITTA, *Z. N. T.* (1907) p.68.
[27] BEER, *Pesahim* p.97; LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc.* (1928) p.379.
[28] *Shabbath* 8,1; *Pesahim* 7,13.
[29] BOISMARD, *L'Eucharistie s. St. Paul:* Lum. et Vie (1957) 100.
[30] LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth* (1927) p.498; ABEL, *Gramm. du grec biblique* (1927) p.223-233.
[31] D. G. MAESO, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 not.3; SCHÜRMANN, en Zeit. Kath. Theol. (1951) 72-77.

La valoración de todo este pasaje de la presencia real eucarística encuentra su mejor comentario en la fe de la primitiva Iglesia y en las palabras de San Pablo, previas al relato de la institución, las cuales usa para probar el valor sacrificial de la Eucaristía, y que están escritas seguramente algunos años antes que el evangelio griego de Mt: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión *(koinonía)* de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión *(koinonía)* del cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16)[32].

Mt termina el relato con un pasaje en el que Cristo dice que no beberá más el vino hasta que beba un vino nuevo con ellos «en el reino de mi Padre» (v.29).

Lc le da otra situación literaria antes de la institución eucarística y con un sentido algún tanto distinto. Tampoco tiene una conexión necesaria con la institución eucarística. Es por lo que se pensó en que fuese un *lógion* independiente insertado aquí por la evocación del banquete pascual[33].

El reino de Dios es presentado frecuentemente por un banquete; era metáfora normal judía para esto[34].

Cristo anuncia su muerte y también su reunión con los apóstoles en el reino de su Padre. Es la concepción «escatológica» del reino. Esa bebida «nueva» no es más que parte de la metáfora del banquete, símbolo del nuevo orden de cosas que regirá en aquel mundo escatológico.

f) *Predicciones a los apóstoles y a Pedro. 26,30-35* (Mc 14,26-31; Lc 22,31-32; Jn 13,36-38)

[30] Y dichos los himnos, salieron camino del monte de los Olivos. [31] Entonces les dijo Jesús: Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas de la manada. [32] Pero después de resucitado os precederé a Galilea. [33] Tomó Pedro la palabra y le dijo: Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré. [34] Respondióle Jesús: En verdad te digo que esta misma noche me negarás tres veces. [35] Díjole Pedro: Aunque tenga que morir contigo, no te negaré. Y lo mismo decían todos los discípulos.

Mt-Mc dicen que «dichos los himnos», que era el final ritual de la cena, compuestos por los salmos 115-118, el gran *Halel*, y también el salmo 23, o el 136, «salieron camino del monte de los Olivos», camino del «huerto» (Jn) de Getsemaní. Y a continuación narran estas predicciones sobre los apóstoles y Pedro. Lc y Jn, independientemente, las ponen en otro contexto, en el Cenáculo. Esta coincidencia independiente de Lc y Jn ha de tenerse muy en cuenta, máxime cuando Jn, que sabe ser más preciso, vincula la protesta de Pedro a otro giro de la conversación de Cristo. Además, por la

[32] Sobre la prueba exegética del valor real y sacrificial de la institución eucarística, cf. M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.105-134.
[33] TAYLOR, *Jesus and his Sacrifice* p.139-142.
[34] Is 65,13-14; LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.166ss.

forma introductoria de Mt-Mc, parece que éstos juntaron dos predicciones dadas en momentos distintos en un contexto lógico. Ambas predicciones debieron de ser, pues, hechas en el Cenáculo.

Una primera predicción es a los apóstoles en general: en esta noche todos se escandalizarán de El. Su prisión en Getsemaní será un «tropiezo» para ellos. El Mesías triunfador que se esperaba en el medio ambiente aparecería aquella noche humillado y prisionero. El Cristo de los milagros, y que en varias ocasiones en que querían prenderle lo evitó, iba allí a ser detenido. El impacto que esto iba a causarles era muy fuerte; y ante el desconcierto de la prisión y del piquete de tropas, no tendrán la confianza en El que otras veces, como ante el mar agitado, y huirán y le abandonarán. No será una falta de fe ni apostasía, pero sí falta de confianza y cobardía. A Pedro, en concreto, le garantizó que, a pesar de todo, mantendría su fe en El (Lc 22,32).

Y como confirmación se alega un pasaje del profeta Zacarías, que en su texto original dice: «Heriré al pastor y se dispersará el rebaño» (Zac 13,7). La cita está acomodada a las circunstancias. En su sentido histórico alude al rey Sedecías, último rey de Jerusalén, el cual capturado por los caldeos, su ejército fue dispersado, y el pueblo deportado a Babilonia (2 Re 24,18ss; 25,1-22). No repugnaría que la cita hubiese sido intercalada por el evangelista o por la catequesis. Pero, dado el uso frecuente de este procedimiento por el mismo Cristo, no hay razón seria, en principio, contra ella [35].

Pero si hay predicción de huida en su prisión, también la hay de reunión en su resurrección. Por eso les anuncia que, una vez resucitado, les «precederá a Galilea». Allí los espera. Es también el mensaje del ángel. Lejos de los peligros y pasiones de Jerusalén, allí serán días de restauración y, sobre todo, de pruebas de su resurrección y de instrucciones sobre su reino (Act 1,3). Lc lo relata, a diferencia de Mt-Mc, evocando la predicción «*estando* en Galilea», por orientar su esquema a Jerusalén (Osty).

Los cuatro evangelistas narran el anuncio de la negación de Pedro. Tal fue la impresión que causó esto en la catequesis primitiva. Es un buen índice de lo que Pedro significaba para las cristiandades primitivas. Mt-Mc la ponen a continuación de la anterior. Lc la pone aparte, con una portada dogmática muy importante, y Jn también la pone aislada y vinculada a otro propósito.

El carácter impetuoso de Pedro le hizo prorrumpir, con un fondo de lealtad, pero de confianza sólo humana, en su fidelidad a Cristo. El debió de comenzar esta protesta, porque luego «todos decían lo mismo». Y le garantizaba no escandalizarse de El, muriendo, si fuera preciso, por su lealtad. Pero la palabra de Cristo era más firme que los propósitos de Pedro. Por eso, el anuncio se iba a cumplir trágicamente: «Esta misma noche, antes que el gallo cante, me negarás tres veces». Era costumbre judía designar la hora de ciertos trabajos por el canto del gallo [36]. En Mc se precisa que antes

[35] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc.* (1929) p.383.
[36] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.884.2285.

que el gallo cante «dos veces, me negarás tres». Esta última podría significar, o bien la rapidez de la negación aquella misma noche, o precisar casi el momento: tres veces antes de los dos cantos del gallo, que son sobre las tres y cinco de la mañana. Este contraste de Mc de *tres* y *dos* es muy oriental. Posiblemente refleje la fórmula primitiva.

En el temperamento de Pedro todo esto no era más que inconsciencia producida por la vehemencia de su temperamento y del mismo amor a Cristo.

g) *Cristo en Getsemaní. 26,36-46* (Mc 14,32-42; Lc 22,40-46)

[36] Entonces vino Jesús con ellos a un lugar llamado Getsemaní y les dijo: Sentaos aquí mientras yo voy allá a orar. [37] Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y angustiarse. [38] Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo. [39] Y adelantándose un poco, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú. [40] Y viniendo a los discípulos, los encontró dormidos, y dijo a Pedro: ¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora? [41] Velad y orad para no caer en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es flaca. [42] De nuevo, por segunda vez, fue a orar, diciendo: Padre mío, si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad. [43] Y volviendo otra vez, los encontró dormidos; tenían los ojos cargados. [44] Dejándolos, de nuevo se fue a orar por tercera vez, diciendo aún las mismas palabras. [45] Luego vino a los discípulos y les dijo: Dormid ya y descansad, que ya se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. [46] Levantaos, vamos; ya llega el que va a entregarme.

Del Cenáculo fue Jesucristo con los once apóstoles hacia el monte de los Olivos, donde había un «huerto» *(képos)* (Jn) llamado Getsemaní. Su nombre corresponde al aramaico *Gath-shemani[m]*, y significa lugar de aceitunas o aceites [37], al estilo de otros muchos, cuyos vestigios aún se conocen. Debía de ser posesión de algún discípulo o amigo, pues iba a él «según costumbre» (Lc-Jn).

Llegado allí, mandó a sus discípulos quedarse en un lugar, mientras El iba a orar. Pero llevó consigo a Pedro, Juan y Santiago, que aparecen con un carácter de predilección (Mc 5,37; Lc 8,51; Mt 17,1-13; par.).

Y estando con ellos, comenzó a «entristecerse» *(lypeîsthai)* y a tener «tedio» y hastío *(ademoneîn)*; pero el contexto exige que en grado muy elevado. Mc pone otro matiz de «terror». Aparte de estos calificativos, El mismo les dice a los tres cuál sea su estado de ánimo: «Mi alma está triste hasta la muerte». La frase es elíptica y ha de suplirse algo: o «mi alma está triste hasta [tener la tristeza

[37] DALMANN, *Gramm. des jüdisch-palästinischen Aramaisch* (1905) p.191.

que causa] la muerte», o «mi alma está triste hasta [desear] la muerte» como liberación. Lo primero tiene un buen paralelo literario con Jonás (4,9b; 8); pero el segundo sentido se compagina mejor con la oración insistente de Cristo: «Si es posible..., pase de mí este cáliz» de mi muerte.

Después de manifestar a estos apóstoles su angustia, los mandó quedarse allí «velando» con El, lo que era orar; recomendación que tres veces les hará, sin duda a los dos grupos, ya que por todos miraba con la misma solicitud de prevenirles contra aquella hora de defección. Esta «tentación» iba a ser el ver al Mesías, que se esperaba en el ambiente judío triunfante, humillado y prisionero, con el impacto psicológico que causaría, y la consiguiente «huida» profetizada.

El entonces se «adelantó un poco», «como un tiro de piedra» (Lc), como unos treinta metros. Y, ya solo, pero que los tres apóstoles, con la luna llena del mes de Nisán, podían ver, «se postró [de rodillas] sobre su rostro». Mt es el que describe con más precisión esta actitud de Cristo, que era una de las formas usuales de orar los judíos [38].

Y así, abrumado de dolor, oraba a su Padre que, si era posible, pasase de El aquel cáliz.

Con la palabra *cáliz* expresaban los judíos la suerte, buena o mala, que aguardaba a alguno (Sal 11,66; 79,9; Apoc 15,7; 16). Este cáliz era su pasión y muerte (Mt 20,22; par.), pero no sólo en lo físico, sino en lo moral: por el conocimiento sobrenatural con que veía todos los elementos que entraban en juego en la obra redentiva. Era la hora en que experimentaba en su humanidad el horrible dolor de la redención. Por eso, en un primer brote del gemido de la naturaleza *(voluntas ut natura)* pedía al Padre que, si fuese posible, pasase de El aquel cáliz de Getsemaní y del Calvario. Pero por encima de este primer brote del dolor natural estaba su decisión firme de afrontarlo: que se hiciese la voluntad de su Padre *(voluntas ut voluntas)*. Lc destacará la intensidad de esta oración de Cristo, como se expone en su lugar correspondiente.

Pero con ninguna otra oración mejor que con ésta: «Padre mío», se podía dirigir a su Padre. Ya que su misión en este mundo era mostrarse como el Hijo enviado por ese Padre, persona, que siempre estaba cerrado en su bloque monoteísta de simple divinidad para el judaísmo.

Tres veces deja la angustia de su oración, que duró aproximadamente «una hora» (v.40) como de reloj [39], y viene a los suyos, que encontró dormidos. Tres veces les pide vigilia de oración, porque el «espíritu», la parte noble del hombre, «está pronto» para las nobles protestas de lealtad; pero la «carne es flaca», tiene sus compromisos de miedo y de pasión. En el A.T., el «espíritu» es presentado en cuanto influido por el Espíritu de Yahvé, mientras la «carne» es el hombre dejado a sus impulsos (Núm 27,16; Jn 3,6). Y hacía

[38] STRACK-B., *Kommentar*... I p.78.
[39] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc.* (1929) p.389.

falta superar, con la gracia que lograse aquella oración, el trágico momento de defección que se acercaba: el escándalo del tremendo golpe de ver al Mesías prisionero.

Pero a la tercera vez que va a ellos y los encuentra dormidos, y con la llegada del traidor y de su pequeña tropa encima, pues ya se oían sus pasos cerca (v.47), les dijo: «Dormid ya y descansad, que ya se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado... Levantaos, vamos; ya llega el que va a entregarme».

El sentido de estas palabras referidas por Mt-Mc es el de un pequeño tono de ironía: «Dormid y descansad» (si podéis)... ante lo que ya está encima. «Hay en ello un ligero reproche, que se podía calificar de irónico, pero de una ironía sin amargura, sin burla», o más bien de compasión [40].

h) *Prisión de Cristo. 26,47-56* (Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Jn 18,1-12)

47 Aún estaba hablando, cuando llegó Judas, uno de los doce, y con él una gran turba armada de espadas y garrotes, enviada por los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo. 48 El que iba a entregarle les dio una señal, diciendo: Aquel a quien yo besare, ése es; prendedle. 49 Y al instante, acercándose a Jesús, le dijo: Salve, Rabí. Y le besó. 50 Jesús le dijo: Amigo, ¿a qué vienes? Entonces se adelantaron y echaron las manos sobre Jesús, apoderándose de El. 51 Uno de los que estaban con Jesús extendió la mano y, sacando la espada, hirió a un siervo del pontífice, cortándole una oreja. 52 Jesús entonces le dijo: Vuelve tu espada a su vaina, pues quien toma la espada, a espada morirá. 53 ¿O crees que no puedo rogar a mi Padre, que me enviaría luego doce legiones de ángeles? 54 ¿Cómo van a cumplirse las Escrituras de que así conviene que sea? 55 Entonces dijo Jesús a la turba: ¿Como a ladrón habéis salido con espadas y garrotes a prenderme? Todos los días me sentaba en el templo para enseñar, y no me prendisteis. 56 Pero todo esto sucedió para que se cumpliesen las Escrituras de los profetas. Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron.

Los sinópticos ponen la llegada de Judas, con el pelotón para prender a Cristo, cuando El estaba aún hablando con sus discípulos.

Con Judas llegaba una «gran turba armada de espadas y garrotes, enviada por los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo». Mc cita las tres partes del sanedrín. Pero es procedimiento usual en los evangelistas el citar parte de los elementos componentes del mismo, o todo, para indicar lo mismo. Ya por Jn se sabe la condena de Caifás y, oficiosamente, del sanedrín, lo mismo que el pacto de Judas con ellos y con sus «ministros» para entregarlo y preparar hábilmente el prendimiento. Lc pone que llega sólo una «turba». En Jn, por citarse también una *speîra*, o «cohorte» romana, y a su frente un *jiliarjos*, o tribuno, se llegó a pensar que,

[40] PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II p.333.

además de este pelotón de tropa a las órdenes sanedritas, venía un destacamento romano de protección. Pero no hay exigencia ninguna para ello. Y en Jn, como en otros pasajes, bíblicos y extrabíblicos, ambas palabras son usadas para designar tropas y mando judíos.

En cuanto al número, si bien *speîra* significa «cohorte», destacamento de unos seiscientos hombres, también designaba el «manípulo», teóricamente de doscientos soldados. Pero todas estas agrupaciones romanas, como es conocido, muchas veces conservando el nombre, tenían reducido el número de sus componentes. En la naturaleza de las cosas está no desorbitar el número de las tropas, por innecesario, y hasta en ellos por no llamar la atención. Un pelotón de unos cincuenta hombres era más que suficiente para enfrentarse con una docena de galileos desarmados, para ser cogidos por sorpresa y en la nocturnidad de una hora inesperada que no podía provocar reacciones en el pueblo.

El hecho de proceder así la sola autoridad judía es un hecho conocido, ya que Roma solía respetar los poderes legales locales. El sanedrín tenía sus ministros policías.

Judas va «delante de ellos» (Lc), no como capitán, sino como guía.

Este pelotón iba armado de «espadas» y «garrotes» *(xylon);* Jn añade también «linternas». Eran elementos del equipo militar, aunque seguramente no faltaron lanzas. El uso de estos «garrotes» y «antorchas» pertenecía al armamento de la guardia del templo. Josefo cuenta que los soldados se servían de «garrotes» [41]. Es bien repetido en el Talmud un dicho irónico contra la familia sacerdotal de Boethus porque los criados «aporreaban» a los acreedores. El uso de las «linternas», o teas, era necesario para evitar que entre las sombras y recovecos de aquel olivar pudiesen esconderse o fugarse.

La señal que Judas había dado para que le reconociesen bien en aquella penumbra era besarle. Era uso normal en los discípulos de los rabinos; cuando se encontraban con ellos, después de abrazarse, los besaban en la mano, rostro y cabeza [42].

Judas se adelanta disimuladamente, como para darle cuenta del resultado de alguna misión que le había hecho salir del Cenáculo, a favor del Colegio apostólico—preparación para las festividades o dar algo a los pobres, pensaron entonces los apóstoles (Jn)—, y le dice: «Salve *(jaire)*, Maestro». Y le «besó». La frase que le debió de decir fue la en uso: «La paz contigo, Rabí», que es traducida al griego por una versión idiomática. El verbo usado para decir le «besó» *(kataphílesen)*, lo mismo puede significar simplemente le besó que le besó con afecto, reiteradamente, al modo como hacían los discípulos con sus rabís [43]. Acaso esto convenga más aquí, como signo hipócrita de afecto y como prueba reiterada, en la penumbra del olivar, para que la guardia supiese bien quién era.

41 Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) n.229.657; *Antiq.* XVIII 3,2; BI II 9,4.
42 Strack-B., *Kommentar...* I p.995.
43 Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.687.

Pero, ante esta iniquidad, Cristo le dice: «camarada» *(hetaire)*, no amigo, aunque en sentido familiar pudiera ser equivalente al primero. Y luego viene una frase sujeta a discusión. El texto griego dice: *'eph'ho párei.* ¿Cuál es su sentido?

El verbo *párei*, sea de *pariénai* (venir), sea de *pareinai* (estar presente), no cambia fundamentalmente.

Algunos autores le dan un sentido interrogatorio. Así se traduciría: «¿Por qué has venido?» Pero esta expresión no significa *por qué*, sino *sobre qué*. Deismann, principal defensor, sólo cita un ejemplo que puede significar varias cosas, incluso sin sentido interrogativo.

Generalmente se admite una frase elíptica que hay que suplir. Suponen que lo que hay que suplir es: 1) «Que a qué viniste», o «haz a lo que viniste»; 2) «¿Me besas, amigo, *para aquello* por lo cual estás presente?» Lo cual viene a coincidir con lo que dice Lucas: «¿Con un beso entregas al Hijo del hombre?»; 3) Franz Delitzsch, en su versión hecha del N.T., supone por «substractum» *al méh ba'ta*, «¿por qué viniste tú?» Así el relativo *eph'ho* puede ser una traducción incorrecta del interrogativo arameo. Es solución que sostienen hoy muchos exegetas [44].

Juan relata otro aspecto de la prisión de Cristo, en el cual se ve el dominio de Cristo sobre las circunstancias y sobre los que vinieron a prenderle. Se estudia en el pasaje correspondiente [45].

Los tres sinópticos ponen a continuación la prisión de Cristo. Pero ésta debió de suceder después de su «discurso» a los que le prendían. La razón se ve. Si ya hubiese sido prendido, no hubiesen los apóstoles podido atacar a la tropa, pues huyeron, ni menos Cristo, ya atado, curar la oreja de Malco «tocándosela» *(hapsámenos)*.

Al ver lo que se venía encima, los apóstoles quisieron acometer con la espada. Era nobleza de almas galileas, inflamables ante aquella desproporción de gentes y de armas (Lc). Pero Pedro no esperó. Atacó a un siervo del sumo sacerdote, que acaso por celo se destacó al frente del grupo o capitaneando a aquella tropa irregular, y le cortó una oreja. La espada acaso pegó en el casco y, posiblemente, resbalando le produjo un fuerte tajo en la oreja, sin desprenderla del todo, ya que luego, con sólo «tocarla» *(hapsámenos)*, Cristo se la curó (Lc 22,51). Pero les dijo, en forma sapiencial, que guardaran la espada, porque el que usa la espada así, a espada morirá. Era la venganza oriental de la ley del talión y del «goel». No es que niegue la defensa armada justa, pero es que allí era imprudente ante la desproporción de gentes, y, sobre todo, ante la inutilidad, pues había llegado «su hora». De ahí el decirles: «Basta ya. Dejad». Las cosas seguirán el curso de permisiones y plan divino.

Por eso no le prendieron cuando estaba de ordinario entre ellos en el templo enseñando. Nunca lo tuvieron más cerca ni más en sus manos. Pero no lo hicieron porque habían de cumplirse las Escrituras a este propósito: sea que se refiera a un sentido profé-

44 Zorell, *Amice, ad quid venisti?*: VD (1929) 112-116.
45 Cf. *Comentario a Jn* 18,1-11.

tico global del A. T. o a algún pasaje concreto, acaso a la misma citación alegada antes de Zacarías, con la que se les profetiza a los apóstoles su «escándalo» aquella noche, o también a Isaías (53,3-12) en su vaticinio sobre el «Siervo de Yahvé».

Es la razón por la cual El se entrega libremente. Si no, no tendría más que rogar al Padre, y pondría a sus órdenes «doce legiones de ángeles», sobre seis mil ángeles, frase hiperbólica oriental con la que indica que con sólo querer aquel pelotón de tropas quedaría, literalmente, aniquilado. La conciencia de Cristo y su poder con su Padre se acusan ostensiblemente.

Pedro le seguía «de lejos» hasta entrar en el palacio del sumo sacerdote. Con ello se prepara la ocasión de las negaciones de Pedro.

i) *El proceso ante el sanedrín. 26,57-68* (Mc 14,53-65; Lc 22,54-65; Jn 18,12-24)

57 Los que prendieron a Jesús le llevaron a casa de Caifás, el pontífice, donde los escribas y ancianos se habían reunido. 58 Pedro le siguió de lejos hasta el palacio del pontífice, y, entrando dentro, se sentó con los servidores para ver en qué paraba aquello. 59 Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban falsos testimonios contra Jesús para condenarle a muerte, 60 pero no los hallaban, aunque se habían presentado muchos falsos testigos. Al fin se presentaron dos, 61 que dijeron: Este ha dicho: Yo puedo destruir el templo de Dios y en tres días edificarlo. 62 Levantándose el pontífice, le dijo: ¿Nada respondes? ¿Qué dices a lo que éstos testifican contra ti? 63 Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo: di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. 64 Díjole Jesús: Tú lo has dicho. Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo. 65 Entonces el pontífice rasgó sus vestiduras, diciendo: Ha blasfemado. ¿Qué necesidad tenemos de más testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? 66 Ellos respondieron: Reo es de muerte. 67 Entonces comenzaron a escupirle en el rostro y a darle puñetazos, y otros le herían en la cara, 68 diciendo: Profetízanos, Cristo, ¿quién es el que te hirió?

Prendido Cristo en Getsemaní, es llevado a casa del pontífice. Juan es el que hace saber que «primeramente» le llevaron a casa de Anás, porque era suegro de Caifás. La razón de esto debe de ser, o una deferencia hacia Anás, que era el que llevaba, por su prestigio e influencia, la política de Israel, hasta el punto que, una vez depuesto el año 15 d. C. por V. Grato, logró situar en el sumo pontificado a cinco hijos, un nieto y a su yerno; o por el deseo que tenía de verlo de cerca, o para poder así asesorar mejor en el caso, si no es que partió de él la iniciativa de perder definitivamente a Cristo. Aquel acto debió de ser muy breve. Y «Anás lo remitió atado a Caifás» (Jn).

Mt-Mc narran el proceso de Cristo ante el sanedrín en una sesión «nocturna», mientras que Lc la pone por la «mañana», aunque

descrita con los mismos caracteres literarios, si bien los primeros aluden a otra condena «matutina». Luego se verá el problema.

El lugar del palacio de Caifás no está localizado. Sobre él pretenden estar edificadas la iglesia de San Salvador de los Armenios y la de San Pedro in Gallicantu [46].

Caifás ocupaba el sumo pontificado desde el año 18 d. C. Nada más se sabe de él por fuentes extrabíblicas. Pero es bien sabido que los sumos sacerdotes solían lograr el cargo a fuerza de oro, venalidad y servilismos.

En casa de Caifás aparece reunido «todo el sanedrín» (v.59) para condenar a Cristo. Si la frase redonda admite excepciones, indica bien la responsabilidad global de los jefes de la nación que le atribuyen los evangelistas.

El gran sanedrín constaba de tres grupos: «príncipes de los sacerdotes», que correspondía a los miembros de familias sacerdotales, casi todos saduceos; «escribas», peritos en la Ley y de gran influjo en el tribunal: generalmente eran fariseos y laicos, aunque también había algunos sacerdotes; y los «ancianos», que, si en un principio eran tales (Núm 11,16), eran entonces personas especialmente representativas en la sociedad.

Según los escritos rabínicos, el gran sanedrín constaba de 71 miembros, presididos por el sumo sacerdote. Se sentaban en semicírculo. Dos secretarios se sentaban delante de ellos para recoger por escrito las palabras de los que condenaban o absolvían. Según la *Mishna*, en los procesos capitales hacían falta por lo menos 23 jueces. Y se exigía para la condena, al menos, dos votos de mayoría [47].

El proceso de Cristo no puede llamarse tal, pues ya de antemano estaba decretada su muerte; era sólo la forma de apariencia legal para que Pilato autorizase y ejecutase su sentencia. En la actuación del mismo se ve un cuádruple proceso:

1) Caifás interroga a Cristo sobre su doctrina y sus discípulos. Este pasaje es propio de Jn (18,12-24). Pero parece lo más lógico que haya sido el primer punto del interrogatorio. Ante un proceso amañado, Cristo no responde: los remite a sus oyentes, pues siempre habló en público. Y sobre sus discípulos calla su nombre. Es lo que toda persona de honor haría [48].

2) Mt dice: «Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un falso testimonio [*pseudomartyrian*] contra Jesús para condenarle a muerte». Probablemente se trata de una frase mal redactada. Lo que buscaban eran testigos de cuyas aportaciones pudiesen sacar motivos jurídicos de condena contra Cristo.

La razón es clara. Se presentaron «muchos falsos testigos». Si ellos hubiesen buscado falsos testigos con venalidad abierta, los

[46] VINCENT-ABEL, *Jérusalem nouvelle* p.482-315; PERELLA, *I luoghi santi* (1936) p.275-294
[47] SCHÜRER, *Geschichte*... (1907) p.237-267; FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.* ver. ital. (1932) II p.15-28; HOLZMEISTER, *Hist. aetatis N. T.* (1938) p.200-222.
[48] Cf. *Comentario a Jn 18,19-24*.

hubiesen adiestrado a través de sus agentes, y los testimonios que buscaban hubiesen aparecido.

Por último, aparecieron dos. Las diferencias redaccionales de Mt-Mc no afectan a la sustancia. La frase alude al momento en que la autoridad le pregunta con qué poder expulsó a los mercaderes del templo; sin embargo, El les remite a que destruirán «este templo» y El lo «levantará en tres días», aludiendo a su resurrección. Por eso, no ha de pensarse en una deformación de la misma, hecha con mala voluntad, por estos testigos. Pero la frase corrió, pues se la arrojaron los fariseos cuando está en la cruz, y se cita en el proceso de San Esteban (Act 6,14).

Pero, aunque fueron dos los testigos, como exigía la Ley, y lo sabían, no de referencia, sino por haberlo oído ellos mismos, no valía su testimonio. Pues «ni aun así era concorde su testimonio». El que en el templo, por celo, había expulsado a los mercaderes profanadores, no podía pensar ahora en destruir el templo. Pero, aparte de esto, según los rabinos, para que el testimonio tuviese validez tenía que haber una coincidencia casi matemática entre los testigos. Y allí algo falló que dio invalidez a este testimonio tan deseado.

3) Al ver que todo fallaba y que aquella oportunidad no podía perderse, Caifás se levantó «en medio» de la asamblea, para interrogar a Cristo. Que responda algo a todas aquellas testificaciones que se hacían contra El. Era esto una monstruosidad, no sólo moral, sino jurídica. Pero, si las pruebas alegadas se habían desestimado por inválidas, ¿qué se buscaba del reo al volver a revisar sus falsas acusaciones? Caifás busca en sus respuestas algo que permitiese condenar jurídicamente a Cristo. Intento que, jurídicamente, era otra monstruosidad. Pues en la *Mishna* se reconoce inválida toda acusación basada en la acusación del reo [49].

Pero Cristo boicoteó estos planes con el silencio de su dignidad: «Jesús callaba».

4) En vista de que toda esta estrategia fallaba, Caifás apeló a la conjuración a Cristo. En los procesos jurídicos, la «conjuración» con determinadas fórmulas obligaba [50]. Y así Caifás apeló a ella. Y con solemnidad pontifical le dijo: «Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo *(ho Jristós)*, el Hijo de Dios *(ho hyós theoû)*».

Mc pone la variante, en lugar de Hijo de Dios, «el Hijo del Bendito», circunloquio para no pronunciar el nombre de Dios, que refleja la fórmula primitiva, y que, sin duda, Mt-griego sustituyó ya por «el Hijo de Dios» por razón de sus lectores.

¿Qué es lo que pretende preguntar Caifás a Cristo? Que con la primera expresión se le pregunta si es el Mesías, es evidente. Pero la segunda expresión, ¿es sinónima de la primera o se pregunta por la divinidad de Cristo? No que Caifás pueda ni pensarlo, pero podría hacerlo como interrogatorio para que El lo afirmase.

49 *Sanhedrin* 9b.
50 BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.1958.

En absoluto, la segunda frase podría ser sinónima de la primera [51]. Sin embargo, en la literatura apócrifa la expresión «Hijo de Dios» era fórmula en la que se expresaba la naturaleza *sobrehumana*, trascendente, del Mesías, como se ve en los apócrifos libros de Henoc y IV de Esdras.

Caifás no puede ignorar lo que era la predicación de Cristo: que se hacía superior al templo, dueño del sábado, señor de los ángeles; la alegoría de los viñadores, en la que expresaba también su naturaleza divina, lo mismo que otras varias enseñanzas sobre lo que El es. Todo hacía ver que se presentaba como Dios. Tanto, que los judíos querían lapidarlo «por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33).

Por otra parte, el presentarse como Mesías no era delito [52]. Esto mismo se confirma con la embajada que el sanedrín le envía al Bautista a preguntarle si él es el Mesías (Jn 1,20-25).

Además, si la segunda frase «Hijo de Dios» o «Hijo del Bendito» fuese sinónima de la primera, «el Cristo», más que un pleonasmo, resultaría una tautología. Pues Caifás le preguntaría: «¿Eres tú el Cristo, el Cristo?»

Cristo, ante la «conjuración» de Caifás por Dios, responde. Y su declaración es la confesión no sólo de su mesianismo, sino de su divinidad. Los elementos de que consta son los siguientes:

«Un día», que Lc precisa que es ya «desde ahora», es decir, en la valoración de Lc muy pronto.

«Veréis» *(ópseste)* vosotros, los sanedritas. El verbo usado no exige visión ocular; puede significar tan sólo una percepción intelectual [53]. Los mismos sanedritas serán testigos del cumplimiento de este anuncio.

Al «Hijo del hombre». La frase depende de Daniel. De suyo, en el texto tenía un sentido colectivo, pero «era interpretado por la antigua sinagoga como dicho, no del «pueblo de los santos», sino como dicho *sólo del Mesías* [54]. La evolución de esta profecía había llegado a considerar al Mesías con un valor sobrehumano. Así se ve en los libros apócrifos de Henoc y IV de Esdras [55]. Aunque esta posición era considerada herética por el judaísmo ortodoxo, era una realidad existente en aquel medio ambiente.

«Venir» *(erjómenon)*. Tampoco este verbo exige una venida y presencia física de Cristo. Puede indicar una presencia moral [56].

«Sentado a la diestra del Poder» *(tês Dynámeos)*. La expresión «sentado a la diestra» indica majestad. «Estar a la diestra de alguien» puede tener valoración distinta, yendo desde el simple honor hasta encontrarse situado en el mismo rango de la divinidad (Act 7,56; Ef 1,20; Heb 1,13, etc.; cf. Libro de Henoc 62,3; 11,13).

51 BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnug der Sinoptiker* (1951) p.25; BONSIRVEN, *Le Judaïsme*... (1934) I p.361-362.
52 STRACK-B., *Kommentar*... I p.1017.
53 ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.927.
54 STRACK-B., *Kommentar*... I p.956.
55 BENOIT, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques:* Lum. et Vie (1953) 65ss.
56 ZORELL, *Lexicon*... col.515.

«Potencia» (aram. *Geburtha'*) es un circunloquio por el nombre de Dios (Lc 22,69).

«Sobre las nubes del cielo» (Mt) o «con las nubes...» (Mc). Es otra expresión tomada de Daniel (7,13). Las nubes son otro elemento clásico apocalíptico, con el que se expresa la grandeza sobrehumana y el dominio cósmico de aquel que domina sobre ellas.

Con estos elementos, Cristo se presenta como un Mesías, no sólo humano, sino divino.

Podría desorientar, en una primera lectura, que los elementos de donde está tomada esta descripción (Sal 110,1; Dan 7,13ss) están tomados, en su sentido literal histórico, de la entronización del Mesías hombre (salmo), y con un valor colectivo la expresión Hijo del hombre (Dan).

Pero lo que interesa saber es el sentido en que Cristo utiliza estas expresiones. Y ya se ha visto cómo la profecía de Daniel había sufrido una evolución en la que el Hijo del hombre pasó de un sentido colectivo a un sentido personal; y de una personificación mesiánica a un mesianismo trascendente: a un Mesías venido del cielo. Sublimación de divinización que aparece, como corriente judía, en el libro de Henoc [57].

Por eso, en el contexto, esta respuesta de Cristo es proclamación de su mesianismo divino. A ello llevan las razones siguientes:

1) Caifás dice que Cristo, con ello, ha «blasfemado». Pero aquí no pronuncia el nombre de Dios (Mc), ni el presentarse como Mesías era blasfemia estricta. Es verdad que el concepto de blasfemia había evolucionado hasta cobrar mayor amplitud [58]. Pero el contexto ha de decidir. Pues este concepto de blasfemia por presentarse como Dios se explica perfectamente.

2) En los Hechos de los Apóstoles se lapida a San Esteban por «blasfemar», por decir que veía el cielo y «al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios» (Act 6,7-11; 55,59). Ven blasfemia en decir que Cristo comparte el poder divino, que está en la esfera de la divinidad. Que es conceptualmente la descripción que hace Cristo ante Caifás.

3) El salmo 110,1, «siéntate a mi diestra», aquí usado, supone aquí esta interpretación. Precisamente basándose en este pasaje, Cristo, días antes, les había presentado una objeción de cómo podía David llamar Señor a su descendiente, con lo que les apuntaba su origen trascendente (Mt 22,41-45; par.)

4) Ante el sanedrín no podían ser ajenas las enseñanzas de Cristo, hechas en diversas ocasiones, en las que se presentaba con un origen divino, y que San Juan sintetiza diciendo que los judíos querían lapidarlo «por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33). Y en otro pasaje se lee: «Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su propio padre, haciéndose igual

[57] Benoit, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques:* Lum. et Vie (1953) p.67-71.
[58] Klausner, *Jésus de Nazareth* p.463; en contrario, Bousset, *Kyrios Christos* (1913) p.53; E. W. Daily, *A Study of Blasphemy in the Gospels* (1954).

a Dios» (Jn 5,18). Por eso, la respuesta de Cristo a Caifás tuvo que ser valorada en este ambiente, que ellos tenían que conocer.

5) El pasaje de Lc en el proceso «matutino» lleva a esto. Le pregunta que diga abiertamente si El es el Mesías. Responde diciendo que «desde ahora el Hijo se sentará a la derecha del poder de Dios». A lo que, espantados al ver que se sitúa en la misma esfera divina, le preguntan: «¿Entonces eres tú el Hijo de Dios?» A lo que respondió afirmativamente (Lc 22,67-70).

6) La confesión de su divinidad es la acusación última que hacen los sanedritas a Pilato contra Cristo, una vez fallado el simple intento de presentarlo como Mesías, rey competidor y enemigo de la dominación romana (Jn 19,7-12).

Por eso, de las consideraciones hechas, Caifás interroga a Cristo si es el Hijo de Dios, y Cristo en su respuesta lo afirma con la descripción tan calculada que hace.

Al llegar aquí, Caifás y el sanedrín le condenan. Caifás manifestó al sanedrín que ellos eran testigos de la «blasfemia».

Mt-Mc destacan un rasgo que era obligación en todos, máxime en el pontífice. Al oír una blasfemia habían de rasgarse las vestiduras. La casuística rabínica llegó a legislar por dónde se debía comenzar a rasgarlas y la medida de estos desgarros [59]. Es lo que aquí reflejan Mt-Mc.

Y lo condenaron a muerte: «Reo es de muerte». En los juicios, al terminar la acusación, el presidente decía a los asesores: «Que cada uno exponga su consejo». Y ellos respondían en los procesos de pena capital: «Que viva» o «que muera» [60]. La expresión redonda con que «todos» lo condenaron, admite, naturalmente, restricciones (Lc 23,51), a no ser que estuviesen allí sólo los enemigos de Cristo.

Hecha la condena, sucede una escena de injurias contra Cristo. Lo relatan los tres sinópticos. Mt introduce la escena con su ligadura de «entonces», que, de suyo, no indica una contigüidad inmediata. Pero la naturaleza de las cosas exige que fuese a continuación o con una contigüidad muy próxima. Mt, desdibujadamente, dice que comenzaron a injuriarle. ¿Quiénes? Lc, que los que «le tenían preso». Mc establece una distinción de interés entre «criados» y otros que llama «algunos» [61]. Era un acto de servilismo brutalmente ofensivo.

Según Mt, estas ofensas fueron:

«Le abofetearon» *(ekoláphisan)*, que significa pegar con los puños cerrados.

«Le golpearon» *(erápisan)*. Este término lo mismo significa pegar con la mano abierta que con un bastón [62]. Su comparación con la injuria anterior postula esto último.

«Le escupieron en el rostro». Aparte del sentido de desprecio y repugnancia física, era considerado por la Ley como una injuria gravísima (Núm 12,14; Dt 25,9).

[59] *Sanhedrin* VII 5; Strak-B., *Kommentar...* I p.1020; Bonsirven, *Textes...* n.1890.
[60] Strack-B., *Kommentar...* I p.1020.
[61] Cf. *Comentario a Mc* 14,65.
[62] Zorell, *Lexicon...* col.1175.

Y mientras le hacían todo esto, con los ojos vendados (Mc-Lc), le preguntaban, irónicamente, que les dijese, que les «profetizase», como falso Mesías, quién era el que le había pegado.

Posiblemente fuese sugerido esto por un juego de niños llamado *kollabízein*, que, tapando los ojos y dándole golpes, se le preguntaba con cuál de las manos había sido golpeado [63]. Acaso pudiera haber influido también su declaración de ser el Mesía ante el sanedrín, sobre todo si eran siervos judíos, ya que flotal en el medio ambiente que el Mesías, sin hacer uso de ojos ni oído podría, por sólo el olfato, conocer lo justo y lo injusto [64]. Y as al que se proclamaba Mesías, se le pedía, burlescamente y por adu lación servil, que lo mostrase con los hechos.

j) *Las negaciones de San Pedro. 26,69-75* (Mc 14,66-72; Lc 22,55-62; Jn 18,15-25)

69 Entre tanto, Pedro estaba sentado fuera, en el atrio; se l acercó una sierva, diciendo: Tú también estabas con Jesús d Galilea. 70 El negó ante todos, diciendo: No sé lo que dices 71 Pero, cuando salía hacia la puerta, le vio otra sierva y dijo a los circunstantes: Este estaba con Jesús el Nazareno. 72 Y de nuevo negó con juramento: No conozco a ese hombre. 73 Poco después se llegaron a él los que allí estaban y le dijeron: Cierto que tú eres de los suyos, pues tu mismo hablar te descubre. 74 Entonces comenzó él a maldecir y a jurar: ¡Yo no conozco a ese hombre! Y al instante cantó el gallo. 75 Pedro se acordó de lo que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante, me negarás tres veces; y saliendo fuera, lloró amargamente.

Los cuatro evangelistas narran las tres negaciones de Pedro. Fue algo que caló muy hondo en la primera generación cristiana. Pero también destacan su arrepentimiento. Siempre es, en el fondo, la preeminencia de la figura de Pedro.

Pero la narración de estas negaciones de Pedro ha creado un problema ya clásico. La confrontación de ellas da una múltiple e irreductible divergencia en cuanto al lugar, a la actitud de Pedro, la persona que le «escandaliza», sobre la cuestión que le plantean y sobre su respuesta [65].

De este análisis comparativo salen *ocho* negaciones de Pedro: dos distintas en la primera negación, cuatro en la segunda y dos en la tercera.

La solución de esto es que los evangelistas se proponían destacar el cumplimiento de las *tres negaciones* profetizadas por Cristo. Pero lo que Cristo no le había dicho no era que no le negase más de tres. Y cada evangelista recogió de la tradición unas u otras para lograr expresar el cumplimiento triple de la negación profetizada.

63 POLUX, *Onomasticon* IX 129; VAN UNNIK, en Zeit.N. T. Wissen. (1930) 311.
64 STRACK-B., *Kommentar...* I p.641; II p.493.
65 PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II p.355-356.

Era ya la solución de San Agustín [66] y de Santo Tomás [67], y que Bengel, en 1742, renovó con éxito [68].

La primera vez negó «sentado en el atrio», ante «una criada» (Mt-Mc-Lc) y de «todos» (Mt). La razón que se alega es que estaba en el huerto con Cristo.

La segunda vez fue al «salir al pórtico», ante otra «criada» (Mt), la misma «criada» (Mc), un «hombre» (Lc).

La tercera negación debe de hacerla Pedro junto al fuego, y la hace ante los «asistentes» (Mt-Mc), ante «otro individuo» (Lc), ante un criado «pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja» (Jn); para Mt-Mc, el motivo es que es galileo, pues «tu habla te descubre» (Mt-Mc). En efecto, los galileos tenían un acento dialectal muy característico, muy conocido, y que se había hecho popular, despectivamente, en ciertos medios rabínicos [69].

El pecado de Pedro no fue en él una falta de fe. La oración de Cristo por él era su prometida garantía (Lc 22,32). Fue una negación por fuera, pero siendo internamente fiel. Fue el amor el que le llevó al palacio, y fue la imprudencia de no haberse alejado del peligro en que estaba.

Pero aquel mismo día, al oír el canto del gallo y acordarse de las palabras de Cristo, marchándose de allí, «lloró amargamente».

CAPITULO 27

a) Cristo es conducido a Pilato (v.1-2); *b)* final desastroso de Judas (v.3-10); *c)* proceso de Cristo ante Pilato (v.11-25); *d)* la flagelación y escena de burla por los soldados (v.26-31); *e)* vía dolorosa y crucifixión (v.32-44); *f)* muerte de Cristo (v.45-56); *g)* sepultura de Cristo (v.57-66).

a) *Cristo es conducido a Pilato. 27,1-2* (Mc 15,1; Lc 22,66-71; 23,1; Jn 18,28)

1 Llegada la mañana, todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo tuvieron consejo contra Jesús para quitarle la vida, 2 y atado le llevaron al procurador Pilato.

Mt-Mc, después de narrar la sesión «nocturna» del proceso judío contra Cristo, dicen que a la «mañana» los sanedritas tuvieron consejo para condenar a Cristo. Y Lc narra en la mañana esta condena, aunque suponiendo implícitamente otra sesión nocturna (Lc 22,54). Esto ha creado una serie de hipótesis de solución [1]. La solución que se presenta más viable parece ser la siguiente: las dos se-

66 ML 34,1170-1171.
67 *In Evang. Io. comm.* c.18 lect.4.
68 BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti* p.154; cf. M. de T. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.380-388
69 STRACK-B., *Kommentar...* I p.156-159.
1 Para una exposición de las mismas, cf. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.388-393.

siones son históricas y distintas, como se ve por la afirmación de los tres sinópticos. Ambas redacciones reflejan, literariamente, un mismo contenido. Sin embargo, hay en ellas un *desplazamiento.* El relato de Lc está situado en una perspectiva jurídica más verosímil: interrogatorio con la condena. El proceso «nocturno» que relatan Mt-Mc no debió de ser el proceso oficial, sino una reunión previa, de urgencia y «oficiosa», de un grupo más o menos numeroso de sanedritas, expectantes o convocados con urgencia, ante la imprevista prisión de Cristo, para examinar, en casa de Caifás, al reo y preparar los motivos que jurídicamente se alegarían en el proceso oficioso, en la mañana y cuando estuviesen todos convocados.

Mt-Mc, acaso por ignorar su fuente el detalle de aquel proceso preparatorio, traspasan, por un procedimiento literario conocido, el esquema de la condena tenido en la sesión de la «mañana», a la sesión nocturna. Este adelantamiento del proceso «matutino» llevaba aneja la descripción del mismo con las líneas fundamentales de Lc, que eran las históricas. Pero su adelantar el proceso era sintetizar, en esta sesión, la condena oficial, de la cual la «nocturna» no era más que la preparación de la «matutina»; pero, en realidad, ya tan condenatoria como esta última. De ahí que por esta identidad de condenas se forme, literariamente, aunque adelantada, la «nocturna» con las líneas de la «matutina». Por eso, una vez «adelantada» por Mt-Mc, les basta a éstos aludir, para el proceso histórico, a la sesión de la mañana, como justificación del traspaso jurídico de su condena al tribunal de Pilato, único que podía autorizar la ejecución de la condena a muerte [2].

b) *Final desastroso de Judas. 27,3-10* (Act 1,18-19)

[3] Viendo entonces Judas, el que le había entregado, cómo era condenado, se arrepintió y devolvió las treinta monedas de plata a los príncipes de los sacerdotes y ancianos, [4] diciendo: He pecado entregando sangre inocente. Dijeron ellos: ¿A nosotros qué? Viéraslo tú. [5] Y, arrojando las monedas de plata en el templo, se retiró, fue y se ahorcó. [6] Los príncipes de los sacerdotes tomaron las monedas de plata y dijeron: No es lícito echarlas al tesoro, pues son precio de sangre. [7] Y resolvieron en consejo comprar con ellas el campo del alfarero para sepultura de peregrinos. [8] Por eso aquel campo se llamó «Campo de la Sangre» hasta el día de hoy. [9] Entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías: «Y tomaron treinta piezas de plata, el precio en que fue tasado aquel a quien pusieron precio los hijos de Israel, [10] y las dieron por el campo del alfarero, como el Señor me lo había ordenado».

Solamente Mt, de los evangelistas, narra este episodio. Y lo intercala aquí, probablemente por un procedimiento de «eliminación», para seguir después mejor el «cursus» del proceso y muerte

[2] Cf. o.c., p.394-395; para la apreciación «jurídica» del proceso de Cristo ante la jurisprudencia judía, cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.396-405; Cf.*Comentario a Lc 2,66-71.*

de Cristo. La misma fórmula introductoria «entonces», de usual vaga ligazón en Mt, lo indica.

Este proceso de cambio en Judas sucedió cuando Cristo fue «condenado» *(katekrite)*. No se podría precisar el momento, pues lo mismo podría referirse al saber la condena del sanedrín que después de la muerte de Cristo. Sin embargo, tanto por el lugar literario de esta narración, cuanto por el término usado, parecerían sugerir que se trataba del acto jurídico de la condena, lo mismo que por el hecho de ir a protestar la inocencia de Cristo.

El texto pone que se «arrepintió» *(metameletheis)*, se le mudó el ánimo. No podría negarse que en Judas, en un primer momento, hubiese habido un verdadero arrepentimiento, pues el verbo puede expresarlo. Pero el arrepentimiento verdadero da otros frutos. Es muy frecuente en los criminales apercibirse de su crimen después de consumado éste.

Como un primer fruto de este arrepentimiento, tomó los 30 siclos, y, yendo al templo, se dirigió «a los príncipes de los sacerdotes y ancianos». Acaso se dirigió a un grupo de estos sanedritas. Este hecho de protestar la inocencia de Cristo y luego arrojar los 30 siclos sugiere fuertemente que Judas quiere deshacer la ejecución de Cristo. Pero no encontró en aquellos sanedritas más que el mayor sarcasmo, echándole la culpa a él: «¿A nosotros qué? Viéraslo tú». Fórmula usual de rechazo. El contraste de esta respuesta, en que no se hace aprecio de la venta traidora que se hizo de Cristo, para repararla, resalta más fuertemente al compararlo con la legislación ideal judía, que para protección y garantía de los reos establecía la protesta o apelación hasta en el mismo camino del suplicio.

Entonces Judas, desesperado, arrojó en el pavimento del templo aquellos 30 siclos que le quemaban. Esto fue en el lugar, seguramente, donde se encontró con ellos, y como una protesta, plástica y auténtica, de aquel contrato traidor de la venta de Cristo.

Mt narra, en su forma sintética, que, saliendo de allí, se «ahorcó». Pudo ser en aquel momento de desesperación, o días después, en un «crescendo» de remordimiento. En los Hechos de los Apóstoles se hace una pintura colorista y deliberadamente trágica de su muerte, para acusar así la infamia de su acción (Act 1,18).

Los príncipes de los sacerdotes hicieron recoger aquellas monedas. Pero no se podían poner en el tesoro *(qorbana')* del templo, donde se guardaban las ofrendas. El motivo es que eran «precio de sangre». Y acordaron en consejo comprar con ellas «el campo del alfarero para sepultura de los peregrinos». Estos peregrinos son indudablemente para los judíos peregrinos, sobre todo de la diáspora, ya que para los gentiles era la autoridad romana la que tenía que ocuparse de ello.

El evangelio dice que por eso se llamó aquel campo «Campo de la Sangre» *(haqel* = campo; *dema'* = sangre). Parecería que lo hubiese sido por ahorcarse allí Judas. Pero en los Hechos de los Apóstoles se da la razón: Judas «adquirió un campo con el precio de su iniquidad». Lo fue, pues, por haberse comprado con el precio

de la venta de Cristo, que era «precio de sangre». El hecho de la compra así de este cementerio tuvo gran divulgación en las primeras comunidades cristianas. San Jerónimo, en su *Onomásticon*, lo sitúa en la orilla derecha del Wuadi-er-Rababy, algo encima de su confluencia con el Cedrón [3].

Con ello se ve el cumplimiento de una profecía. Los rabinos veían sentidos múltiples en la Escritura. Así, este cumplimiento está hecho en este sentido amplio.

El texto es una mixtificación de dos, uno de Jeremías (32,6-15) y otro de Zacarías (11,12-13).

De estas profecías, lo que se quiere destacar es: *a)* la *compra de un campo* (Jer); *b)* a un *alfarero* (Zac); *c)* se destaca *el precio* rumboso en que te *han apreciado* (Zac), que era el precio de un esclavo (Ex 22,32); *d)* y se precisa la coincidencia: 30 siclos de plata (Zac); *e)* posiblemente se puede ver también algún intento de Mt, al aludir a este pasaje de Zacarías, aunque aquí no lo dice explícitamente, el hecho de que esos siclos se «los tire...»

Sin embargo, ambas citas proféticas vienen puestas bajo el solo nombre del profeta Jeremías. Las explicaciones que de esto se dieron son las siguientes: *a)* por faltar la palabra *Jeremías* en algunos códices, piensan que primitivamente sólo figuraba la palabra *profeta*, y que el nombre sería añadido posteriormente por algún copista. Pero no explican su presencia en la masa de códices; *b)* Jeremías tenía el lugar principal entre los profetas; por eso, sus profecías venían al principio de los libros proféticos. Así, citar a Jeremías era citar, bajo el nombre más representativo, el grupo canónico de los profetas; *c)* por estar redactado a manera del procedimiento rabínico. Cuando usaban varios textos de diversos libros sagrados, los citaban bajo el autor más conocido de esos textos, que aquí es Jeremías.

c) *Proceso de Cristo ante Pilato. 27,11-26* (Mc 15,2-15; Lc 23,2-25; Jn 18,28-40)

[11] Jesús fue presentado ante el procurador, que le preguntó: ¿Eres tú el rey de los judíos? Respondió Jesús: Tú lo dices. [12] Pero a las acusaciones hechas por los príncipes de los sacerdotes y ancianos nada respondía. [13] Díjole entonces Pilato: ¿No oyes todo lo que dicen contra ti? [14] Pero El no respondía a nada, de suerte que el procurador se maravilló sobremanera. [15] Era costumbre que el procurador, con ocasión de la fiesta, diese a la muchedumbre la libertad de un preso, el que pidieran. [16] Había entonces un preso famoso llamado Barrabás. [17] Estando, pues, reunidos, les dijo Pilato: ¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo? [18] Pues sabía que por envidia se lo habían entregado. [19] Mientras estaba sentado en el tribunal, envió su mujer a decirle: No te metas con ese justo, pues he padecido mucho hoy en sueños por causa

[3] VINCENT-ABEL, *Jérusalem* II p.864-866; HENDERSOHN, *Akeldama*, en *Hasting's Dict. of the Bible* I 59.

de él. [20] Pero los príncipes de los sacerdotes y ancianos persuadieron a la muchedumbre que pidieran a Barrabás e hicieran perecer a Jesús. [21] Tomando la palabra el procurador, les dijo: ¿A quién de los dos queréis que os dé por libre? Ellos respondieron: A Barrabás. [22] Díjoles Pilato: Entonces, ¿qué queréis que haga con Jesús, el llamado Cristo? Todos dijeron: ¡Crucifíquenle! [23] Dijo el procurador: ¿Y qué mal ha hecho? Ellos gritaron más diciendo: ¡Crucifíquenle! [24] Viendo, pues, Pilato que nada conseguía, sino que el tumulto crecía cada vez más, tomó agua y se lavó las manos delante de la muchedumbre, diciendo: Yo soy inocente de esta sangre; vosotros veréis. [25] Y todo el pueblo contestó diciendo: Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos. [26] Entonces les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle hecho azotar, se lo entregó para que le crucificaran.

Mt-Mc siguen en este proceso un relato muy paralelo; Lc da algún detalle de interés (23,2), más la escena del envío de Cristo a Antipas. Juan no sólo da detalles que matizan las narraciones sinópticas, sino que trae parte de la conversación de Cristo con Pilato sobre el sentido espiritual de su reino, la escena del «Ecce Homo» y la tercera escena del juicio de Pilato sobre Cristo, sobre su filiación divina. El relato de Mt es bastante esquemático.

Los tribunales romanos se abrían muy de mañana: «prima luce» [4]. Podría suponerse el comienzo de este proceso sobre las seis o siete de la mañana. Mt introduce sin más el proceso, yendo, como es su estilo, a la sustancia de los hechos, preguntándosele si es el «rey de los judíos». Esto supone el conocimiento que de esta acusación tenía Pilato, ya que el acusado tenía que haber sido presentado al procurador con una notificación oral o escrita de su acusación [5]. Mt pone la respuesta afirmativa de Cristo: «Tú lo dices». La fórmula no era ordinaria, pero su uso revestía solemnidad [6]. Jn destacará bien el sentido de esta interrogación de Pilato y la precisión de la respuesta de Cristo [7].

Pero hubo otras «acusaciones» de los príncipes de los sacerdotes y ancianos. En Lc, estas acusaciones eran todas convergentes en llevar la acusación al terreno político de su realeza, lo que era una competición contra Roma. Cristo no se presentaba como un «zelote» exigiendo la libertad política, sino como el mismo Rey Mesías profetizado.

A la pasión de estas «acusaciones», Cristo no respondió nada. Era el silencio de la inocencia y de la dignidad ante la pasión y la falsedad. Pilato mismo, que le invitó a defenderse, se «maravilló» ante aquel silencio. No sería improbable que en el evangelio de Mt, con tantas conexiones mesiánicas con el A. T., quiera resaltar

[4] SÉNECA, *De ira* II 7.
[5] WEISS, *Das älteste Evang.* (1903) p.317.
[6] JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.162; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.346.
[7] El proceso romano, como en otros casos, debió de ser traducido por un intérprete. JOSEFO, BI V 9,2; VI 2,1, etc.

en este silencio el cumplimiento del «silencio» del «Siervo de Yahvé» (Is 53,7)[8].

Este relato tan esquemático de Mt está suponiendo el más explícito de Lc, a cuyo momento, y tras la inquisición de la acusación y sus motivos, se reconoce al instante la inocencia de Cristo. No es una realeza temporal a la que aspira, como lo demuestra su enseñanza y el ser su conducta social tan distinta de los agitadores políticos y seudomesías que por entonces aparecían.

Pero dar una negativa rotunda a la petición del sanedrín y con el pueblo delante, excitado y fanatizado en los días pascuales, era de temer una revuelta.

Lc cuenta la salida de Pilato, remitiendo, hábilmente, el proceso a Antipas, a cuya jurisdicción pertenecía Cristo, aunque en lo judío caía bajo la jurisdicción del gran sanedrín, ya que Roma solía respetar su administración y leyes.

Fracasándole esta salida de remitir Cristo a Herodes, hizo conocer a los príncipes de los sacerdotes y al pueblo, reforzado por el juicio de Antipas, la inocencia de Cristo. Pero, temiendo revueltas y queriendo complacer a los judíos y salvar a Cristo, y acaso para no ceder ante la imposición judía, anuncia que lo «corregirá», que era la «flagelación» (Jn-Lc), y que luego lo soltará.

Psicológicamente se ve a Pilato con el pleito perdido por torpeza. Entró en diálogo con el pueblo, y las exigencias de éste, bien adoctrinado por sus jefes religiosos, y las exigencias de ellos, están ya respaldadas por el temor de la revuelta. Y en vista del fracaso de la «flagelación» y la «escena de burla» que relata Jn, apela a otro expediente: soltarles a un preso «famoso», pero planteándoles el dilema de él o Cristo.

Existía entre los judíos la «costumbre» de liberar a un encarcelado por la «fiesta», que era la Pascua (Jn 18,39). Esta «costumbre» acaso estaba establecida en memoria de la liberación de Egipto. Roma la respetó, como respetaba tantos usos de sus pueblos sometidos. En un papiro greco-egipcio, aproximadamente del año 88-89 después de Cristo, se lee que el prefecto de Egipto C. Septimio Vegeto recibe la petición que le hace una parte litigante contra un tal Phibion; y, reconociendo el prefecto que es digno de la «flagelación», dice que lo perdona en gracia al pueblo *(jarízomai tois ójlois)*[9].

Apelando a esta «costumbre», Pilato quiere utilizarla como un expediente de liberación de Cristo y de su misma humillación ante aquellas exigencias, lo que está en pleno acuerdo con lo que se sabe de él por los datos de Josefo y Filón. Máxime conociendo que se lo habían entregado «por envidia» (Mt-Mc).

Les propone el dilema de soltarles a Cristo o Barrabás. En aquella época, las turbulencias sociales se sucedían fácilmente[10]. Barrabás era «ladrón» (Jn), había sido encarcelado por cierta «sedición

[8] HOLZMANN, *Das N. T.* (1926) p.71.
[9] VITELLI, *Papiri Fiorentini* (1906) p.113ss; DEISMANN, *Licht von Osten* (1923) p.229-230.
[10] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 1,1.

que hubo en la ciudad», y en la que había tomado parte en un «homicidio» (Mc). Además, debió de ser un cabecilla temible, pues era un «preso famoso» (Mt).

No obstante este dilema, «los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a la muchedumbre que pidiesen a Barrabás». Se comprende fácilmente este cambio en la psicología de la multitud. Eran sus dirigentes religiosos los que ejercían—sobre todo los fariseos—un influjo totalmente fanático sobre las gentes. El gran profeta, el Mesías por ellos deformadamente esperado, estaba preso por orden de sus dirigentes religiosos, y, no bastando esto, ahora les exigían pedir su muerte. Es lo que tumultuosamente van a hacer, como se ve en el relato de los evangelios.

Pero, en este intervalo de indecisiones, Mateo es el único que cuenta la escena del aviso que la mujer de Pilato le envía al «tribunal», para que no se comprometa con la condena de ese «justo», pues ha «padecido mucho en sueños esta noche a causa de él».

Los sueños tenían en la antigüedad importancia y superstición. Sobre todo para un romano, pesaba el sueño de Calpurnia, la mujer de César, que, por haberlo soñado la víspera de su muerte bañado en sangre, no quería dejarlo salir de casa[11]. No hace falta pensar en una gracia sobrenatural que se enviase así a Pilato, que estaba proclamando la inocencia de Cristo. Pues la hora de la redención estaba a punto. Todo se puede explicar bien naturalmente. La mujer del procurador de Roma había oído hablar de Cristo, de sus milagros, y probabilísimamente aquella noche los servicios secretos de Pilato debían haber traído sus informes sobre Cristo y sobre lo que contra El se tramaba. Mujer sensible y justa—hasta se la quiere hacer «prosélita» del judaísmo[12]—, manifiesta en aquella hora trágica su sentir sobre aquel «justo», para evitar a su marido aquella condena.

Ciertamente un magistrado no podía atenerse en la administración de la justicia a sueños de mujeres. En todo caso, una coincidencia providencial no es para hacerle decidir, pero sí para hacerle pensar. La tradición la llama Claudia Prócula[13].

El diálogo, o la táctica inhábil de Pilato con el pueblo, amaestrado astutamente allí por sus dirigentes, condujo a la catástrofe de su claudicación. El peligro a perturbaciones sociales, en la sobreexcitación pascual, le hizo temer a Pilato. Sobre todo el peligro de delaciones a Roma, donde ya tenía otras que le valieron el aviso de su corrección; delación que sería ahora de no velar por la autoridad de Roma ante un competidor rey. Y esto Tiberio lo castigaba «atrocissime»[14].

Por eso Pilato, viendo «que el tumulto crecía cada vez más», da la sentencia de crucifixión de Cristo. Pero antes protestó su inocencia, lavándose en público sus manos.

[11] APIANO, *Bell. civ.* II 115.
[12] TISCHENDORF, *Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex actis Pilati* (1855) p.16ss.
[13] NICÉFORO, *Hist. eccl.* I 30.
[14] SUET., *Tiberio* LVIII; TÁC., *Ann.* III 38.

El uso de lavarse las manos para protestar inocencia es conocido tanto de los greco-romanos [15] como de los judíos [16].

Pero a este gesto y a esta protesta hubo una respuesta terrible: que cayese su sangre sobre ellos y sobre sus hijos. Acaso primero lo dijeron los sanedritas, y luego «el pueblo» se le unió con la fórmula usual: «Amén». Sobre su significado en la literatura rabínica se ha escrito: «Estas palabras significaban que la responsabilidad y la falta vienen a nosotros y a nuestros hijos. Ejemplo: si alguno bebe, lleva su sangre sobre su cabeza (es decir, la responsabilidad de su falta)» [17]. Sin embargo, en los judíos que lo pronuncian era, para ellos, una prueba de su inocencia y de la culpabilidad de Cristo.

A Mtg, escribiendo para judeo-cristianos, le interesaba resaltar con la expresión rotunda «todo el pueblo», cuando allí de hecho sólo debería haber una multitud, una responsabilidad moral amplia, por vinculación con el sanedrín, de Israel.

Hecho lo cual, Pilato dio la sentencia de muerte. Esta había de darse sentado en la «silla curul» puesta sobre el «bema» o estrado. La fórmula posiblemente fue el *Ibis ad crucem:* «Irás a la cruz», u otra semejante. Y soltó a Barrabás.

d) *Flagelación y escena de burla por los soldados. 27,27-31* (Mc 15,15; 16,1-20; Lc 23,32; Jn 19,1-3)

27 Entonces los soldados del procurador, tomando a Jesús, lo condujeron al pretorio ante toda la cohorte, 28 y, despojándole de sus vestiduras, le echaron encima una clámide de púrpura, 29 y, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron sobre la cabeza, y en la mano una caña; y doblando ante El la rodilla, se burlaban diciendo: ¡Salve, Rey de los judíos! 30 Y, escupiéndole, tomaban la caña y le herían con ella en la cabeza. 31 Después de haberse divertido con El, le quitaron la clámide, le pusieron sus vestidos y le llevaron a crucificar.

Excepto Lc, los otros tres evangelistas traen estas dos escenas distintas.

1) *Flagelación.*—La «flagelación» judía se daba a los reos con un fuste que tenía atadas correas, y no se podían dar más de 40 azotes; de hecho, por prevención para no traspasar la Ley, no se pasaba de los 39. Pero la flagelación de Cristo es aplicada por la autoridad romana y cambia su valoración.

Esta se daba con el *flagellum,* que podía revestir dos formas. El simple «flagellum» era un fuste que tenía unidas una o varias correas *(loris).* Pero frecuentemente, con los esclavos y en los casos más graves, se usaba el *flagellum* en su forma de *flagrum.* Este tenía dos tipos: 1) *Scorpiones,* que era un fuste con correas al que se unían en sus extremidades trozos de hueso o puntas; y 2) *plumbata,* que

[15] HEROD., I 35; VIRG., *Aen.* II 719, etc.
[16] Deut 26,1-8; Sal 26,6; 73,13; Act 20,26; BONSIRVEN, *Textes...* n.1473.
[17] STRACK-B., *Kommentar...* I p.1033.

era un fuste con correas o cadenas, que tenía adheridas a las correas trozos de hueso, y que terminaban en pequeñas bolas de plomo.

Para flagelar se desnudaba al reo en su mayor parte [18]. Se le ataba fuertemente a una columna [19]. Solían azotar al reo dos, cuatro o seis verdugos [20]. La jurisprudencia romana no señalaba número de golpes; quedaba a discreción del juez que lo determinase. Los golpes no sólo caían en las espaldas, sino que habrían de caer en otras partes del cuerpo, incluso por abuso de los jueces o sayones, como se citan casos.

Los efectos que producía este tormento los describen los historiadores romanos con los calificativos siguientes:

El *flagellum:* «cedere» (herir), «secare» (cortar), «scindere» (desgarrar).

El *flagrum:* «rumpere» (romper), «pinsere» (machacar), «forare» (agujerear), «fodere» (excavar).

Josefo cuenta que él mismo mandó azotar a un enemigo, en Tariquea, hasta que se le «vieron los huesos» [21]. De esta flagelación hasta la «denudación de los huesos» se conocen documentalmente más datos extrabíblicos.

Se sabe que el atormentado quedaba frecuentemente tendido en tierra, sin sentido y bañado en sangre, o retorciéndose por el dolor, y no raramente muriendo allí mismo [22].

La flagelación de Cristo fue dentro del pretorio (Jn 19,1). Fue hecha por los «mílites» del procurador (Mt 27,26-27; Mc 15,15; Jn 19,1-2) [23]. No se sabe el número de azotes recibidos. Las cifras «clisé» de 5.000 y más azotes de ciertas revelaciones privadas están al margen de lo científico [24]. Aparte que la flagelación romana que Pilato aplica a Cristo, si con ella busca impresionar al pueblo por su figura desgarrada, busca también liberarlo de la muerte.

2) *Escena de burla por los soldados.*—Lucas omite esto, probablemente por pensar que fue hecho por tropas romanas o auxiliares de ellas.

La escena tiene lugar dentro del pretorio (Mt v.27; Jn 19,4). Para ello se convoca a «toda la cohorte». La palabra «cohorte» *(speîra)* no hay que urgirla; sobre esta época constaba de 500 soldados. Pero también se llamaba con este nombre al «manípulo», de unos 170 [25]. Se trata posiblemente de los soldados que suben de escolta con Pilato, sobre todo si el pretorio estaba en el palacio de Herodes. Está en la naturaleza de las cosas que se trata de una brutal bufonada, por la que se convoca a todos los soldados disponibles y a mano en aquella hora. No es una orden militar. Es el odio

[18] CICERÓN, *In Verrem* II 1.
[19] PLAUTO, *Bach.* IV 7,24.
[20] CICERÓN, *In Verrem* IV 2,24.
[21] BI II 21,5.
[22] CICERÓN, *In Verrem* V 54; PLUT., *Cor.* 24; CICERÓN, *In Verrem* III 29; IV 39; FILÓN, *In Flacc.*; SUET., *Nero* 49; *Dig.* XVIII 19,8,3.
[23] Posiblemente por tropas sirias y samaritanas, de fidelidad a Roma y odio clásico a los judíos. SCHÜRER, *Geschichte...* I p.459.
[24] Cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.451-452.
[25] ZORELL, *Lexicon...* col.1221.

y escarnio feroz de los soldados romanos contra un judío, al que oyeron que le acusaban de ser el Rey de los judíos. Y también sabían que la flagelación precedía normalmente a la crucifixión.

Para ello le «despojaron» de sus vestidos. Esta es la túnica o manto, pues luego va a salir así presentado por Pilato al pueblo, y es increíble que lo llevase en una casi desnudez, aunque luego le pongan encima la «clámide».

Encima le ponen una «clámide roja» (Mt). Era ésta un manto basto de lana, teñida de rojo, y que los soldados usaban sobre la armadura. Después de esto, seguramente le sentaron en un trono o piedra algo elevada para simular el trono real.

Y, ya sentado, le «tejieron una corona de espinas y se la pusieron en la cabeza». Era otro signo de la dignidad real. Debió de ser del tipo de espinas llamada en hebreo *sirah*, frecuentísima en Jerusalén y almacenadas y usadas por las gentes de la ciudad para el fuego doméstico [26]. Pero no ha de suponerse una corona esmeradamente tejida, que ni les interesaba ni les era fácil hacer. Fue seguramente tomar un zarzal de espinas y formar un casquete que pusieron sobre su cabeza, acabando de darle forma al encajarla sobre ella [27]. Para continuar el escarnio, le pusieron «una caña en la mano derecha» (Mt). Precisamente los profetas comparan la inconsistencia del cetro real de Egipto a un bastón de caña.

Y cuando ya lo tenían así *entronizado*, se «arrodillaban» grotescamente ante El. Mc lo precisa mejor: «Se arrodillaban y le *adoraban*». Era la *proskynesis*, señal de reverencia y adoración a los emperadores. Probablemente fue hecha conforme a la forma romana. Generalmente era hecha con una leve inclinación de cuerpo hacia adelante, con las piernas medio dobladas, mientras que con la mano derecha se tocaba el objeto reverenciado; también había la forma de elevar la mano izquierda hacia la boca, besándola y agitándola hacia el objeto que se quería reverenciar [28]. Esto explica bien la transformación del rito en bofetadas. Y mientras hacían esto, le saludaban burlescamente con el «Salve *(jaíre)*, Rey de los judíos». Es un remedo de la ceremonia militar del saludo al emperador: «Ave, Caesar Auguste» [29].

Y «tomando la caña», que le pusieron por cetro, le «golpearon la cabeza». No era cetro de gobierno, sino de burla. Uniéndose a la injuria moral el dolor físico, al hacer más hirientes las espinas de la cabeza.

Y le «escupieron». Seguramente fue en el rostro. Aparte de todo lo que tiene de soez y repugnancia física, era considerado por la ley judía como injuria gravísima [30].

No se dice el tiempo empleado en esta escena brutal. Mt corta la escena, deliberadamente separada de lo anterior, diciendo, sin

26 Rev. Bib (1933) p.230-234; HOLZMEISTER, *Christus Dominus spinis coronatur:* Verb. Dom. (1937) p.65-69.

27 H. ST. J. HART, Journ. of Theol. St. (1952) p.66-75. Cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.457-458.

28 RICH, *Dict. des antiq. rom. et grecs*, pal. «Adoratio».

29 MART., *Epist.* XIV 71,2.

30 Núm 12,14; Dt 25,9.

más, que, «después de haberse divertido con El, le quitaron la «clámide», y le pusieron sus vestidos, y le llevaron a crucificar». Este ponerle sus vestidos, hace ver que le tuvieron que quitar aquel caparazón de espinas, por lo que es seguro, aparte de ser una burla improvisada y una irregularidad jurídica, que no se la volvieron a poner [31].

La escena complementaria de este relato es la de Jn en su evangelio (19,1-12).

e) *Vía dolorosa y crucifixión. 27,32-44* (Mc 15,21-32; Lc 23,26-43; Jn 19,16-24)

[32] Al salir encontraron a un hombre de Cirene, de nombre Simón, al cual requisaron para que llevase la cruz. [33] Llegando al sitio llamado Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera, [34] diéronle a beber vino mezclado con hiel; mas, en cuanto lo gustó, no quiso beberlo. [35] Así que le crucificaron, se dividieron sus vestidos, echándolos a suertes, [36] y, sentados, hacían la guardia allí. [37] Sobre su cabeza pusieron escrita su causa: Este es Jesús, el Rey de los judíos. [38] Entonces fueron crucificados con El dos bandidos, uno a su derecha y otro a su izquierda. [39] Los que pasaban le injuriaban moviendo la cabeza [40] y diciendo: Tú, que destruías el templo y lo reedificabas en tres días, sálvate ahora a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de esa cruz. [41] E igualmente los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y ancianos, se burlaban y decían: [42] Salvó a otros, y a sí mismo no puede salvarse. Si es el rey de Israel, que baje ahora de la cruz y creeremos en El. [43] Ha puesto su confianza en Dios; que El le libre ahora, si es que le quiere, puesto que ha dicho: Soy el Hijo de Dios. [44] Asimismo, los bandidos que con El estaban crucificados le ultrajaban.

El condenado a muerte de cruz—«cruciarius»—debía llevar la cruz al lugar del suplicio.

La cruz constaba de dos travesaños: uno vertical, llamado «stipes» o «palus», y otro horizontal, llamado «patibulum». Generalmente, el reo sólo llevaba el «patibulum»; el «stipes» estaba ordinariamente empotrado en el suelo, en el lugar del suplicio [32].

El «patibulum» lo llevaba el reo simplemente sobre un hombro o haciéndoselo pasar por detrás del cuello y atándole a él las manos [33].

Iba encuadrado entre cuatro «milites» al mando de un centurión cuya misión era llevarle al lugar del suplicio y custodiarle hasta la muerte [34].

El «cruciarius» debía llevar una tablilla—«titulus»—en la que iba escrita la causa de su muerte. Unas veces la llevaban delante de él en una pancarta, otras la llevaba colgada del cuello o de una mano [35]. Esta tablilla, en ocasiones, se la blanqueaba para destacar más los

31 BONNER, *Crown of Thorns:* Harvard Theol. Review (1953) 47ss.

32 HOLZMEISTER, o.c., p.17ss.

33 PLAUTO *Cab.* 2; *Miles* II 4,7; Dion. H., VII 69; JOSEFO, *Antiq.* XX 6,3.

34 Act 12,4; Mt 12,4; Jn 19,23; SCHÜRER, *Geschichte* I p.470-473.

35 E. DE C., *Hist ecil.* V. 144; SUET., *Calig.;* *Dión Casio* LIV 3.

caracteres. Este «titulus», que luego debía ser colocado en la cruz, «según las reglas en vigor en la época imperial, debía ser redactado por escrito y después leído en alta voz... Eran considerados nulos los juicios proclamados sin ser escritos»[36].

También solía ir delante un heraldo proclamando los motivos de la condena[37]. Al «cruciarius» se lo llevaba por los lugares más transitados, para ejemplaridad de la pena[38]. Generalmente se solía crucificar, incluso en Roma, fuera de la ciudad[39]. Y frecuentemente los sayones los azotaban por el camino[40].

Estos datos de la historia extrabíblica permiten valorar el relato evangélico. Mt sólo da algunos detalles de este caminar por la Vía dolorosa.

Al salir va a tener el encuentro con el Cirineo. Esta «salida» no se refiere al pretorio, pues supone que Cristo ya ha caminado, y no resiste físicamente con el peso de la cruz. Es al salir de la ciudad amurallada, hacia el campo, camino del Calvario.

Allí «encontraron a un hombre de Cirene»; se llamaba Simón, y era «padre de Alejandro y Rufo» (Mc). La colonia cirenaica en Jerusalén era numerosa, pues tenían una sinagoga propia (Act 6,9). A la hora de este encuentro «venía del campo» (Mc). El centurión se dirigió a el y le «requisó» para que llevase la cruz de Cristo. La voz usada es de origen persa *(aggareúo)* y, lo mismo que su contenido, había pasado al uso de Roma. La autoridad podía «requisar» a alguien para que prestase un servicio público[41].

Al ver el centurión encargado de la custodia el agotamiento de Cristo, temiendo que no pudiese cumplir su condena por desfallecimiento, «requisó» a Simón de Cirene, pensando que se trataba de un servicio público, para que llevase la cruz de Cristo.

Se ha querido valuar el peso de ésta. A título normativo se han dado estas cifras verosímiles:

«Stipes»: largo, 4 ó 4,50 m.; «patibulum»: largo, 2,30 ó 2,60 m.

Peso total: 100 kilos. De donde el peso del «patibulum» podría ser una tercera parte, sobre unos 33 kilos[42].

Y Simón de Cirene cargó él solo con la cruz, seguramente sólo el «patibulum», yendo «detrás de Cristo» (Lc).

Posiblemente, según costumbre, después de llevarle con rodeos, para ejemplaridad, llegaron al Calvario. La topografía de este lugar es segura[43].

Su nombre, que Mt traduce para sus lectores, corresponde al latino de *Calva* o *Calvaria*, y éste corresponde al hebreo *gulgoléth*, lo mismo que al aramaico *gulgoltha'*, de la raíz *galal*, circular, rodar,

[36] MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, ver. franc. (1931) II p.129-130
[37] E. de C., *Hist. ecl.* V 1,144.
[38] QUINT., *Declam.* 275; JOSEFO, *Antiq.* X 6,3; BI IV 6,1.
[39] LOISELEUR, *Des peines* p.91.
[40] PLAUTO, *Mil.* 359; *Mostell.* 56ss; PLUT., *De sera num. vindicta* 9; MOMMSEN, *Le droit penal romain*, ver. franc. (1931) p.526-527; STRACK-B., *Kommentar...* I p.587.
[41] ZORELL, *Lexicon...* col.8.
[42] BUZY, *Évang. s. St. Matth...* (1946) p.371.
[43] VINCENT-ABEL, *Jérusalem Nouvelle* p.99; *L'authenticité des Lieux Saints* (1932) p.54-92; F. TRUYOLS, *Problemas de topografía palestinense* (1936) p.172-180; PERRELLA, *I Luoghi santi* (1936) p.345-393.

de donde cosa redonda, redondeada, craneal. Su nombre se debe a la prominencia de la colina, que, dentro del terreno en que estaba enclavada, le daba este aspecto craneal. Son innumerables los lugares que en Oriente, por su prominencia geográfica, se llaman *er-rash*, la cabeza[44].

Mt no describe detalles de la crucifixión. Sólo destaca que le dieron entonces a «beber vino mezclado con hiel». La palabra «hiel» que usa, o tiene un sentido genérico de cosa amarga, redactado así por influjo del salmo 69,22, o el traductor habrá vertido la palabra *mora'*, mirra, que estaría en el original aramaico, por la más usual y fonéticamente semejante de *merorah* o *mererah*, hiel[45]. Es el «vino mirrado» que pone Mc.

A los condenados a muerte se les ofrecía vino mezclado con fuerte cantidad de mirra, por creérselo narcotizante. En Jerusalén procuraban este brebaje a los ajusticiados las familias principales, y en su defecto era la comunidad la que se encargaba de procurarlo[46].

Pero Cristo, «en cuanto lo gustó», no quiso beberlo. Tenía que beber el cáliz de la redención sin perder una gota de dolor. Esta escena tiene lugar antes de comenzar a clavarle.

La forma de la cruz solía ser de dos tipos: la «cruz immissa» o «capitata», que era cuando, al cruzarse el «patibulum» en el «stipes», éste sobresalía algún tanto; o la «cruz commissa» o «patibulata», que era cuando no sobresalía este exceso, rematando la parte superior el «patibulum».

Las cruces solían tener una especie de clavija o pequeño travesaño a la altura del torso, sobre el cual se ponía a horcajadas al reo, descargando sobre él su peso. Se lo llamaba «cornu» o «sedile»[47].

La crucifixión con clavos era más rara que el atarlos, si se juzga por las referencias conservadas[48]. Pero también, en ocasiones, además de clavarlos, se los ataba[49].

Lo que no existió en la antigüedad es el «suppedaneum», que se pone bajo los pies de Cristo, pues no tendría razón que lo justificase, y es en el siglo VI cuando se hace la primera mención de él[50].

De los datos evangélicos se deduce, o que la cruz de Cristo fue la «immissa», o que de hecho vino a cobrar este aspecto al ponerse «sobre ella» el «titulus»; y que fue sujeto con clavos, pues como tal muestra sus heridas en la resurrección (Lc 24,39-40; Jn 20,20).

También su cruz debió de tener una altura mayor de lo ordinario, ya que el soldado, para darle a beber, pone la esponja en una jabalina. Las cruces eran bajas, los ajusticiados casi solían tocar el suelo[51]. Se buscaba que no sólo las aves, sino los perros y chacales pudiesen devorarlos.

[44] VINCENT, *L'authenticité de Lieux Saints* (1932) h.l.
[45] WELLHAUSEN, *Das Evang. Matth.* (1904) p.147.
[46] *Sanhedrin* 43a; STRACK-B., *Kommentar...* I p.1037-1038.
[47] PLINIO, *Hist. Nat.* XXVIII 4; LUCANO, *Fars.* VI 543-543; SAN IRENEO, *Adv. haer.* II 24,4; SAN JUSTINO, *Dial.* 91; TERT., *Ad nat.* I 12.
[48] HERWITT, Harward Theol. Review (1932) p.21-45.
[49] LUCANO, *Fars.* VI 543ss; PLINIO, *Hist. Nat.* XVIII 4,11.
[50] ML 71,711.
[51] SUETONIO, *Nero* 49.

Una vez que lo crucificaron, «sortearon sus vestidos». Estos debían de ser: manto, cinto, sandalias y acaso una especie de turbante o «kuffí», con que se cubrían la cabeza. Pues la túnica «inconsútil» la sortean aparte [52]. El emperador Adriano reglamentó este derecho de los despojos de los condenados a muerte, refiriéndose explícitamente al «vestido» [53].

Luego se sentaron para hacer la custodia hasta su muerte, ya que era una de las finalidades del «tetrádion» [54]. Pues en ocasiones los descolgaban, viniendo algunos a vivir, por no interesarse partes vitales [55].

Sobre su cabeza, es decir, «sobre la cruz» (Jn), pusieron el «titulus» con el motivo de la condena, según costumbre [56]. Este «titulus» debía ser conservado por escrito y leído luego en voz alta. Se buscaba que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada, siendo además «remitida por instrumento a la provincia»; es decir, se supone el juicio dado por el procónsul en su capital [57]. Este «titulus» que está sobre la cruz y trajo el reo, debe ser un simple extracto del motivo fundamental de la condena. Por eso se dirá que había sido «escrito» (dictado) por Pilato (Jn 19,19). En los cuatro evangelistas, con pequeñas variantes redaccionales, es el mismo. Jn notará que estaba escrita en latín, griego y hebreo (arameo). Esto hace ver el desfile de gente que se esperaba. En las cercanías de Roma existen lápidas sepulcrales judías escritas en estas tres lenguas [58]. Pilato, que condena a Cristo por temor a delaciones de un competidor de Roma, utiliza la misma acusación y motivo de la condena para burlarse de los judíos, al crucificar a su Rey. Lo crucifica con dos ladrones. Los llevaron por la Vía Dolorosa a crucificar con El (Lc), y los pusieron uno a cada lado; y «El en medio», resaltará Juan. Eran «malhechores» (Lc), y Mt-Mc los presentan como «salteadores». Era aquella época turbulenta de agitaciones sociales y bandidaje, como Josefo refleja en sus escritos [59].

La ley judía prohibía ejecutar a dos personas el mismo día [60], pero la ejecución era romana, donde las ejecuciones múltiples eran ordinarias en el mismo Oriente [61].

Y en Pilato aquella triple crucifixión pudo ser razón de comodidad, pero más parece que de sarcasmo para crucificar a Cristo como «Rey de los judíos», conforme a la «tablilla» que él dictó, en medio de dos ladrones.

Mt resalta luego no sólo el desfile del pueblo ante Cristo crucificado, sino que pone una triple clase de injurias que se le dirigían: por los que «pasaban», «moviendo su cabeza», gran desprecio

[52] Cf. *Comentario a Jn 19,23-24.*
[53] LECLERCQ, art. «Bourreau», en *Dict. Archéol. Chrét. et Litur.* t.2 p.1114ss.
[54] SCHÜRER, *Geschichte...* I p.470-473.
[55] JOSEFO, *Vita* 75.
[56] E. DE C., *Hist. eccl.* V 1; SUET., *Calígula* 38; *Domiciano* 10.
[57] MOMMSEN, *Le droit...*, ver. franc. (1931) II p.129-130.
[58] BLINZLER, o.c., p.318 nota 37; LESÊTRE, *Titre de la Croix*, en Dict. Bibl. t.5 col.2253-2255.
[59] *Antiq.* VI 10,8; XX 8,10; BI II.
[60] *Sanhedrin* VI 4.
[61] JOSEFO, BI II 12,6; 13; 14,9; *Antiq.* XX 5,2.

oriental (Job 16,4; Is 37,22, etc.); por «los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y ancianos», que acaso formaban grupos ostentosos, hablando en voz alta para que se los oyese bien (Mc), si no es que algunos le dirigían abiertamente los insultos como saetas envenenadas; y también los «bandidos», aunque éste era uno solo [62]; y Lc añade también una cuarta categoría: los «soldados».

La injuria era eco de la confesión ante el sanedrín la noche anterior; prueba de la rapidez con que la divulgaron. Era la errónea acusación hecha, que no valió para la condena, de destruir y reedificar el templo, y el proclamarse Hijo de Dios. Si podía lo primero, que se salvase ahora del tormento de la cruz. Y si era Hijo de Dios, Dios le ha de librar de sus enemigos, según se leía, en un sentido «sapiencial», en el libro de la Sabiduría (2,18).

Pero era la hora de la redención, y por eso no podía bajar de la cruz.

f) *La muerte de Cristo. 27,45-56* (Mc 15,37-41; Lc 23,44-49; Jn 19,28-30)

45 Desde la hora de sexta se extendieron las tinieblas sobre la tierra hasta la hora de nona. 46 Hacia la hora de nona exclamó Jesús con voz fuerte, diciendo: ***Elí, Elí, lemá sabachtani!*** **Que quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? 47 Algunos de los que allí estaban, oyéndolo, decían: A Elías llama éste. 48 Luego, corriendo, uno de ellos tomó una esponja, la empapó de vinagre, la fijó en una caña y le dio a beber. 49 Otros decían: Deja, veamos si viene Elías a salvarle. 50 Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, expiró. 51 La cortina del templo se rasgó de arriba abajo en dos partes, 52 la tierra tembló y se hendieron las rocas; se abrieron los monumentos, y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron, 53 y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de El, vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos. 54 El centurión y los que con él guardaban a Jesús, viendo el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobremanera y se decían: Verdaderamente, éste era Hijo de Dios. 55 Había allí, mirándole desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; 56 entre ellas, María Magdalena y María la madre de Santiago y José y la madre de los hijos del Zebedeo.**

Los tres sinópticos destacan estas tinieblas que se extendieron sobre «toda la tierra» desde la hora de sexta (mediodía) hasta la hora de nona (tres de la tarde).

Los judíos dividían, en el uso vulgar, el día en cuatro partes, cuya divisoria era la hora de sexta (mediodía), siendo las otras horas prima y tercia, desde el amanecer hasta las nueve y desde esta hora hasta el mediodía. Pero todo ello valorado con el sentido empírico de anchura y aproximación según las estaciones. Estas tinieblas están presentes precisamente el tiempo que Cristo está en la cruz. La expresión «toda la tierra» es una hipérbole; se refiere segura-

[62] Cf. *Comentario a Lc 23,39-46.*

mente al horizonte que se divisaba desde el Calvario, o, a lo más, a Palestina.

Las tinieblas aparecen en los profetas como signo de la venganza divina (Am 8,9; Joel 2,10-31, etc.). Significaban aquí la protesta divina por el deicidio que comete Israel. Algunos autores han negado realidad histórica a este hecho. Tendría un valor simbólico. «El cielo es siempre sombra para el alma desolada» (LOISY). Sin embargo, los evangelistas presentan el hecho con una precisión cronológica que no tiene en los profetas. Y en Jerusalén, por esta época, se da el fenómeno de los «sirocos negros», que es un cierto oscurecimiento de la atmósfera por efecto de la gran cantidad de arena y polvo mezclado con la misma. «Se puede suponer que aquel fenómeno tuvo aquel día una intensidad milagrosa» [63].

Las descripciones de los evangelistas no tratan de precisar la naturaleza del fenómeno; hablan según las «apariencias sensibles». En todo caso, no pudo ser por efecto de un eclipse, ya que éste no puede darse durante el plenilunio, como era aquel 15 del mes de Nisán, a punto de empezar.

Hacia la hora de nona (tres de la tarde), Cristo, dando una «gran voz», dijo en arameo lo que Mt-griego traduce: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Estas palabras con que Cristo pronuncia su cuarta «palabra», momentos antes de su muerte, como se ve por el cotejo con las demás «palabras», están tomadas del salmo 22,2, mesiánico. Pero como en el segundo hemistiquio del mismo se dice: «Lejos de mi salud las palabras de mis *pecados*» (texto latino), viéndose que esto no se podía decir literalmente de Cristo, se vino a querer solucionarlo con diversas explicaciones simbolistas [64]. Pero ello está fundado en un error en la versión. El texto hebreo pone: «Lejos de mi salud (Dios) las palabras de mi rugido», o clamor. Fue una confusión de traducir el verbo *sha'ag*, clamor, por el verbo *shagah*, pecado.

El sentido es semejante al dolor de Getsemaní: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado» *(shabaq)* a estos tormentos? Era la naturaleza humana de Cristo *(voluntas ut natura)* que dejaba expresar la terrible angustia que sentía [65].

Al oír estas palabras de *Eli, Eli...*, «algunos de los que allí estaban» pensaron que llamaba a Elías el profeta, que, según la concepción judía, presentaría al Mesías a Israel, y aquí piensan que es, sin duda, para salvarle (v.49) [66] y presentarle.

Posiblemente esto se refiera a alguno de los espectadores judíos, que se lo explican a los «mílites» de la custodia, y entonces «uno de ellos», que por el contexto está junto a El, cosa que sólo podían

[63] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc.* (1929) p.432.
[64] Cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.539-561.
[65] MATTHIEU, *L'abandon du Christ sur la croix:* Rev. Sc. Relig. (1943) p.209; PELAIA, *L'abbandono di Gesù in croce:* La Redenzione (Conferenze Bibliche) (1934) p.89-118; KENNEALLY, *Eli, Eli, lamma sabachtani?:* Cath. Bibl. Quart. (1946) 124-134.
[66] GUILLAUME, *Mt. 27,46 in the ligt of the Dead Sea Scrolls of Isaiah:* Palestine Exposition Quarterly (1955) p.78-80; H. BIERKELAN, *Finales en a dans les pronoms et les formes verbales du grand manuscrit d'Isaïe de Qûmran,* en *Interpretationes ad V. T. pertinentes S. Mowinekel septuagenario missae* (1955) p.24-25.

hacer los soldados de la custodia, y que usa jabalina (Jn) [67], tomó una esponja—que seguramente llevaban para lavarse de la sangre que les saltase de los crucificados—, la amarró a una «caña», la empapó en «vinagre», que era la usual «poska» [68], agua refrescante mezclada con vinagre, y a veces con otros ingredientes, y que usaban las tropas de la custodia, y se la dio a beber. Pero Cristo, al percibir aquel refresco, renunció a él (Jn), y, dando «de nuevo un gran grito, expiró».

Este tipo de gritos en agonizantes es conocido. Pero, como los cuatro evangelistas no usan para expresar la muerte de Cristo la palabra morir, que la usan en otros casos, parecería que quieren acusar la libertad de su muerte. No sería improbable, pues, que a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Cristo, hayan querido acusar esta libertad con esas expresiones. Así Jn dice que, «inclinando la cabeza, *depuso* el espíritu», cuando lo más natural sería decir que, a causa de morir, por inercia, inclinó su cabeza.

Mt es el evangelista que presenta un cuadro bien estructurado de fenómenos que tienen lugar a la muerte de Cristo, proclamando su grandeza.

1) *Se rasga el velo del templo.*—Lc lo narra *antes* de la muerte; Mt-Mc, *después*. El templo tenía dos riquísimos velos «en artístico tejido de Babilonia». Uno separaba el atrio de los sacerdotes del *sancta*, llamado *masak*, y otro que separaba el *sancta* del *sancta sanctorum*, llamado *paroketh* [69]. Los evangelios no dicen a cuál se refieren. Se pensaría, conjeturalmente, que al interior, para indicar que «lo santo» quedaba abierto a toda mirada, hecho profano. Otros piensan, en cambio, en el exterior, que era el que podía ser visto por más personas. No obstante, el significado es el mismo [70].

El desgarramiento del velo no pudo ser debido al terremoto que se cita, ya que esto supondría haberse caído el cuadro de piedra en que estaba enmarcado, y hubiese tenido un mayor reflejo histórico-simbólico en la tradición. «Desde los primeros siglos consta que el desgarramiento del velo es considerado como un hecho real» [71].

2) *El temblor de tierra.*—Sólo lo narra Mt. Son conocidos diversos temblores de tierra en Judea en la antigüedad. Los temblores de tierra son otro de los elementos con los que en el A. T. se muestra la grandeza de Dios. Con temblor de tierra pintan los profetas el gran «día de Yahvé». Es elemento frecuente en las teofanías. Conforme a su uso en los profetas, el sentido de este temblor de tierra, sincronizado con su muerte, manifiesta la ira divina por el deicidio de Israel. San Cirilo Jerosolimitano señalaba ya una gran hendidura en la roca del Calvario, que aún se conserva, como efecto de este terremoto [72].

[67] Cf. *Comentario a Jn 19,29.*
[68] RICH, *Dict. des antiq. grec. et rom.*, ver. franc. (1861) p.503.
[69] JOSEFO, BI V 5,45; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* n.969.
[70] PELLETIER, *La tradition synoptique du «Voile déchiré» à la lumière des réalités archéologiques:* Rev. Sc. Relig. (1958).
[71] PELLETIER, o.c., p.161.
[72] MG 33,819.

3) *Resurrección de muertos.*—También esto es relatado solamente por Mt. Pone esta resurrección con motivo de la muerte de Cristo, dejándoles paso franco al «abrirse los monumentos»; pero es un «adelantamiento», pues añade que «después de la resurrección de El (Cristo) vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos». En la perspectiva real de Mt, la resurrección de estos muertos tiene lugar en la resurrección de Cristo, pero se narra con *ocasión* de abrirse los sepulcros. Los problemas que este hecho plantea son muchos y graves. Pero su sentido doctrinal es claro: «Su interpretación es difícil, y por esto objeto de varias opiniones... Lo indudable es que esa resurrección, cualquiera y como quiera que sea, es señal de la victoria de Jesús sobre la muerte» [73].

4) *El testimonio del centurión.*—Lo relatan los tres sinópticos. Este centurión era el que tenía la responsabilidad militar de la custodia y muerte de Cristo. Pero junto con él van a prorrumpir en esta «glorificación» (Lc) «los que con él guardaban a Jesús», que son el «tetrádion», y acaso los otros soldados que guardaban a los ladrones crucificados. El motivo es que, al «ver el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobre manera, y decían...». Esto que vieron era la majestad y perdón de Cristo, sus siete «palabras», la rapidez de su muerte, su gran voz en la agonía y las «tinieblas» sobre el Calvario. Pero las palabras son transmitidas diversamente por Mt-Mc y Lc.

El centurión en Mt-Mc y los soldados decían: «Verdaderamente éste era *Hijo de Dios*», mientras que en Lc lo proclaman: «Era *justo*».

Las interpretaciones pueden ser varias. Lc podía, para gentiles, destacar la inocencia de la condena judía. Las palabras del centurión y los suyos pueden referirse a la acusación del sanedrín y de los que venían a insultarle al Calvario, diciéndole que se había hecho «Hijo de Dios», reconociendo ellos que era verdad lo que los sanedritas y el populacho decían que era mentira, pues lo probaban los hechos; o también, si eran tropas no judías, que pensasen, sugerido por lo que oyeron, que se tratase, al modo de su mitología, del hijo de algún Dios. Pero también cabe que la lectura primitiva sea la de Lc, y que Mt-Mc, a la hora de la composición de sus evangelios, pongan en boca del centurión una mayor plenitud de contenido, al hacerle confesar la divinidad de Cristo [74].

En una nota breve dice Mt que había allí, pero mirándole «desde lejos», muchas mujeres que le habían seguido en sus correrías apostólicas para «servirle», con ayuda de sus «bienes» (Lc 8,3). Varias de ellas habían sido curadas por Cristo (Lc 8,2). Este proceder era normal en Oriente [75]. Entre ellas cita explícitamente a algunas.

[73] NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia* (1949) p.1306 nota 52; LOISY, *Les Évangiles Sinoptiques* (1908) II p.689-690; PLUMMER, *An exegetical Commentary on the Gospel according to Sto. Matthew* (1911) p.402; TAYLOR, *The Gospel according to St. Marc* (1952) p.956-957; LAGRANGE, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.532.
[74] MANN, *The centurion at the cross:* Exp. Times (1908-1909) p.563-564.
[75] 1 Cor 9,5; ALLO, *Première épît. aux Corinth.* (1956) p.212-213; SAN JERÓNIMO, ML 27,22-223; cf. *Comentario a Lc 8,2.3.*

g) *Sepultura de Cristo. 27,57-66* (Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,31-42)

[57] Llegada la tarde, vino un hombre rico de Arimatea, de nombre José, discípulo de Jesús. [58] Se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Pilato entonces ordenó que le fuese entregado. [59] El, tomando el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia [60] y lo depositó en su propio sepulcro, del todo nuevo, que había sido excavado en la peña, y, corriendo una gran piedra a la puerta del sepulcro, se fue. [61] Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro. [62] Al otro día, que era el siguiente a la Parasceve, fueron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos a Pilato [63] y le dijeron: Señor, recordamos que ese impostor, vivo aún, dijo: Después de tres días resucitaré. [64] Manda, pues, guardar el sepulcro hasta el día tercero, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan al pueblo: Ha resucitado de entre los muertos. Y será la última impostura peor que la primera. [65] Díjoles Pilato: Ahí tenéis la guardia; id y guardadlo como vosotros sabéis. [66] Ellos fueron y pusieron guardia al sepulcro después de haber sellado la piedra.

Al ponerse el sol, comenzaba la Pascua judía, y los cuerpos de los ajusticiados, según las costumbres judías, tenían que estar enterrados. Pilato también condesciende con estos usos. Los tribunales judíos tenían dos fosas para enterrar a los ajusticiados, ya que no los permitían sepultar en los sepulcros familiares, hasta que, corrompidos, se les pudiesen entregar los huesos. La razón era evitar contactos deshonrosos con sus familiares [76]. Pero aquí iba a ser enterrado en un sepulcro en el cual no había sido sepultado nadie (Jn).

Muerto Cristo sobre las tres de la tarde, y poniéndose el sol en Jerusalén en esos días sobre las seis, urgía activar todo para enterrar el cuerpo de Cristo.

José de Arimatea, discípulo oculto del Señor (Jn), pero hombre digno, como lo presentan con varios títulos los evangelistas, tuvo la «valentía» de ir a Pilato, acaso por intermediarios palaciegos, para pedirle el cuerpo de Cristo. Tenía para su acceso un título especial: «era miembro del sanedrín» (Mc-Lc), destacando, naturalmente, los evangelistas que no había consentido en la condena de Cristo.

En el uso romano se permitía enterrar los cuerpos de los ajusticiados a petición de sus familiares; y sobre todo, según Filón, en «las fiestas», esto era «costumbre» [77]. Pilato autorizó. Varios motivos le impulsaron: la costumbre romana, la petición de un sanedrita, lo que abonaba su tesis de que lo habían entregado por «envidia», y hasta, posiblemente, el herir así, de alguna manera, las costumbres sanedritas sobre los enterramientos de los ajusticiados. Mc hará ver que Pilato se extrañó de la muerte tan pronta de Cristo, ya que podían estar los ajusticiados varios días en la cruz, y llamó, para cerciorarse, al centurión de la custodia.

[76] BONSIRVEN, *Textes...* n.510 y 1887; BUCHLER, *L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrash:* Rev. Étud. Juifs (1903) p.4.
[77] FILÓN, *In Flacc.* 10,79,299; *Digestum* XLVIII 24.

Mt, en redacción sintética, pone en escena a José de Arimatea como si él mismo, pero solo, actuase en aquel acto funeral. También se sabe que intervino Nicodemo (Jn), y la naturaleza de las cosas exige la intervención de otros individuos: sean discípulos o amigos.

Pero Mt resaltará que lo envolvió en una «sábana limpia» (Mc-Lc), probablemente para destacar el aspecto del cuerpo sagrado que iba a recibir; Mc dirá que la «había comprado». ¿Por qué no traer una de su casa? Es por la misión sagrada que iba a tener. Pero la interpretación de Mc puede ser otra [78], coincidente con ésta.

Mt omite las unciones, y, sin duda, según la costumbre, el lavado del cadáver [79]. Pero resaltará que se lo puso en su propio sepulcro, del todo nuevo, excavado en la peña. Todo esto tiende a garantizar la absoluta seguridad de la resurrección al faltar el cuerpo allí depositado.

Y corrió una piedra grande a la puerta del sepulcro. Era el tipo ordinario de los sepulcros. Tallados en la roca, tenían su entrada por una boca, hecha a ras del suelo, y se cerraban con una gran piedra giratoria llamada «golel», colocada en una ranura, sobre la que se movía.

María Magdalena y la «otra María», que es la madre de José (Mc), dada la angostura de la cámara sepulcral, estaban «sentadas frente al sepulcro». Pero Mc da la finalidad: «miraban donde le ponían». Estas mujeres, probablemente, en un momento determinado entraron dentro, pues querían saber, si había varios «loculi», dónde lo ponían, para cuando viniesen después del sábado a completar los perfumes mortuorios no sufrir confusión alguna.

Mt es el único evangelista que cuenta la guardia puesta por los sanedritas al sepulcro. Con ello tiende a hacer ver la verdad de la resurrección. Siendo sepulcro de piedra, excavado en la roca, con sola la boca de entrada custodiada por tropa, nadie puede robar el cadáver. El anuncio de Cristo que resucitaría al tercer día llegó a oídos de los sanedritas, y quisieron impedir esto. Para ello pusieron un piquete de tropa pedido a Pilato, sea de las tropas de la fortaleza Antonia, o del pretorio, o de las guardias romanas que, según costumbre, estaban destacadas a las puertas del templo para mantener el orden los días de Pascua [80], ya que, de ser tropa sanedrita, la hubiesen puesto por su cuenta. Se siente la respuesta irónica de Pilato, ordenando guardar a un muerto, pero que no quiere conflictos con las gentes fanatizadas ni delaciones a Roma. Ellos tomaron el piquete, lo pusieron ante el sepulcro, y, según costumbre, lo sellaron [81]. Ya que no era insólito el robo de cadáveres, como se ve por el «Rescripto del César», esculpido en una estela procedente de Nazaret, y cuya violación llevaba aneja la pena de muerte [82].

[78] Cf. *Comentario a Mc 15,46*.
[79] Act 9,37; BONSIRVEN, *Textes...* n.700.
[80] JOSEFO, *Antiq.* XX 5,3.
[81] Sobre la forma de estos sellos, cf. Verb. Dom. (1941) 81.
[82] CUMONT, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*: Rev. Hist. (1930) p.241ss.

CAPITULO 28

Este último capítulo de San Mateo está dedicado a expresar la resurrección de Cristo. El capítulo tiene cuatro partes bien diferenciadas: *a)* la visita de las mujeres al sepulcro (v.1-8); *b)* la aparición de Jesucristo a la mujeres (v.9-10); *c)* los sanedritas se enteran de la resurrección de Jesucristo (v.11-15); *d)* aparición de Cristo resucitado en Galilea (v.16-20).

a) *La visita de las mujeres al sepulcro. 28,1-7* (Mc 16,1-11; Lc 24,1-11; Jn 20,1-2)

El relato de la visita de las santas mujeres al sepulcro el domingo es relatado por los cuatro evangelistas. Las diferencias en el relato de los tres sinópticos no son de importancia. Mc (16,9-11) vuelve a relatar el episodio de la ida de las mujeres al sepulcro, aunque considerando sólo la ida de Magdalena. Es lo mismo que hace el evangelio de Jn: sólo se destaca, en el cuadro de esta visita al sepulcro, la ida de Magdalena, pero supone, en su modo plural de dar la noticia a Pedro—«no sabemos» (Jn 20,2b)—, que con ella habían ido en esta visita las otras mujeres que relatan los sinópticos.

> **[1] Pasado el sábado, ya para alborear el día primero de la semana, vino María Magdalena, con la otra María, a ver el sepulcro. [2] Y sobrevino un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, removió la piedra del sepulcro y se sentó sobre ella. [3] Era su aspecto como el relámpago, y su vestidura blanca como la nieve. [4] De miedo de él temblaron los guardias y se quedaron como muertos. [5] El ángel, dirigiéndose a las mujeres, dijo: No temáis vosotras, pues sé que buscáis a Jesús el crucificado. [6] No está aquí, ha resucitado, según lo había dicho. Venid y ved el sitio donde fue puesto. [7] Id luego y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos y que os precede a Galilea; allí le veréis. Es lo que tenía que deciros.**

La visita de las mujeres al sepulcro.—La escena descrita por el evangelista tiene ya en su comienzo una dificultad clásica. En su texto griego, el capítulo 28 de Mt comienza con la palabra *opsé*. Dice: «*Opsé* del sábado, al alumbrarse el primer día de la semana».

La Vulgata, los códices latinos y las versiones siríacas y coptas traducen el *opsé* por *vespere*, la *víspera*, el atardecer. De aquí resultaría que la visita de las mujeres al sepulcro sería en el «atardecer» del final de la semana del sábado.

Pero esta versión tiene serios inconvenientes:

1) Va contra lo que dicen los otros evangelistas, que ponen la ida de las mujeres al sepulcro «*pasado* el sábado..., muy de mañana, *el primer día* de la semana», «cuando ya había salido el sol» (Mc 16,2); vinieron: «*el primer día* de la semana, *muy de mañana*» (Lc 24,1); y Mt, en la visita que hace Magdalena al sepulcro, y que

se refiere a este momento, dice que vino «*muy de mañana*, cuando aún había tinieblas» (Jn 20,1).

2) Va contra la profecía de Cristo de que estaría tres días en el sepulcro. Cuando las mujeres van, ya Cristo resucitó. Pero, si van en la «tarde» del sábado, es que resucitó entonces. Pero, enterrado el día antes, viernes, antes de la puesta del sol—cómputo judío del día—, sólo estaría Cristo en el sepulcro un poco del viernes y lo que iba del sábado.

3) Por otra parte, el segundo miembro de la frase de Mt estaría en oposición con el primero.

En la segunda parte se dice que sucedía «en el lucir *del primer día* de la semana». Es verdad que en Lc el verbo *epiphósco* tiene el sentido, por el contexto, de lucir en la tarde. Cuando se va a sepultar a Cristo, se lee en Lc, «era el día de la Parasceve, y estaba para *lucir* el sábado» (Lc 23,54). Pero, si en este contexto de Lc este verbo tiene el sentido de lucir por la tarde, es exigido por el contexto, y alude probablemente a la costumbre judía de encender abundantes lámparas al comienzo del sábado, que era prepararlas el viernes poco antes de la puesta del sol, en que comenzaba el día judío. Este término, normalmente significa la aurora.

Pero si «en la *aurora* del *primer día* de la semana» vienen las mujeres al sepulcro, la primera parte del versículo no puede ser traducida por *la víspera* (o en el atardecer) *del sábado*, puesto que ellas no van al sepulcro el sábado, último día de la semana que terminaba, sino en la aurora del primer día de la semana que comenzaba. La traducción, pues, ha de ser otra.

Opsé no sólo significa «víspera» o «tarde», sino que significa también «después» [1]. Y no sólo significa «después», sino que puede significar después de bastante o de mucho tiempo [2]. San Gregorio Niseno, buen conocedor del griego, asegura que, en las fórmulas de este tipo, *opsé* no significa «tarde», sino «después de un largo tiempo» [3]. Y éste es el sentido que aquí le conviene. Por eso, su traducción es: «*Después* del sábado, *al alborear del primer día* de la semana...», vienen las mujeres al sepulcro.

¿Cuál es la finalidad de la visita de estas mujeres al sepulcro? Según Mt, vinieron «para verlo». Esto mismo confirma la interpretación anterior, pues esto exigía que no viniesen de noche.

Pero esta imprecisión de Mt es aclarada por Mc (16,1) y Lc (24,1): venían «trayendo aromas que habían preparado» (Lc) para «ungirle» (Mc). La rapidez con que se había embalsamado el viernes el cuerpo del Señor debió de ser un poco precipitada y provisional. Precisamente aquella misma tarde, las mujeres «habían preparado aromas y mirra» (Lc 23,56) para volver, pasado el reposo sabático pascual, a terminar aquella obra de amor a su Maestro.

¿Quiénes son las mujeres que vienen al sepulcro? Mt cita a «María Magdalena y la otra María», la misma fórmula con que las

[1] Bauer, *Griechich-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col.1001; Zorrell, *Lexicum graecum N. T.* (1931) col.969.
[2] Plutarco, *Numa* I.
[3] Citado por Buzy en *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.382.

describió y dejó «sentadas frente al sepulcro» (27,61), precisamente preparando introducirlas nuevamente en escena aquí. Pero esta «otra María» es, sin duda, la que él describe poco antes, en compañía de Magdalena, llamándola «María, la madre de Santiago y José» (Mt 27,56).

Mc deja junto al sepulcro de Cristo a «María Magdalena y María la de José», mirando dónde se ponía el cuerpo del Señor, para venir luego a ungirle. Y así, pasado el sábado, pone en escena a «María Magdalena y María la de Santiago y Salomé», que es la madre de los hijos del Zebedeo.

Jn sólo considera en esta venida, explícitamente, a «María Magdalena» (Jn 20,1). Pero, implícitamente, reconoce que con ella misma venían más. Ya que, después que ve la piedra descorrida, vuelve corriendo a Pedro y le dice: «Han tomado al Señor del monumento y no *sabemos (ouk oidamen)* dónde le han puesto» (Jn 20,2). Este pronombre personal «*nosotras* no sabemos», no tiene manifiestamente aquí el carácter de un plural mayestático; es la confirmación implícita de que con la Magdalena habían ido a visitar el sepulcro otras mujeres.

Es Lc el que completa la relación. Las nombra al hablar de la vuelta de la visita al sepulcro: «Eran María la Magdalena, Juana y María la de Santiago, y *las demás que estaban con ellas*» (Lc 24,10). Versículo que hay que poner en función de otro del mismo Lc, cuando, describiendo los conocidos que asistían al Calvario, cita a «todos sus conocidos y a *las mujeres que le habían seguido de Galilea*» (Lc 23,49).

Aún en otro pasaje Lc da nuevos datos sobre este grupo. Juana, aquí citada, es «Juana mujer de Cuza, administrador de Herodes (Antipas)» (Lc 8,3; cf. Lc 8,1b.3). Era un grupo de piadosas mujeres que «habían sido curadas» y que le «servían con sus bienes» (Lc 8,1b.3).

¿A qué hora hacen su venida? La forma de expresarlo los evangelistas aparece como una cita usual, aproximativa.

Mt dice que era al «alborear el día». Mc-Lc, que «muy de mañana»; pero Mc añade que ya «salido el sol» *(anateilantos tou heliou)*. Jn, en cambio, parece precisarlo más. Magdalena viene a visitar el sepulcro «de mañana», pero «cuando había tinieblas».

No hay en todo ello más que un modo usual y, por tanto, un poco amplio de citar estos momentos.

Si Mc añade «salido ya el sol», no hay que forzar la frase suponiendo una elipsis, como algún autor propuso, distinguiendo que «muy de mañana» salieron de casa y llegaron «salido el sol», dado que la aurora es muy corta en Jerusalén. «Salido el sol» no exige ser interpretado en una frase usual, popular, que el sol está sobre el horizonte; puede ser sinónimo del comienzo de la aparición de la aurora [4].

[4] Holzmeister, *Numquid relationes de resurrectione Domini sibi contradicunt?*: Verb. Dom. (1927) 119-123; Check, *The Historicity of the Markan Resurrection Narrative*: Journ. of Bible and Relig. (1959) 191-201; Martini, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (1959).

«Al comienzo de abril, el sol se levanta (en Jerusalén) antes de las seis de la mañana. Es el momento aproximadamente indicado en Mc 15,1. Añadiendo el «muy», Mc ha querido indicar que era muy temprano cuando se pusieron en camino, más bien que señalar el comienzo de la aurora, que, por otra parte, es relativamente corta en Jerusalén» [5].

Las mujeres que se dirigen «a ver el sepulcro» (Mt) no debían de tener la menor noticia de la guardia puesta por orden de Pilato a la puerta del sepulcro. De lo contrario, no podían tener la pretensión de ir a completar la unción del cuerpo del Señor. E ignorantes de esta custodia, es por lo que iban preocupadas por el trayecto sobre «¿quién nos rodará la (gran) piedra de la puerta del sepulcro» (Mc). Su preocupación era muy justificada. Estas piedras eran como ruedas de molino de gran tamaño. Precisamente de ésta dice Mt que era «grande», y Mc que era «muy grande». Para removerlas debían usarse frecuentemente instrumentos de hierro. Y tan convencidas estaban de la dificultad de removerla, que todo un grupo de mujeres se creían incapaces ellas solas de poder lograrlo.

El mensaje del ángel a las mujeres.—Mc y Lc ponen el efecto que causó en las mujeres cuando vieron que la piedra «había sido rodada *(anakekylistai)* del sepulcro» (Lc-Mt).

Pero al ver así removida la piedra, Magdalena, que está entre ellas, no investiga más. Supone que hubo un robo. ¡Qué ceguera aún la de estas mujeres, que iban al tercer día a embalsamar el cuerpo del Señor, cuando tenían que saber que su resurrección estaba anunciada para el tercer día! Pero de esta incredulidad participan todavía los apóstoles (Lc 21,10.11; Jn 20,8.9). Y Magdalena, más ardorosa, se da a correr para ver a «Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba» y decirles que «han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto» (Jn 20,2).

La tradición del cuarto evangelio no recoge la aparición explícita del ángel a las mujeres. Magdalena, al ver desde cierta distancia la piedra removida, se dio a correr para comunicarlo a los apóstoles. Pero las otras mujeres se acercaron. Mt deja esta escena de una manera imprecisa; quita matices. Pero son Lc y Mc los que van a precisar este detalle.

Las mujeres, en una primera frase, «entraron» (Lc-Mc). Y, al no hallar el cuerpo del Señor, «quedaron perplejas» (Lc). Y «estando ellas perplejas sobre esto, se presentaron *dos hombres* vestidos con vestiduras resplandecientes» (Lc). Si Lc pone dos ángeles en lugar de uno, es que así está en la fuente de su tradición. Así también habla de un solo endemoniado (8,27) y de un solo ciego (18,35), en lugar de dos, como hace Mt en estos mismos lugares paralelos.

Es lo que Mc presenta en una perspectiva más desdibujada. Pues:

[5] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc.* (1929) p.444.

a) Sólo presenta a «un joven»; *b)* que «está sentado a la derecha», es decir, sobre el sepulcro, que estaba excavado a la derecha de la cámara funeraria. No puede en su descripción ser el que Mt sitúa sentado sobre la piedra que cerraba el sepulcro, después de haberla corrido, y, seguramente, volcado, pues en Mc vieron primero que la piedra estaba corrida, y luego, «entrando», vieron un ángel, descrito como «un joven»; *c)* vestido de una «túnica blanca». *d)* Pero, en conformidad con Lc, lo vieron «después que entraron». ¿Por qué no lo vieron a su llegada, si estaba «sentado» sobre la piedra de cierre? (Mt).

Mt presenta un solo ángel, pero con dos características muy bíblicas:

a) Es «un ángel del Señor».

b) El aspecto del ángel era «como de relámpago», y su «ropaje, blanco como la nieve».

Al describir Mt a este ángel como un «ángel del Señor», está conectando y evocando la misión del «ángel de Yahvé» en el A.T. [6]

Pero, al describir la figura del ángel, Mt, frente a la descripción sobria que del mismo hacen los otros evangelistas, lo describe aquí con rasgos apocalípticos, que le van a prestar a él plastificar más acusadamente, en su forma literaria, el terror que su vista va a producir en la guardia de la custodia. Dice de él que «su aspecto era como el relámpago, y su vestidura, blanca como la nieve». Ambas expresiones se encuentran en el libro de Daniel para describir apocalípticamente un ángel que se le apareció como «un varón vestido de lino» (Dan 10,1-17), o el apocalíptico anciano de días. Así, del ángel que se aparece en forma de «varón» dice que «su rostro era como la visión (fulgor) del relámpago» (Dan 10,6). Y del anciano de días dice que «sus vestiduras eran blancas como la nieve» (Dan 7,9).

Mt, en su descripción, cuando pone a las mujeres camino del sepulcro, intercala un inciso. Sobrevino «un gran terremoto». En los movimientos sísmicos suele ser frecuente la repetición de los mismos con poco tiempo o días de intervalo. Tal sucedió con un seísmo en Jerusalén en julio-agosto de 1927, y pueden abrir las piedras rotatorias sepulcrales. Pero ni el terremoto a la muerte de Cristo ni éste es presentado aquí como un fenómeno natural, sino extraordinario. Está en relación con la bajada del ángel. En una forma antropomorfista, este ángel «bajó del cielo» e «hizo rodar hacia atrás» la piedra sepulcral y «se sentó sobre ella».

El que el ángel abra el sepulcro no es para que Cristo resucite y salga su cuerpo «glorioso» por aquella entrada. La acción del ángel es abrir el sepulcro para que se vea que no está allí el cuerpo del Señor, y para que las mujeres y los apóstoles luego puedan entrar y comprobar la verdad de la desaparición y de la resurrección del Señor. Y por ese procedimiento milagroso, hacer ver al piquete de guardia la inutilidad de su presencia en aquel lugar, al tiempo que, al infundirles terror con su presencia, les garantizaba que la palabra

[6] *L'ange de Jahvé:* Rev. Bib. (1901) 200ss.

de Cristo, anunciando su resurrección al tercer día, se cumplía, contra todas las previsiones humanas. Lo rubricaba el cielo.

Si el ángel aparece «sentado» sobre la piedra, es a un tiempo signo de la victoria de Cristo sobre la muerte y un modo de indicar su espera de las mujeres para anunciarles la resurrección del Señor.

¿Cuándo fue la resurrección del Señor? El evangelio no lo dice. Una lectura superficial del relato de Mt podría hacer pensar que el evangelista vincula a una misma unidad temporal la venida de las mujeres y la obra del ángel sobre el sepulcro. Máxime al decirse que el ángel se «sentó» sobre la piedra. Pero esto es un paréntesis explicativo, para situar la presencia del ángel y la huida de los guardias.

Anticipadamente deja al margen de la cuestión a los guardias, de los que se ocupará largamente luego, para que quede desembarazado el marco de la escena y se puedan llegar allí, sin cuidado, las mujeres.

A la vista del ángel y de su obra, haciendo saltar la piedra del cierre, los guardias «temblaron»; aquello fue para ellos un verdadero *seismo* psicológico, y quedaron «como muertos». La prueba de que hay en todo ello una anticipación literaria, para dejar la escena desalojada del inconveniente de aquella custodia a las mujeres, es lo que dice luego Mt, que, «mientras iban ellas, algunos de los guardias vinieron a la ciudad» a dar cuenta de los sucesos.

Por eso, en todo ello no se puede estrechar la vinculación de la bajada del ángel con la ida de las mujeres para pensar entonces en la resurrección del Señor. Su hora es desconocida. En todo caso, debió de ser aún en la noche. Así lo expresa la tradición litúrgica.

Enterrado Cristo el viernes, permaneció en el sepulcro todo el sábado y resucitó el domingo. Los tres días de su anuncio se cumplieron. No había que tomarlos por días de veinticuatro horas. Tres días y tres noches era una expresión ya hecha para designar tres días, sin que requisiese esto el que fuesen días completos. Era un principio corriente que un día comenzado, o parte de un día, contaba para ciertas cosas como un día entero. Así se lee en la literatura rabínica que rabí Eleazar (sobre el año 100 d. C.) decía: «Un día y una noche hacen una *'ona* (aquí veinticuatro horas); pero una *'ona* comenzada vale como una *'ona* entera». Y también decían: «Una fracción de día vale por un día entero». Y estos aforismos se aplicaban también al mes y al año [7].

El ángel (Mt-Mc), «los dos varones» (Lc) o uno en nombre de ellos les «dijeron» (Mc-Lc), mientras que el ángel de Mt inicia su conversación con ellas diciendo: materialmente «respondiendo». Pero las mujeres, espantadas, no habían hablado nada. La forma griega de Mt es una traducción material del original aramaico, en el cual el verbo *'anah* significa también «tomar la palabra», que es el sentido que aquí le corresponde.

El discurso del ángel tiene cuatro partes: 1) Invitación a deponer el temor. 2) Sabe a qué vienen las mujeres, y les anuncia la resurrección del Señor. 3) Les invita a que se convenzan ellas mismas de la desaparición del cuerpo. 4) Les da un mensaje para los discípulos.

[7] STRACK-B., *Kommentar*... I p.649.

1) Ante la presencia de lo sobrenatural, concretamente de una aparición angélica, la reacción natural es el «temor» de encontrarse ante una potencia desconocida. En la Escritura es frecuente en las angelofanías comenzar éstos por invitar a sus oyentes a deponer el temor (Lc 1,13.30; 2,10).

Lc destaca que, ante la aparición de los «dos varones con vestidos resplandecientes» (ángeles), las mujeres «estaban asustadas y con la vista en el suelo». Algunos autores piensan que este estar con la vista baja es una señal de reverencia. Otros piensan que «los vestidos (de los ángeles), que arrojan resplandor, les obligan a bajar los ojos» (Lagrange). Puede que haya en la descripción *literaria* algunos elementos tradicionales.

2) El ángel, acusando su conocimiento sobrenatural, les dice que sabe a qué vienen al sepulcro. Buscan a Jesús el crucificado (Mt). Mc recoge el apelativo «Jesús el nazareno», acaso mejor que por dirigirse a galileos, por haber venido a ser (Mt 21,11) casi sinónimo de desprecio (Mt 2,23; cf. Jn 1,46), próximo al título de crucificado de Mt. Lc pone un apóstrofe de los ángeles a las mujeres, de estilo directo y gran viveza: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?» No está allí. ¡Resucitó! Y resucitó conforme él lo había anunciado. Mt destaca, conforme al tono de su evangelio, el cumplimiento de profecías. El ángel les invita a recordar las palabras dichas por Jesús «estando todavía en Galilea»: que convenía que el Hijo del hombre fuese crucificado y que resucitase al tercer día. Las palabras de Cristo habían sido dichas a los apóstoles en varias ocasiones (Mt 16,21; «estando reunidos en Galilea», 17,22. 23; 20,17 y *par.*). Pero las mujeres pudieron estar también presentes a ello, o lo oyeron luego de los apóstoles. Por eso, ante lo que les dice el ángel, «se acordaron de estas palabras» (Lc). En todo caso, el mensaje está dirigido a los apóstoles.

3) El ángel a continuación les invita a que se confirmen en lo dicho por sus propios ojos. «Venid y ved», conforme a la fórmula ordinaria rabínica en uso [8].

En la narración de los ángeles en el sepulcro, salvo el hecho fundamental de su historicidad, parecería verse, al comparar los cuatro relatos entre sí, un margen de libertad narrativa, en los evangelistas o en sus fuentes, con relación a los matices de número, situación y descripción. Esto último se observa evidentemente en Mt.

Lc (24,12) y Jn (20,5-7), a propósito de la visita de Pedro al sepulcro, dan más detalles de cómo estaba vacía la tumba: plegados el sudario y los lienzos en que fue amortajado. Si se hubiese tratado de un robo, no se hubiesen los raptores entretenido en dejar las mortajas allí, puestas cuidadosamente (Jn 20,6).

4) Anticipando la escena, o en la misma cámara mortuoria, el

[8] STRACK-B., *Kommentar*... II p.371; cf. Jn 1,46; 2,43; Sal 46,9.

ángel continuó su discurso. Había un mensaje para los discípulos, a quienes ellas debían transmitirlo. Pasaje que omite por completo Lc. «Id a decir en seguida a sus discípulos y a Pedro (Mc) que os precederá a Galilea. Allí le veréis (Mt-Mc), como lo dijo (Mc). Ya os lo he dicho» (Mt).

Las mujeres han de transmitir un mensaje a los discípulos. Mc añade también nominalmente a «los discípulos y a Pedro». Este nombre a Pedro está por ser jefe de los discípulos, como quieren unos autores, o como signo de delicadeza y de perdón a su pasada infidelidad. Ambas cosas se compaginan muy bien.

Este mensaje consistía en decirles que el Señor, resucitado, les esperaba en Galilea, pues allí les «precede». Que vayan allí. Pues allí le verán, cumpliendo la palabra que les dijo (Mc). ¿Cuándo fue hecha esta promesa?

El ángel, en Lc, les recuerda lo que les dijo Jesús «*estando* en Galilea», y se refiere a la triple predicción que les hizo de su muerte y de su resurrección (Mt 16,21; 17,22.23; 20,17ss y par.); pero el recuerdo que el ángel les hace de que «les *precederá* a Galilea» es el anuncio que Jesús les hizo estando en el Cenáculo. Les anunció que «todos» se escandalizarían de El aquella noche, pero «después de resucitado os precederé a Galilea» (Mt 26,32; Mc 14,28). Y fue a continuación de este vaticinio del escándalo de todos los discípulos aquella noche cuando Pedro se destacó protestando fidelidad y cuando Cristo le vaticinó las negaciones. Por eso, el destacarse en el mensaje del ángel el que lo comuniquen también a Pedro, parece orientar preferentemente esto en sentido de signo de delicadeza y de perdón.

La ida a Galilea tenía por misión separarlos de aquel ambiente hostil, al tiempo de permitirles en la paz y confidencias de «hermanos» (Mt 28,10), después de los temibles días de la Pasión, hablarles durante cuarenta días del «reino de Dios» (Act 1,3), confirmándoles con sus reiteradas apariciones la verdad de su resurrección (Mt 28,16.17) y una preparación para su obra de evangelización.

Si en el mensaje del ángel, lo mismo que luego Cristo en su aparición a las mujeres, no les habla ni alude a sus próximas apariciones en Jerusalén a los apóstoles y a Pedro, en lo literario se debe a que a la catequesis primitiva le interesó desde el principio destacar el cumplimiento de la promesa de Cristo, camino de Getsemaní, sobre la cita que les hizo, precediendo El, en Galilea.

Con ello el ángel terminó su mensaje: «ya os lo he dicho» (Mt). La fórmula es bíblicamente conocida (Tob 2,14). Había cumplido su misión. No había por qué hacerle interrogaciones superfluas. Había, por el contrario, que obrar en consecuencia: ir «en seguida» (Mt) a decírselo a los dicípulos.

b) *La aparición de Jesucristo resucitado a las mujeres. 28,8-10* (Mc 16,8; Lc 24,9)

[8] Partieron ligeras del monumento, llenas de temor y de gran gozo, corriendo a comunicarlo a los discípulos. [9] Jesús les salió al encuentro, diciéndoles: La paz con vosotras. Ellas, acercándose, le cogieron los pies y se postraron ante El. [10] Díjoles entonces Jesús: No temáis, id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán.

Terminada la comunicación del mensaje del ángel, «partieron en seguida» del monumento. Mt dirá que iban «con temor y alegría grande».

La fuente de Mc y la *mutilación* de su final no considera en las mujeres más que el primer aspecto de Mt: «el temor y el espanto». Por eso «huían» del sepulcro. Y «no dijeron nada a nadie, porque temían». El final «protocanónico» de Mc termina en forma abrupta. ¿A qué temían las mujeres? ¿A los judíos, a la desconfianza de los apóstoles, al ridículo?

La conclusión de Mt está más en situación. Hay un temor conciliable con la alegría. Ya lo formulaba literariamente Virgilio [9]. Mt no presenta a las mujeres «huyendo», aunque sí «corriendo», precisamente para dar la noticia a los apóstoles.

Pero El les salió al encuentro, el Resucitado, diciéndoles: «¡Alegraos!» *(Jaírete)*. Se pensaría que ningún saludo mejor en esta ocasión que invitar a la alegría a los que habían sufrido la tristeza por su muerte. Pero, siendo el evangelio griego de Mt versión del aramaico, es muy probable que este vocablo griego traduzca idiomáticamente el saludo ambiental entre judíos. Jesús les saludaría diciendo: «La paz *(shalóm)* sea con vosotras».

La emoción de este encuentro se adivina. Su rostro, su aspecto, su voz. ¡Era El!

Ante su encuentro, ellas «se postraron» y le «abrazaron los pies».

Sin palabras, pero con todo el afecto y el modo oriental, las mujeres «abrazaron» aquellos pies, sin duda con besos y lágrimas. Pero, ante esta escena, Jesús les da un mensaje: «Id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán». Es el mismo mensaje que les encarga el ángel en el sepulcro.

Esta narración de Mt de la aparición de Cristo resucitado a estas santas mujeres, ¿cuándo tiene lugar? ¿Asiste a ella Magdalena? ¿El relato de Mc (16,9-11) y Jn (20,11-18) se refiere a este mismo relato de Mt? Son una serie de preguntas que plantean una dificultad ya clásica, y con respuesta muy diversa, según los autores. Su solución es global a los tres problemas, dependiendo de la posición que se tome.

Si no existiese más que el evangelio de Mt, parecería que «Ma-

[9] *Aen.* I 513ss: «Sacudido a un mismo tiempo de alegría y miedo» *(Simul percusus Achates laetitiaque metuque).*

ría Magdalena y la otra María» habían ido solas por la mañana a visitar el sepulcro y que se habían vuelto a comunicar la noticia a los apóstoles, y que en el camino se les había aparecido Jesucristo. No sería más que un efecto de perspectiva literaria, por efecto del procedimiento *sintético* de Mt. Pero se sabe: *a)* que habían ido con estas dos Marías otras varias mujeres (Lc 24,10; Jn 20,2); *b)* que Magdalena, si fue con ellas al sepulcro, no entró ni tuvo conocimiento del anuncio del ángel sobre la resurrección del Señor, sino que, tan pronto vio la piedra removida, pensó en un robo del cadáver y se volvió corriendo a comunicarlo a Pedro (Jn 20,1.2); *c)* por el evangelio de Mc y Jn se sabe también que Magdalena vio al Señor resucitado. Y hasta tal punto es dice esto, que la aparición del Señor resucitado a Magdalena, tanto en el evangelio de Juan como en el final deuterocanónico de Mc, se narra esta aparición como algo personal, destacado y exclusivo de ella. Mc llega a decir de las apariciones jerosolimitanas del Señor que «se apareció *primero* resucitado a María Magdalena» (Mc 16,9).

Por otra parte, la narración de Mt sobre la aparición del Señor a «Magdalena y a la otra María» no fue en el camino, a la vuelta del sepulcro, como parecería en una lectura superficial del texto. Y esto no sólo se deduce de lo que dice Jn (20,1.2), sino también porque las mujeres, a la vuelta del sepulcro, saben, después del anuncio del ángel, que el Señor ha resucitado. Y conforme a la orden del ángel, así lo manifestaron a los discípulos, aunque éstos no lo creyeron (Lc 24,10.11). Mas no dicen que hayan visto al Señor.

Pero Magdalena, no habiendo asistido al anuncio del ángel en el sepulcro, ignoraba la resurrección del Señor; tanto que, al llegar ella a «Pedro y al otro discípulo», piensa que han robado el cuerpo del Señor (Jn 20,1.2).

También se sabe que, cuando las mujeres vienen del sepulcro a anunciar esto a los discípulos, no estaban con ellos Pedro y el otro discípulo, pues éstos salieron en seguida (Jn 20,4) camino del sepulcro, tan pronto como Magdalena les comunicó que habían robado el cuerpo del Señor.

A esto no se opone lo que se lee en Lc (24,12), el cual, después de relatar que las mujeres, entre las que cita la primera a Magdalena, «vuelven del sepulcro», añade que «dijeron esto a los apóstoles» (la resurrección y el anuncio del ángel), y a continuación narra cómo Pedro fue «corriendo» al monumento.

Lc sabía, aunque él explícitamente no lo relata, lo que había sido un tema muy destacado en la primera tradición cristiana: la aparición del Señor, resucitado, privilegiadamente, a Magdalena. Y así la incluye globalmente en el grupo de las mujeres a las que se les comunicó la resurrección del Señor.

Más aún, según el mismo Lc, cuando las mujeres fueron a comunicar la resurrección del Señor a los apóstoles no estaba entre ellas Magdalena. Pues los apóstoles dicen a los discípulos de Emaús que «nos asustaron ciertas mujeres de las nuestras que, yendo de madrugada al monumento, no encontraron su cuerpo,

y vinieron diciendo que *habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que vivía*» (Lc 24,22.23). Pero Magdalena no estaba con ellas durante esta aparición, como se ha dicho.

Por tanto, si Magdalena vio «la primera» (Mc) al Señor resucitado, y si las mujeres tuvieron también una aparición del Señor resucitado, que, en el contexto de Mt, fue muy de mañana, pues la sitúan a la vuelta del sepulcro, del cual volvieron en seguida, y cuando fueron era «muy de madrugada», esta coincidencia de horas y de otros rasgos literarios entre el relato de Mt y de Jn hacen ver que este relato de la Magdalena está íntimamente relacionado en los dos evangelistas.

Para resolver esta dificultad de la aparición del Señor en el camino a las mujeres sin la presencia literaria de Magdalena, varios autores han supuesto un segundo viaje de las mujeres al sepulcro, y en el cual tiene lugar esta aparición de Jesucristo [10].

Así se salvaría que, en la primera vuelta del sepulcro para anunciar la resurrección del Señor a los apóstoles, Magdalena no podía estar entre ellas, pues lo ignoraba; y, como es citada expresamente en el contexto de Mt, se explicaría que, estando citada y no habiendo visto a Jesucristo, esta aparición no pudo ser en la primera vuelta del sepulcro, sino en otra.

Pero en esta otra segunda visita, para excluir de ella a Magdalena, que tiene su aparición sola y peculiar junto al sepulcro (Jn-Mc), se supone que las mujeres, después de transmitir el mensaje a los apóstoles, vuelven pronto de nuevo al sepulcro, mientras Magdalena ya estaba allí con Pedro.

Y en este intervalo, en este segundo viaje, pero ya de vuelta las mujeres del sepulcro, sería cuando tuvo lugar esta aparición del Señor y el mensaje a todas, incluida ya Magdalena, anunciando a los apóstoles la resurrección del Señor.

Esta solución, basada en un segundo viaje al sepulcro, aparte que no está dicho ni insinuado en el texto, no se ve, para justificarlo, ni necesidad exegética ni tiene tampoco una satisfactoria explicación psicológica. Supone muchas cosas y parece todo ello muy artificioso. De hecho:

1) No explica psicológicamente a qué van estas mujeres al sepulcro cuando ya sabían que el Señor había resucitado.

2) No explica los rasgos afines que hay entre el relato «colectivo» de Mt y el «personal» de Magdalena de Jn-Mc.

3) Caben otras explicaciones sin recurrir forzadamente a ese segundo viaje.

La solución hoy más seguida por los autores consiste en identificar la aparición «personal» de Jn (20,11-18) y Mc (16,9-11) con la aparición «colectiva» que Mt refiere de las mujeres a la vuelta del sepulcro (Mt 28,9.10).

El primero que propone esta teoría en el siglo XVII es Lighfoot,

[10] LEAL, *San Mateo y la aparición de Cristo a Magdalena:* Estudios Bíblicos (1948) 17-21, donde se exponen los diversos autores de esta teoría.

en su *Horae Hebraicae*, al comentar Mt 28,9. Hoy lo siguen autores de gran nota [11].

Los fundamentos principales en que se basan para sostener esta identificación son:

1) Magdalena, según Mt, como se ha notado, vio a Jesucristo resucitado.

2) Según Mc, Magdalena fue *la primera* que vio al Señor resucitado (Mc 16,9), y «ella fue quien *lo anunció*» a los apóstoles, pero «oyendo que vivía y que había sido *visto por ella*, no lo creyeron» (Mc 16,10.11).

3) En el evangelio de Jn, cuando Magdalena va al sepulcro con las otras mujeres y vuelve ella antes de la aparición de los ángeles, dice a Pedro que «no *sabemos*» dónde han puesto el cuerpo. Es decir, se incluye ella con otras.

4) Es conocido, y muy usado en el evangelio de Mt, el «plural de categoría», por lo que se atribuye a un grupo o colectividad, por algún motivo, real o literario, lo que sólo corresponde a una persona [12]. Por lo que es posible que Mt haya utilizado aquí este procedimiento literario, en cuyo caso, la aparición que pone de Jesucristo a las mujeres a la vuelta del sepulcro sería un «plural de categoría». De hecho, él sólo cita a «*María Magdalena* y a la otra María» (Mt 28,1,8-10), con lo que intentaría referir la aparición hecha sólo a Magdalena, de tan gran resonancia en la primitiva tradición y catequesis cristiana, aunque expresado por la *categoría* de aparición a mujeres.

5) Los rasgos afines que se hallan entre la narración de Mt y la de Jn-Mc:

a) María Magdalena es la misma protagonista en ambas escenas.

b) Cristo saluda en ambas apariciones, aunque en Mt es un saludo vago y genérico *(Avete)*, y en Jn es un saludo concreto y personal *(María)*.

c) En ambas narraciones, Magdalena abraza los pies del Señor. El «Noli me tangere» de Jn es en griego un imperativo presente negativo con *me* y significa, no que no comience una acción, sino que se interrumpa una acción ya comenzada [13]. Por eso no hay oposición ninguna entre el pasaje de Juan: «No me abraces», y el de Mt cuando dice que las mujeres «abrazaron» los pies del Señor. Pues el texto de Juan supone que Magdalena le abrazó los pies, pero que Cristo la manda después que se retire.

d) En ambas narraciones, Cristo da el mismo encargo a las que lo escuchan: que vayan a los discípulos a transmitir un mensaje. Mt destaca la aparición en Galilea; Jn, la próxima ascensión o vuelta al Padre, que tan acentuadamente está en el cuarto evangelio.

Así, puede concluirse que Mt 28,9.10 no tiene nada irreductible a Jn 20,11-18.

[11] O.c., p.22-23.
[12] Sobre el «plural de categoría», cf. HOLZMEISTER, en Biblica (1933) 68-95.
[13] BLASS-DEBRÜNNER, *Gramatik des neut. Grechisch* (1931) § 335.

Por eso ambas apariciones deben de ser la misma. El texto de Mt (v.9.10) no exige que la aparición de Cristo a las mujeres se realice en el camino, ya que puede ser muy bien una redacción «paratáctica».

Posiblemente, pues, se trate sólo de la aparición de Cristo a Magdalena, y expresado por Mt sintética y desdibujadamente, y atribuida esta aparición, según su procedimiento usual, al grupo de mujeres, por querer sólo destacar la sustancia del hecho [14], aunque destacando el nombre de María Magdalena, lo que es centrar la evocación de la aparición en ella.

c) *Los sanedritas se enteran de la resurrección de Cristo. 28,11-15*

Este pasaje es exclusivo de Mt. Antes, al relatar el terremoto, que prepara la aparición del ángel y el sepulcro abierto, adelantó, como medio de dejar el camino expeditivo a la visita de las mujeres, que, ante la vista deslumbrante del ángel, los guardias recibieron una tremenda sacudida de miedo, y quedaron «como muertos».

Pero, terminada la visita de las mujeres al sepulcro, que era el objetivo directo de su narración, recoge ahora la escena final de la guardia de la custodia del sepulcro.

[11] Mientras iban ellas, algunos de los guardias vinieron a la ciudad y comunicaron a los príncipes de los sacerdotes todo lo sucedido. [12] Reunidos éstos en consejo con los ancianos, tomaron bastante dinero y se lo dieron a los soldados [13] diciéndoles: Decid que, «viniendo los discípulos de noche, le robaron mientras nosotros dormíamos». [14] Y si llegase la cosa a oídos del procurador, nosotros le aplacaremos y estaréis sin cuidado. [15] Ellos, tomando el dinero, hicieron como se les había dicho. Esta noticia se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy.

De los guardias de la custodia, algunos de ellos, recuperados de su estado, «mientras las mujeres iban» a visitar el sepulcro, sincronizándose así acaso por caminos distintos, al ver que la puerta estaba abierta, los sellos rotos, y el cadáver desaparecido, juzgaron que la causa de su presencia allí era inútil y que lo más lógico era venir «a la ciudad» y dar cuenta de todo a los «príncipes de los sacerdotes», que fueron los que pidieron la guardia y los que los pusieron allí (Mt 27,64-66), y a quienes debían de ir, por haber sido los que les dieron la orden, autorizados por Pilato (Mt 27,65b.66).

La verdad no podía decirse oficialmente. Sería la condena, por parte de ellos mismos, de la condena que ellos hicieron de Cristo. No cabía otra cosa, en su marcada línea de conducta hostil a Cristo, que negar la resurrección. Ya que el cuerpo no estaba allí, había que dar una explicación *verosímil* de su desaparición. La cosa se discutió cómo solucionarla. Para ello se «reunieron en consejo». Y el acuerdo fue sobornar a los soldados. Ellos debían correr la siguiente consigna: por la noche, mientras dormían, los «discípulos»

[14] J. LEAL, *San Mateo y la aparición a la Magdalena:* Estudios Bíblicos (1948) 24-26.

—¿a quién podía si no interesar?—vinieron y robaron el cuerpo. La cosa podía parecer *creíble* sin más; pero, pensando un poco, se hacía difícil. ¿Quién se atrevería a acercarse a violar un sepulcro guardado y sellado? ¿Cómo los guardias dormían, cuando el castigo a sus negligencias era gravísimo? ¿Cómo no despertaron ante toda la maniobra, de gente y de ruidos, para hacer «rodar» la piedra del sepulcro, cuando varias mujeres se consideraban incapaces de removerla? (Mc 16,3). Pero alguna disculpa había que buscar, y la credulidad del pueblo es grande.

Por eso, a los soldados se les sobornó dándoles «una buena cantidad de dinero» en plata (Mt 27,3.5.6). Aquella soldadesca mercenaria estaba dispuesta siempre a un negocio, que les justificaba, además, de un posible castigo.

No obstante, quedaba algo por resolver. El rumor, tarde o temprano, iba a llegar a oídos del procurador. Y el abandono por los soldados romanos del puesto de guardia era castigado con graves penas, conforme a la disciplina militar romana.

Pero la solución que les propusieron no dejaba de ser convincente. A cambio de callar, dinero en plata, y, si Pilato se enterase, ellos, los sanedritas, se comprometían a «persuadir», a apaciguar al procurador, y evitarles a ellos así toda «preocupación», dejando el asunto olvidado y ellos seguros.

Si a Pilato no le interesaba aquel asunto, y los sanedritas, que lo forzaron, no urgían, sino que disculpaban a los soldados, era muy probable que ni Pilato se preocupase más de aquel enojoso asunto judío. Parece más lógica esta interpretación que no suponer tropas sanedritas, en cuyo caso la responsabilidad ante Pilato sería no por abandono del puesto de guardia, sino por haber permitido la violación de un sepulcro a ellos confiado.

Los soldados cumplieron la consigna que se les había dado. Y «esta noticia—dice el evangelista—se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy».

Cuando Mt escribe su evangelio, lo mismo que en la catequesis primitiva, era perfectamente constatable por los oyentes que ese rumor se había divulgado entre el pueblo, y del que la historia recoge datos extrabíblicos. Así v.gr.:

San Justino († c.165), en su *Diálogo con el judío Trifón*, le dice:

«Vosotros, apenas supisteis que (Jesucristo) había resucitado de entre los muertos, no sólo no hicisteis penitencia, sino, como antes dije, *escogisteis a hombres especiales y los enviasteis por toda la tierra que fueran repitiendo a voz de pregón que una secta sin Dios y sin Ley se había levantado en nombre de un Jesús de Galilea, que fue un impostor*. «Nosotros—decíais—le crucificamos; pero *sus discípulos, habiéndolo robado del sepulcro* en que, desclavado de la cruz, fue colocado, engañan ahora al pueblo diciendo que ha resucitado de entre los muertos y subido al cielo» [15].

La afirmación de San Justino procede de una fuente distinta del evangelio de Mateo. Las frases con que dice que «escogisteis a

[15] MG 6,725.728; 6,512ss.

hombres especiales y los enviasteis por toda la tierra» para que fueran repitiendo la calumnia con que los sanedritas sobornaron a los guardias, supone un origen extraevangélico. No solamente «se divulgó entre los judíos (palestinos) hasta el día de hoy» (Mt) esta calumnia, sino que se enviaron gentes asalariadas a la Diáspora para difamar la resurrección de Cristo [16].

d) *Aparición de Cristo resucitado en Galilea. 28,16-20* (Mc 16,15-18)

Fuera de Jn, que dedica su capítulo 21 a las apariciones del Señor en Galilea, sólo Mt habla explícitamente de apariciones en Galilea, y Mc en la parte «deuterocanónica».

16 Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, 17 y, viéndole, se postraron; algunos vacilaron, 18 y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; 19 id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, 20 enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.

Los «once» discípulos, cumpliendo la orden del Señor que les transmitió mediante el ángel y las mujeres, van a Galilea. No se indica el tiempo. Pero, sin duda, fue después de las apariciones en Jerusalén, en los ocho días que siguieron a su resurrección. Seguramente que se hicieron indicaciones más precisas, pues los discípulos se dirigieron, en Galilea, «a la montaña que Jesús les había mandado». 17 Acaso estas indicaciones precisas, con la reiteración de la orden de ir a Galilea, les hubiesen sido hechas por el mismo Cristo en algunas apariciones jerosolimitanas.

¿Qué montaña era ésta? No se dice. Algunos pensaron en el Tabor. Acaso fuese una de las que rodean el lago [18].

Allí se les apareció el Señor. Pero el versículo que expresa esto ofrece una dificultad especial. El texto de Mt dice así: «Y viéndole (a Jesús), se postraron; algunos *(oi de)* dudaron».

Mt sólo habla de los apóstoles que van. Son los únicos a quienes Jesús prometió «precederles» en Galilea después de resucitado. Son los únicos a quienes se dirige el mensaje expresamente del ángel a las mujeres, lo mismo que el mensaje de Jesucristo a las «mujeres». Por eso la conclusión que se deduce de esto es que los once apóstoles, estando en Galilea, «vieron» al Señor, y, al verle, se «postraron» en señal de profunda reverencia y acatamiento. Pero la

[16] M. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture:* Rev. Historique (1930) 241ss.
[17] Abel, Rev. Bibl. (1930) 567-571.
[18] Vincent-Abel, *Jérusalem Nouvelle* p.376-412; Meisterman, *La montagne de la Galilea* (1901); Perrella, *I luoghi santi* (1936) p.441-442; Allo, *Le lieu des apparitions du Christ: Judée ou Galilée?:* Mélang. Podechard 1-9; cf. Evans, *I will go before you into Galilee:* Journ. of Theolg. Stud. (1954) 3-18.

dificultad se plantea con lo que a continuación dice Mt.: «algunos *(oi de)* dudaron».

Pero ¿es creíble que los «discípulos» que ya habían visto varias veces al Señor resucitado, y con pruebas indubitables, tales como mostrarles sus «manos y pies» agujereados por los clavos, hacer que «palpasen» su carne y «comer» con ellos (Lc 24,36-43; Jn 20,27-29), pudiesen ahora *dudar* de él en Galilea? Esto es lo que ha hecho proponer diversas soluciones al problema. Son las siguientes:

1) Los que dudan no son los «discípulos», sino otros que estaban con ellos cuando la aparición del Señor. Concretamente se cita a San Pablo, quien, entre los testigos de la resurrección del Señor, cita a algunos que no cuentan los evangelios. Ciertamente éstos no recogen todas las apariciones.

Así cita una aparición del Señor ya resucitado ante «más de quinientos hermanos en una sola vez» (1 Cor 15,6), o también que estuviesen con ellos algunos de los 70 discípulos que tenía para el apostolado en Galilea.

2) La forma verbal con que se dice que «dudaron» es *edístasan*, pero que puede ser traducido por un pluscuamperfecto. En cuyo caso, la traducción sería que los «discípulos» lo vieron y se prosternaron ante él; pero «los mismos *(oi de) habían dudado*» antes, en Jerusalén, de las apariciones del Señor. Tal lo cuentan Lc y Jn [19]. «Acaso alude el evangelista a las pasadas dudas de los discípulos (v.gr., Tomás), de las cuales él todavía no había hecho mención» [20].

Sin embargo, la presencia de otros grupos, junto con los apóstoles, en las apariciones del Señor en Galilea, no consta positivamente. Y se apela a ello para resolver esta dificultad.

La solución de traducir el aoristo por un pluscuamperfecto, gramaticalmente, es posible. Sin embargo, ¿a qué vendría aquí cuando ellos se «postran» ante El, porque creen que es El, decir que ellos—o algunos de ellos—*antes* (en Jerusalén) habían dudado? No parece, pues, que ésta sea la solución de esta dificultad.

Por otra parte, limitar el sujeto «ellos» *(oi de)* a ser equivalentes, no a todos, sino sólo alguno de ellos, resolvería satisfactoriamente la cuestión. Filológicamente es posible. Pero si esto es filológicamente posible, aun limitada la duda a *algunos* de los apóstoles presentes, no hace más que dejar la misma dificultad reducida a *algunos apóstoles*.

Lo que se impone en este contexto es que los mismos que ven al Señor resucitado en esta montaña de Galilea, esos mismos *dudaron*. Es el sentido más lógico del texto. Y el cual puede explicarse manteniendo este sentido de «duda».

Naturalmente, la duda no podía ser ya en los apóstoles duda de la resurrección de Jesucristo. De esto ya estaban convencidos. Pero la duda podía afectarles en el sentido de no saber, en un primer momento, aunque tenían la promesa y sabían que verían al Señor

[19] LEVESQUE, *Quelques procédés littéraires de S. Matthieu:* Rev. Bib. (1919) 17-22; *Les quatre Évangiles* (1932) p.328.336-347.
[20] Cf. SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae N. T.* (1947) p.1022.

en Galilea, si aquella persona que veían, acaso por presentárseles viniendo hacia ellos, era el Señor o no. Esto mismo les sucedió en vida y también varias veces después de resucitado.

Así, después de la multiplicación de panes, cuando a la noche estaban remando en el lago, vino el Señor «a ellos andando sobre el mar». Pero ellos, «viéndole andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un *fantasma*». «Y después que El les dijo quién era, todavía Pedro le dijo: «Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas» (Mt 14,26-28, y par.).

Y después de resucitado, presentándoseles en formas diferentes, podían en un primer momento dudar. Como, hasta que El se descubrió quién era, lo ignoró Magdalena, viéndole en forma de «hortelano» (Jn 20,15), y los que iban a Emaús, al verle en forma de «peregrino» (Lc 24,15). Y en el mismo lago de Genesaret, mientras estaban pescando, se les apareció el Señor y les llamó, pero «los discípulos *no se dieron cuenta que era Jesús*» (Jn 21,4) hasta posteriormente, y sólo Juan fue el primero en caer en la cuenta (Jn 21,7).

Algo análogo es la «duda» que debió de afectar a los «discípulos» o a algunos de ellos, y expresado en forma global, como es frecuente en Mt. En un primer momento dudaron. Pero la prueba de que luego todos le reconocieron como tal es que, «viéndole», todos «se postraron» ante El [21].

En la enseñanza que a continuación hace el Señor a los apóstoles se encierran tres puntos de gran importancia teológica. El evangelio de Mt, «eclesial», que comienza destacando en el capítulo 2 (Magos) la universalidad del reino, viene a terminar así, por una «inclusión semita», con la proclamación de la misión universal docente y sacramental: la universalidad de su enseñanza y de su bautismo.

1) *Necesidad del bautismo.*—Jesucristo alega, como credenciales de las órdenes que les va a dar, la plenitud de «poder» que le fue dado «en el cielo y en la tierra» (Jn 13,3), término bíblico con el que se expresa la universalidad y plenitud del poder.

Y, como una consecuencia, por una derivación *(oûn)* de esta plenitud de poder que Cristo tiene, El hace participar a sus apóstoles de ella. Así, los «envía» a realizar su misión: «Id por el mundo...» Por eso ellos, al ir a esta obra, obedecen y actúan con «potestad» derivada y participada, pero verdadera. Estarán actuando en nombre de Cristo.

Y los envía para esta misión «a todas las gentes». La universalidad de su obra queda bien acusada. Precisamente, en fuerte contraste con esto, está la prohibición que les había hecho en los días de su vida pública. En el plan del Padre, entonces los apóstoles habían de reducir su misión a Israel (Mt 10,5.6). El anuncio de los profetas de la universalidad de la salud mesiánica llegó ya. Habían de llevar su mensaje evangélico—«enseñad»—y su renovación e incorporación a su reino—«bautismo»—a «todas las gentes», a «todo el mundo» (Mc). Algún autor ha querido ver en esta redacción el re-

[21] S. DEL PÁRAMO, *Un problema de exégesis neotestamentaria: Mt 28,17:* Est. Bíblicos (1955) 281-296.

flejo de la enseñanza de Cristo a través de un esquema de catequesis bautismal.

La finalidad, pues, de esta misión de los apóstoles por el mundo es doble. Mt lo formula de una manera más condensada en su primera parte: «enseñar». Se ve en ello la preparación para la fe y la recepción del bautismo. Es lo que se destaca más en Mc: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15). Es la solemne promulgación del magisterio apostólico en la Iglesia.

Pero no basta esto. El bautismo ha de recibirse después de conocer el mensaje de Cristo: el Evangelio. Pero, una vez conocido éste y aceptado, aún no se queda incorporado al reino. Hace falta algo esencial: el bautismo. Es la misión de los apóstoles, continuadores de la extensión del reino. Después de enseñar el Evangelio, «bautizar».

El término «bautizar» *(baptizo)* no significa exclusivamente «sumergirse», como es el significado de *bápto*, sino que significa además «lavar», «purificar» (Lc 11,38; Mc 7,14).

La obra, pues, de los apóstoles para extender el reino consiste, después de anunciar el Evangelio, en «bautizar», que, según el Evangelio, y por el significado usual de «bautizar» y por declaración explícita en el mismo (Jn 3,5), es un lavado del cuerpo con agua, el cual «purifica», produciendo un verdadero «nacimiento» espiritual (Jn 3,5.6). San Pablo enseñará que el bautismo hace al cristiano «convivir» con Cristo, ser incorporado a El (Rom 6,8).

Pero este bautismo, como rito externo de lavado del cuerpo, exige, en su administración, otro requisito esencial. Ha de ser administrado en nombre explícitamente de las tres personas de la Trinidad. El texto de Mt lo transmite así: «bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

Críticamente esta lección es genuina. Conybeare, basándose solamente en que Eusebio de Cesarea cita este pasaje poniendo en boca de Cristo el predicar y bautizar sólo «en mi nombre», ha querido negar la autenticidad de la fórmula trinitaria. Pero Eusebio en otros pasajes ha abreviado y sintetizado los pasajes evangélicos [22] para destacar precisamente la predicación en nombre de Cristo. Pero la fórmula trinitaria aparece en todos los códices y en los primeros escritos eclesiásticos [23].

Algún autor piensa si no podría haber influjo del uso litúrgico de esta fórmula trinitaria en la redacción de Mt. El hecho de citarse en los Hechos el bautismo «en nombre de Cristo» (Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5) ha hecho pensar si no habría sido conferido así, sin la fórmula trinitaria. Santo Tomás llegó a admitir su validez, por dispensación divina, para que lo hubiesen podido administrar los apóstoles, en orden a hacer ver la necesidad y el honor del nombre humillado de Cristo [24]. La expresión del bautismo «en nombre de Jesús» podría ser muy bien una forma de contraponerlo al bautismo

[22] C. Marcell, *Theol. Eccl.* III 5; *Epist. ad Caes.*, citada por Sócrates en su *Hist. eccl.* I 8.
[23] G. Ongaro, *L'autenticità e integrità del comma trinitario in Mt 28,19:* Biblica (1938) 267-279; Lebreton, *Dogme de la Trinité* (1927) nota E p.599-610.
[24] S. Th., *Summa Theol.* 3 q.66 a.6 ad 1.

de Juan, como se ve en los Hechos (Act 19,3); a otros bautismos, o simplemente para manifestar la necesidad de recibir un bautismo «cristiano» (Act 2,38; 8,16; 10,48), es decir, el bautismo instituido por Cristo. Pero ello solo no exige suponer que primitivamente la fórmula trinitaria no fuese original del mismo Cristo. Otros, en cambio, hasta piensan si las dos fórmulas no habrían estado en uso en la Iglesia primitiva, hasta que una terminó por ser aceptada por la liturgia. En escritos primitivos cristianos aparece usado el bautismo bajo esta doble fórmula.

Sin embargo, Lagrange ha observado lo siguiente: «Mt no ha dudado en atribuir a Cristo esta orden del bautismo, confirmado por Mc (16,16). Si Lc (24,47) no habló de ello, no es razón para suponer que Mt lo ha presentado por su propia autoridad. ¿De dónde habría venido, sino de Cristo, un precepto tan riguroso y universalmente practicado, y por qué no lo habría intimado en el momento que le asigna Mateo?» [25].

La fórmula griega *(eis to ónoma)* tal como aparece en Mt griego, en acusativo, parecería sugerir un matiz especial, ya que se dice «bautizar» *para* o *al* «nombre de...» En hebreo, nombre está por persona. Lo que parecería significar una «purificación» y una *dedicación* o *consagración* del fiel a la Trinidad.

Sin embargo, en la *Koiné* estas partículas no tienen ya valor específico, por lo que cabría la duda de su intento, ya que se usa indistintamente decir bautizar «en nombre» (Act 2,38; 40,48) o «al nombre» (Act 8,16; 19,5). Aparte que, siendo el evangelio de Mt una traducción del arameo, lo mismo se puede traducir por *al* o *en* el *substractum* del mismo, la partícula *le (leshem)* [26]. Lo mismo podría referirse a la «dedicación» que a la «autoridad» con que se hace.

2) *Necesidad de observar la Ley de Cristo.*—Pero, en la enseñanza de Cristo, no basta oír el Evangelio (v.19a) y aceptarlo como preparación para recibir el bautismo, que purifica el alma, sino que hace falta otra cosa esencial, para vivir esta vida cristiana y estar incorporado al reino, y lo cual es también misión docente de los apóstoles: han de «enseñar a observar todo cuanto yo os he mandado». Han de predicar el «Evangelio». Pero éste no sólo es una disposición previa para el bautismo, sino que si, recibido éste, no se guarda todo lo que Cristo enseñó, la auténtica incorporación al reino falla en algo esencial. La práctica del Evangelio—fe en creencia y prácticas—enseñado por los apóstoles, con misión y continuación de la obra de Cristo, es obligación correlativa en el cristianismo. La fe sin obras, según las palabras de Jesucristo, no es cristianismo.

Mc añade la promesa de carismas que experimentará la colectividad de los fieles (Mc 16,17-18). Será un privilegio de prodigios que les hará ver la autenticidad renovadora del bautismo y su verdadero ingreso en el reino. Al modo que San Pablo, basándose en un argumento semejante, probaba a los gálatas la verdad de la fe cristiana, al mostrarles que los «carismas»—el Espíritu—que se

[25] Lagrange, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.545.
[26] Strack-B., *Kommentar...* I p.1054-1055.

experimentaban en aquella comunidad no los habían recibido «en virtud de la Ley judía», sino «en virtud de la predicación de la fe» (Gál 3,2) [27].

3) *Constante permanencia de Cristo entre los suyos.*—La última enseñanza de Cristo en el evangelio de Mt es una promesa de una portada excepcional. Promete su presencia a «vosotros». Directamente se dirige a los apóstoles presentes. Pero la promesa se extiende más allá de la vida de los mismos. Les promete asistirlos «hasta la consumación del siglo». Este, incluso en la mentalidad rabínica, es el mundo presente, que pasará y tendrá fin [28]. Hasta ese momento Cristo hace su promesa. Pero en esta perspectiva escatológica, universal—a «todas las naciones»—y con la perennidad universal de su obra, va implícita a «ellos», y en ellos, la promesa de que esta asistencia suya perdurará.

Siendo hecha esta promesa de su asistencia en la hora o casi hora de su despedida, manifiestamente es una promesa de una «presencia» y una asistencia espiritual, pero que puede tener efectos perceptibles.

Presencia que hace a «ellos» y para su obra de apostolado. Pero la «asistencia» de Cristo entre los suyos, es para lo suyo, y no puede ser más que, paralelamente a la continuidad de su obra, estar El en ella—ellos—animándola, vivificándola, fortificándola y autentificándola.

No dice lo que hará con ellos después de la consumación del mundo. La partícula griega empleada *(héos)*, lo mismo que la correspondiente hebrea a la que traduce *'ad*, sólo indica lo que se hará hasta el momento que se fija, pero prescindiendo de lo que sucederá luego. Esta es la hora definitiva del reino celeste (Mt 25,31ss.)

27 Cf. *Comentario a Mc 16,17-18.*
28 BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1943) I p.310-319.

EVANGELIO DE SAN MARCOS

INTRODUCCION

La persona del autor

En los Hechos de los Apóstoles se habla de un tal Juan, por sobrenombre Marcos (12,12.25; 15,37). Otras veces se le llama indistintamente Juan (15,39) o Marcos (Col 4,10; Flm 24; 1 Pe 5,13). Que una persona tuviese dos nombres era frecuente. «Más de la mitad de los judíos mencionados en las inscripciones de Roma llevan un nombre o un cognomen latino» [1] (Act 13,9; Col 4,11). Es generalmente admitido por los autores que se trata de la misma persona.

Era hijo de una mujer jerosolimitana, María (Act 12,12). Probablemente fue bautizado por Pedro, pues lo llama «mi hijo» (1 Pe 5,13). Según San Epifanio [2], Marcos fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo. Pero niegan explícitamente esto Papías [3], Eusebio [4] y el Fragmento Muratoriano.

Era familiar de Bernabé (Col 4,10), persona de gran prestigio en la Iglesia primitiva (Act 9,27, etc.). Fue con él y con Pablo en el primer viaje apostólico (Act 12,13). Pablo no lo quiere llevar en el segundo, volviéndose de Perga a Jerusalén (Act 15,38).

Sobre el 61-63, Marcos está en Roma con Pablo, cuando éste está en cautividad (Col 4,10ss; Flm 24), como colaborador suyo. Sobre el 63-64 está también con Pedro en Roma (1 Pe 5,13).

Posteriormente Marcos va a Oriente. Pablo, cautivo por segunda vez en Roma, sobre el 66, escribe a Timoteo que le envíe a Marcos (2 Tim 4,11).

Después de la muerte de San Pedro y San Pablo no se sabe dónde fue [5].

Marcos, autor del segundo evangelio

El primer testimonio explícito es el de Papías. Enseña que Marcos es el amanuense *(hermeneutés)* de Pedro; lo que Pedro predicaba, él lo ponía por escrito. Lo que no excluye su propia labor complementaria. Pero no lo escribió por el orden en que fueron dichas las enseñanzas o hechos de Cristo. Su evangelio, que era lo que oía a Pedro, lo escribió para «utilidad de los oyentes». Y se esmeró al máximum en la fidelidad de la narración, aunque no en redactar una historia completa [6].

Del texto de Papías se sigue que Marcos no pretendió escribir

1 FREY, *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Eglise:* Biblica (1931) p.136.
2 MG 41,280.
3 MG 20,300.
4 MG 22,216.
5 *Luke's description of the Mark:* Journal Bibl. Literat. (1935) 63-72.
6 EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,15; MG 20,3000.

una historia completa ni ordenada de los hechos y enseñanzas de Cristo; sólo referir fielmente la enseñanza de Pedro.

Posteriormente, la tradición testifica explícitamente lo mismo. Así, San Ireneo dice: «Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió por escrito lo que Pedro había predicado» [7], y el *Prologus antiquior*, Tertuliano [8] y Clemente Alejandrino, quien dice que escribió el evangelio a petición de unos caballeros que oyeron en Roma la predicación de Pedro [9]; Orígenes [10], *Prólogo Monarquiano* y Eusebio de Cesarea, que narra lo mismo que Clemente Alejandrino sobre el origen del evangelio de Marcos [11], siendo ya luego la tradición unánime.

El análisis interno del libro viene a confirmar esta testificación de la tradición.

El autor se revela como familiar de Pedro. Comienza su evangelio conforme al esquema catequético de Pedro en Hechos de los Apóstoles (1,21ss; 16,19ss; 10,34-43). Cristo comienza su oficio de salvador con la vocación de Pedro (1,16-18). Se describen con más detalle las cosas que pasan en casa de Pedro (1,29-34), y de otras escenas se dice explícitamente que Pedro asiste (1,35-38; 5,37-43, etcétera). Se omiten las cosas que son en alabanza de Pedro. Nada se dirá de su caminar sobre las aguas, que se narra en Mateo, aunque se dice que caminó sobre el mar (6,45-52); tampoco se narra la promesa del primado, aunque se narra la confesión de Pedro (8,27-29); ni de la moneda encontrada en la boca del pez, que se lee en Mateo. Sin embargo, se dice que Pedro fue reprendido por Cristo (14,67-72). Ya Eusebio atribuía esto a humildad y discreción de Pedro, que omitiría en su catequesis lo que era en elogio suyo y publicaba sus «negaciones» [12].

El autor de este evangelio se refleja como un judío que escribe una catequesis aramaica. Pues conoce perfectamente las costumbres judías (7,3ss; 14,12; 15,42); gusta de conservar vocablos aramaicos, sobre todo los usados por Cristo en momentos más solemnes, v.gr., *talithà kúm* (5,41), *ephphetá'* (7,34), *abbá'* (14,36; cf. 3,17; 15,34). A esto se une un estilo inculto, rudimentario, vulgar. No suele usar las partículas *oûm*, *ára*, etc., para relacionar las frases, sino que suele unirlas por el *kaí*, correspondiente al *wau* copulativo. Utiliza frases semitas: *anastás apelthen* (7,24), *anastás erjetai* (10,1). Sin embargo, no se puede atribuir todo este estilo inculto en el uso de las partículas a la índole semita, puesto que aparecen a veces en obras griegas escritas en lengua vulgar. Pero en comparación del evangelio de Mateo, y sobre todo de la mejor lengua griega de Lucas, en Marcos se acusa mucho más el carácter semita.

Además, el autor no escribe para judíos, sino para fieles de la gentilidad. Ya que interpreta el sentido de los vocablos aramaicos

7 MG 8,844ss.878ss.
8 ML 2,363 (392).366ss.(395ss).
9 MG 9,732; 20,552.
10 MG 20,581.
11 MG 20,172.
12 MG 22,217.

(3,17; 5,41; 7,11.34; 15,22.34; cf. 10,46; 14,36). Igualmente explica las costumbres y usos judíos (7,1-23; 14,12; 15,42). Omite, en cambio, lo que los gentiles no podrían comprender fácilmente o interesarles (Mt c.5-7 y 12 y Mc 12,37-40; cf. Mt 24,20 con Mc 13,18; Mt 16,4 con Mc 8,12); lo mismo que omite muchas citas de las Escrituras. Por el contrario, destaca que la predicación del evangelio debe ser hecha a las «gentes» (13,10; 11,17), cosa que Mateo omite en el lugar paralelo (21,23). Suaviza las cosas que podrían ofender a los gentiles (7,27; cf. Mt 15,26). E incluso omite toda la misión de los apóstoles, sólo al pueblo judío (Mt 10,15ss; 15,24), lo mismo que la misión a Israel de los setenta y dos discípulos (Lc 10,1ss).

El autor de este evangelio también tiene presentes a sus lectores latinos. Se ve esto, más que en el hecho de usar vocablos latinos: *legeón*, *denárion*, *spekoulátor*, *phlagelloum*, y frases de tipo latino (2,23; 5,23; 14,65, etc.), en la frecuencia de su uso. Ya que términos técnicos latinos se habían incorporado al griego vulgar, y aparecen también con frecuencia en otros libros del Nuevo Testamento. Pero en Marcos aparece más frecuente su uso, y más aún el hecho de utilizar vocablos latinos para expresar términos griegos: «dos leptos, que es un *cuadrante*» (12,2); «del palacio *(aulés)*, que es el *pretorio*» (15,16). También como dato confirmativo está el que se presenta a la mujer teniendo la iniciativa del divorcio (10,12), al margen de los usos judíos y en plena consonancia con el derecho romano. Pero estos indicios latinos son excepción aislada en la composición original de este evangelio [13]. Precisamente en griego han sido escritos los más antiguos documentos de la Iglesia de Roma; v.gr., Epístola a los Romanos, I Epístola de Clemente, Pastor de Hermas [14].

Fecha de composición

Con relación a la fecha de composición hay los datos siguientes:

Según la tradición, el evangelio de San Marcos es el segundo que se compuso de los canónicos. Así San Ireneo, Orígenes, San Epifanio, San Jerónimo. Explícitamente se dice que fue escrito poco después que el de Mateo (San Epifanio).

Se admite generalmente que está compuesto antes del año 70. La descripción del vaticinio de la destrucción de Jerusalén hace ver que no es «post eventum». La descripción hubiese sido más rica. La destrucción del templo por el fuego no hubiese faltado, y el texto da la impresión de su destrucción por demolición: «No quedará piedra sobre piedra» (13,2). La expresión «la abominación de la desolación» hubiese sido probablemente precisada; por lo que no haría falta prevenir al lector con el «que lea, entienda». Como, por otra parte, nada se dice ni nada se alude al comienzo de la guerra de Roma contra Israel, es indicio de que este evangelio esté compuesto antes del año 66.

13 RICCIOTTI, *Num S. Marcus Evangelium, quod ex eius nomine nuncupatur, latine scripserit*: Latinitas (1953) 263-268.
14 HÖPFL-GUT, *Introductio specialis in Novum Testamentum* (1938) p.66-74.

Como fecha tope de su composición se da frecuentemente el año 63. Ya que Lucas escribe después que Marcos, y antes de su libro de los Hechos, escrito éste estando, seguramente, aún San Pablo en la prisión romana del 61-63.

Como fechas de más precisión se dan las siguientes:

San Epifanio: escribió «en seguida de Mateo». De ahí el suponer que escribió entre el 42-44. Pero son muchas las hipótesis que han de suponerse. No sabiéndose con exactitud la fecha de Mateo, tampoco se puede saber, por este capítulo, la de Marcos. Habría de suponerse que Pedro estuvo ya en Roma sobre el 42 y que llevó de compañero consigo a Marcos. Pero sobre el 44 Marcos está en Antioquía (Act 12,15), y poco después, junto con Pablo y Bernabé, emprende el primer viaje apostólico (45-48), volviendo de éste a Jerusalén.

San Ireneo dice que Marcos compuso su evangelio «después» de la muerte *(éxodon)* de San Pedro y San Pablo [15]. Por eso ponen algunos la composición entre el 64-70.

Pero la frase *éxodon*, «salida», para unos se trata de la muerte de San Pedro y San Pablo (2 Pe 1,15; Lc 9,31), y para otros se referiría a la salida de Palestina [16]. El argumento tomado del final de Marcos, que los apóstoles predicaron «por todas partes» (16,20), lo que supondría una época muy tardía para la composición del evangelio de Marcos, tiene en contra dos serios reparos: el «final» de Marcos es una adición posterior al evangelio; y la locución aludida, en absoluto podría referirse sólo a su misión en Palestina. Que haya sido escrito después de la muerte de Pedro, lo excluye el testimonio de Clemente de Alejandría [17] y Eusebio [18]. Probablemente San Ireneo, como en el pasaje de Mateo, habla de una manera imprecisa.

Como fecha más probable se acepta ordinariamente la del 55-62.

La razón es que en la vida de Marcos hay un espacio, en este período, libre. Al separarse de Pablo en el primer viaje apostólico (Act 15,38ss) puede ser el momento de unirse con Pedro, con el que tenía su familia amistad (Act 12,12). De hecho Marcos está en Roma cuando Pablo está cautivo (61-63) (Col 4,10; Flm 24) y cuando se escribe la primera epístola de San Pedro (1 Pe 5,13). Y con este margen de fechas no hay inconveniente en admitir que Marcos haya podido venir antes a Roma, acompañando a Pedro como su «ministro», y haber escrito su predicación [19]. Según el *Prólogo Monarquiano*, fue escrito en Italia, y según los testimonios de Clemente Alejandrino y Orígenes, en Roma.

Destinatarios

De lo expuesto anteriormente, tanto de los testimonios explícitos de la tradición (Clemente Alejandrino, Orígenes) como del

15 MG 7,844ss.
16 LEVESQUE, Rev. Apolog. (1933) 139-144.
17 MG 20,552; cf. MG 9,732.
18 MG 20,172.
19 HÖPFL-GUT, *Introductio specialis in Novum Testamentum* (1928) p.74-78.

análisis estructural del mismo, el evangelio de Marcos está destinado a gentes no judías, y probablemente latinas.

Finalidad

Esta la expresa explícitamente Marcos en el comienzo de su obra: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, *Hijo de Dios*» (1,1) [20]. Tanto la palabra *Jesucristo* como lo que expresa como tema de su exposición, que Jesucristo es «Hijo de Dios», son clara muestra de que intenta presentar a Jesucristo como verdadero Hijo de Dios. Pero, al mismo tiempo, destaca también su aspecto mesiánico con otros títulos.

Lo primero lo destaca explícitamente con la confesión por los demonios (5,7; 3,11), la del Padre en el bautismo (1,11), en la transfiguración (9,7), y, por último, en boca del centurión junto a la cruz (15,39).

Probablemente tiene también este sentido, como confesión de la Iglesia primitiva, el uso de la palabra «Señor» en un contexto en que parecería mejor la de «Maestro» (11,3). También lo hace ver en pasajes en los que Cristo figura con atributos divinos, v.gr., perdonando los pecados (2,5-12), o dueño de los ángeles (13,27), o haciendo ver a los escribas la trascendencia del Mesías (12,35-37), con la parábola de los viñadores homicidas (12,1ss) y proclamándose «señor» del sábado (2,28).

El sentido mesiánico se ve en «Hijo de David» (10,47ss; 12,35ss). El título de Cristo lo usa Pedro en su confesión de quién sea él, pero debe guardar secreto (8,29-30). También en la frecuencia con que usa el título de «Hijo del hombre». Actualmente discuten los autores si Cristo toma este título exclusivamente de Daniel, o si procede de los apocalípticos o de las parábolas de Henoc. Pero se admite, en cualquier caso, que se trata de un título mesiánico, aunque poco corriente en el medio ambiente. Con él Cristo se presenta como Mesías. Si este término procediese de los apocalípticos, se discute si el Mesías debería sufrir. Lo niegan algunos especialistas (Bonsirven, Sjöberg). En todo caso, parece que con él, Cristo centra en sí el Mesías doliente de Isaías y él Mesías glorioso-divino de Daniel, conforme a la evolución que de este pasaje hubo en el mismo ambiente judío [21].

Ambos temas los desarrolla Marcos (8,31ss, etc.), destacando la grandeza de Cristo con sus milagros, y de una manera especial destacando la expulsión de demonios, signo de que había llegado el reino de Dios (Mt 12,28).

El «secreto mesiánico»

Más que en ningún otro evangelio, es Marcos quien destaca la prohibición de Cristo a los posesos o curados de que no digan a nadie que El es el Cristo. Hasta el punto que se quiere hacer ver, al

20 MERK, *N.T. graece et latine* (1938), ap. crít. a Mc 1,1.
21 STRACK-B., *Kommentar...* I p.483-956; BONSIRVEN, *Le judaïsme...* (1934) I p.371; BENOIT, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques...* (1953) p.66-71.

comparar Marcos con Mt-Lc sobre este tema, que Marcos ha «sistematizado la voluntad del secreto mesiánico».

Así se ve cómo lo prohíbe decir a los demonios (1,34; 3,12), a gentes curadas (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) y a los mismos discípulos (8,30; 9,9).

En cambio, Mateo lo trae tres veces (16,20; 17,9; cf. 9,30) y Lucas otras tres (4,35.41; 5,14; 8,56).

¿Cuál es el motivo de que Cristo quiera que se guarde este «secreto mesiánico»?

Se hacen notar circunstancias en las que se ve que el secreto no va a guardarse; v.gr., resurrección de la hija de Jairo, ante gentes; a veces las curaciones se hacen lejos de la multitud, a distancia, y, sin embargo, lo prohíbe a los agraciados (8,22-26); los discípulos aparecen con una inteligencia de quién sea Cristo.

Las interpretaciones que se dieron son varias y según las tendencias doctrinales. Así, alguno ve en ello la expresión contradictoria de una teología posterior (Wrede); otros hablan de una creación posterior de la comunidad, para justificar el carácter humilde de la vida de Jesús (Dibelius); otros lo reducen a un artificio literario (Ebeling).

Generalmente se admite que es debido a un sentido «preventivo» de Cristo: no quiere que en aquel ambiente mesiánico sobreexcitado puedan provocarse por imprudencias de la turba, al pensar en un Mesías puramente humano, conforme a las creencias ordinarias judías, levantamientos mesiánicos de tipo nacionalista (Jn 6,15; Mt 12, 23; Jn 1,19-25), que terminasen en disturbios políticos con intervención de Roma, y que se alterase el auténtico plan mesiánico.

Sin embargo, se ha propuesto otra solución basada en una «condición de la revelación». Según ésta, «Jesús no podía decir claramente lo que El era antes de haber mostrado por su muerte la significación de sus títulos» [22]. Pero esto no es evidente. Cristo desde su encarnación era el Mesías, aunque la plenitud de su obra se lograse, meritoriamente, en el Calvario. ¿Por qué no poder decir lo que ya era desde este punto de vista? Apelar aún a que «la revelación se mueve en un mundo apocalíptico, y la ininteligencia humana del que se beneficia de ella es normal» [23], no es resolver el problema. Pues, en este caso, habría que admitir que toda la revelación, por no manifestar la plenitud de su contenido en un primer estadio, no era revelación—apocalipsis—hasta la etapa final de la misma. ¿Se podría negar que Cristo prohibiese decir lo que El ya era por no haber llegado en su obra a la plenitud de la misma, que es decir también a la plena madurez de su revelación a las gentes? Esta posición parece más sutil que satisfactoria. Si los hechos hablan, ¿por qué negar El lo que es? Así, a la pregunta que le hacen los enviados del Bautista de si El es el Mesías o esperan a otro, responderá con los hechos de sus curaciones, conforme al vaticinio *mesiá-*

22 LÉON-DUFOUR, *Introduction à la Bible* (1959) II p.217.
23 O.c. ib.

nico de Isaías, y añadirá: «Y bienaventurado aquel que no se escandaliza de mí» (como Mesías) (Mt 11,2-6).

El evangelio deMarcos y sus fuentes

La crítica acepta generalmente el origen fundamental del evangelio de Marcos en la predicación de Pedro, según afirma la tradición. Pero se han planteado otras hipótesis.

La fundamental fue la de un texto o fuente *Urmarkus*, o un Mc anterior al evangelio de Marcos, y que habría sido utilizado por éste para la redacción de su evangelio. Pero los enfoques a este propósito han sido muy dispares. Citaremos algunos [24].

Swete [25] sostiene que la crítica interna del mismo *sugiere* el origen de este evangelio de Pedro, pero acepta que el Marcos actual está retocado por otro *editor*. Hawkins [26] niega el «protomarcos» y acepta la fuente de Pedro, pero admitiendo retoques procedentes de otras fuentes antes de su uso por Mateo y Lucas. Es donde menos rasgos hay de «adaptación» a los usos de la catequesis. En la misma línea está Stanton [27], extendiéndose ampliamente en fijar las fuentes distintas de Pedro. J. Weiss [28], restringiendo mucho el papel fontal de Pedro en el evangelio de Marcos, a pesar de su radicalismo, admite unos veinte episodios de este origen, aunque no recogidos directamente por Marcos. Este es un compilador que utiliza diversas fuentes; unas procedentes de Pedro—unos veinte episodios—y otras de otras tradiciones valiosas. R. A. Hoffmann [29] propone un primer evangelio de Marcos, escrito en arameo, que apareció bajo una doble forma. La primera procedería de un discípulo de Pedro, que puede ser Marcos mismo, y la segunda edición, también aramaica, habría sido influenciada por el «paulinismo», que llegaría al máximo en su versión griega anterior al año 70. La razón es su comparación con Mt-Lc. Debiendo éstos haber utilizado a Mc, tuvieron que hacerlo bajo una forma más corta.

En esta línea fundamental se ponen otros muchos autores críticos de esta primera etapa, acentuándose más o menos estos perfiles y buscándose nuevas combinaciones, a veces tan caprichosas como radicales (Wendling, Loisy, Wellhausen...). Como un tipo de hipótesis posterior está la de Bussmann. Con objeto de explicar la dependencia de Mt y Lc de Mc y explicar, al mismo tiempo, por qué si Mt y Lc dependen de Mc, aquéllos no traen todos los pasajes de éste, presentó la hipótesis de tres redacciones de Mc. Las dos primeras, completadas cada vez más, fueron conocidas por Mt y Lc en momentos distintos de su amplificación [30]. Pero, aparte de ser gratuito y de pie forzado, no explica la homogeneidad lingüística de todo el evangelio de Mc; ni las omisiones en que se

24 LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.XXXIII-LVIII.
25 SWETE, *The Gospel according to St. Mark* (1908).
26 HAWKINS, *Horae synopticae* (1909).
27 STANTON, *The Gospel as historical Documents* (1903).
28 J. WEISS, *Das älteste Evangelium* (1903).
29 R. A. HOFFMANN, *Das Marcusevangelium und seine Quelle* (1904).
30 BUSSMANN, *Synoptische Studien* (1925-1931).

basa para hacer su hipótesis exigen este artificio de triple redacción; pueden ser explicadas por otras; v.gr., Lc pudo omitir disputas antifarisaicas (Mc 7,1-23) por no interesar a los lectores de su evangelio.

En 1954 exponía Vaganay otra teoría. El Mt aramaico ha sido utilizado no sólo por Mtg y Lc, sino también por Mc [31]. De él toma el contenido y orden de perícopas. Supone que el arameo de Mt y el de Mc eran semejantes. Mc se limita a copiar, y sólo a introducir algún matiz o detalle pintoresco. El trabajo de redacción de Mc fue escaso, pues se limitó a copiar a Mt arameo. Admite además una doble dependencia de Mc de Pedro. Hace la catequesis de Pedro en Jerusalén, semejante a la de Roma. Y aquélla pasó al evangelio aramaico de Mt. Mc procede así de Pedro.

Es una teoría gratuita. Reduce el trabajo de Mc, no a ser autor, sino simple copista de Mt. Y supone una habilidad de retoque en los pasajes de Mateo arameo sin que se trasluzca nada de lo postizo de ellos.

En 1955 se expusieron otras dos teorías. Una es la de A. Guy. Se basa en Papías, que Marcos, aunque escribió con esmero las cosas del Señor, no lo hizo con «orden». Distingue este *desorden* en repeticiones, en interrupciones a las narraciones, etc. Pero admite, por otra parte, un gran orden en el desarrollo cronológico de la narración. De aquí saca el autor la conclusión de diversos estadios en la composición del evangelio. En el primero pasa la tradición oral, en perícopas sueltas, a ser puesta por escrito en hojas de papiro; el segundo consiste en que un compilador reúne esas perícopas en papiro, agrupándolas con un orden caprichoso, un poco condicionado por diversos factores; hay un tercer estadio, que no se explicita bien, en que se estructura en la forma actual el evangelio. Marcos es el compilador; en él está el influjo de Pedro. Pero el editor posterior es otro [32]. Esta teoría es tan sencilla, tan simple, en un tema cuyo problema es muy complejo, que así no puede ser admisible.

El mismo año 1955 expuso otra V. Taylor. Se analiza la estructura del evangelio de Marcos, y da una clasificación de diversas unidades: narraciones con sentencias, con milagros, con relatos de la vida de Cristo; narraciones propias de Marcos, o un posible predecesor; narraciones de parábolas.

Admite que parte de estos elementos ya existían agrupados, formando determinados tipos, v.gr., las parábolas (c.4), el discurso escatológico (c.13). Cita hasta 18 de estos elementos agrupados.

Con este material se elabora el evangelio de Marcos. La obra de éste es redactar un evangelio, una serie de datos sobre la vida de Cristo, para hacer ver que es el Hijo de Dios, utilizando este material. Unas veces lo incorpora con las agrupaciones con que ya existía, dándole un cierto orden, e intercalando notas redaccionales y haciendo ciertas síntesis que completen el material preexistente y sirvan de elementos de unión y acoplamiento.

[31] LEVIE, *L'Évangile araméen de S. Matthieu, est-il la source de l'évangile de S. Marc?*: Cahiers de la Nouv. Rev. Théol. (1954).

[32] A. GUY, *The Origen of the Gospel of Mark* (1955).

De ello saca un esquema sólo general del evangelio de Marcos, como resultado de estos elementos preexistentes e incorporados.

Introducción—ministerio extragalilaico—. La confesión de Pedro en Cesarea es un momento trascendental en esta organización evangélica: todo se orienta hacia Jerusalén: pasión y resurrección [33]. Esta hipótesis tiene elementos aprovechables. Pero reduce al mínimo la labor de Marcos en ella, según la cual no es verdadero autor, sino sólo un simple incorporador de todo un material preexistente, limitándose a simples retoques de unión. Pero Marcos es autor procedente de Pedro, según el testimonio de la tradición, aunque haya utilizado otras fuentes.

Más que en ningún otro evangelio, el problema del origen surge en éste. La razón es que la tradición pone como origen del mismo la predicación de Pedro. Pero esto no excluye otros complementos. El problema de otras fuentes en el evangelio de Marcos, además de Pedro, se impone. Lagrange lo resume así: «La crítica da frecuentemente el nombre de «redactor» al compilador que ensarta documentos de los cuales desea conservar su carácter propio. Se contenta con quitar y ayudar para dar a su relato más unidad y continuidad. Así se representan ciertos críticos la obra del autor del segundo evangelio... (Pero) Marcos no es un redactor, es un autor. La comparación de Marcos con Lucas y Mateo no llevaría a otra conclusión; la hipótesis del Proto-Marcos se quebraría en seguida contra la unidad de estilo, de los procedimientos y de la composición de todo el segundo evangelio.

Este autor ha escrito en griego helenístico del tiempo, que él conocía suficientemente. Pero se reconoce en él un semita, y de una manera tan acusada, que este semitismo—de hecho aramaísmo—no lo es solamente en su origen y en su educación primera; parece que la materia que trata le ha llegado con una huella que él quería conservar fielmente... En la hipótesis de que Marcos se hubiese servido de una colección de discursos, él lo habría hecho con la independencia de un autor, no de un redactor. Más aún, era libre para redactar a su gusto los elementos que le hayan llegado por vía oral» [34]. En la precisión, en concreto, de estas fuentes utilizadas por Marcos, y sobre su retractación personal de las mismas, es tema largo y sobre el que discuten los autores.

El «paulinismo» de Marcos

Habiendo sido Marcos compañero de San Pablo en el primer viaje apostólico y habiéndole seguido posteriormente con intimidad, como se indicó en la nota biográfica sobre Marcos, se pensó si Marcos no habría incorporado a su evangelio enseñanzas de Pablo.

El problema toma diverso enfoque según provenga de tendencias racionalistas o católicas. Para las primeras, en algunos autores,

[33] TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (1955).

[34] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.21-22.

Marcos habría incorporado a su evangelio la doctrina, v.gr., de la divinidad de Cristo, la universalidad de la salud y redención del género humano por Cristo, las cuales serían, además, inventos de Pablo.

En primer lugar, estas doctrinas no son inventos de San Pablo, sino los elementos esenciales de la fe cristiana, como se ve en los sinópticos. Pero, además, del análisis del evangelio de Marcos, comparado con la obra de Pablo, se puede concluir lo siguiente:

La palabra *lytron*, redención, que usa Marcos (10,45), nunca aparece en las epístolas de San Pablo. La misma fórmula de la consagración, donde se enuncia claramente esta doctrina, como fórmula difiere manifiestamente de la de Pablo (1 Cor 11,25). Los términos que Pablo usa con predilección, v.gr., *járis, dikaiosyne, dikaioûm*, faltan en Marcos. Otras expresiones predilectas de Pablo, v.gr., *pneuma, sarx, sozein*, están usadas en Marcos en un sentido completamente distinto. La doctrina de la justificación por la fe, tan típica del *kérigma* de Pablo, no se encuentra expuesta con esta claridad en Marcos.

Lo que sí parece haya de admitirse es un cierto influjo de Pablo en la simple expresión literaria con que se exponen contenidos doctrinales sinópticos (Mc 1,14 y Rom 1,15.16; Mc 1,15 y Gál 4,4; Mc 4,11 y Col 4,3-5; cf. 1 Cor 5,12ss; Mc 9,1 y 1 Cor 1,12). Concretamente, la palabra *eireneúete* sólo sale en el Nuevo Testamento en Marcos (9,50) y en Pablo (Rom 12,18; 2 Cor 13,11; 1 Tes 5,13) [35].

Algunos elementos literarios de redacción

Un análisis minucioso del evangelio de Marcos hace ver en él diversos matices y pequeños procedimientos literarios, característicos o muy usuales. Se van a indicar sólo algunos muy acusados.

POBREZA DE VOCABULARIO.—Resulta monótono. Generalmente, la unión de frases se hace por la conjunción *y (kai)*, y frecuentemente las une como un clisé el adverbio «en seguida» o «de nuevo». Son simples elementos literarios sin valor cronológico. De una manera insistente está usando los verbos «hacer», «tener», «poder», «querer», con la consiguiente fatiga literaria. También usa frecuentemente las expresiones: «se puso a» hacer una acción; y describe, sin más, las gentes o las cosas como «numerosas». También como frase hecha usa la «mirada circular» de Cristo, sea llena de bondad o de ira, siendo el contexto el que la valore. Otra característica es la frase de cuando el Maestro «llama», usada en otros contextos; v.gr., Pilato llamando al centurión. Por eso, de suyo, la simple palabra no tendría un sentido especial en la «vocación» de los discípulos. Igualmente las descripciónes para las enseñanzas son «en la casa» o «en el camino».

PARÁTASIS.—Sintácticamente, Marcos no usa las diversas partículas que relacionan unas frases con otras en sentido de consecuencia, unión, causalidad, oposición. Marcos usa la parátasis, que es la

[35] HÖPFL-GUT, *Introduct. spec. in N.T.* (1938) p.80-81.

simple yuxtaposición de frases, mediante la conjunción *y (kai)*, lo que es característico del hebreo y arameo. Es cada lector el que debe valorar, en cada caso, el sentido preciso de esta «parátasis», correspondiente al hebreo *waw*.

«Más particularmente la ausencia del «porque», que puntúa un razonamiento, es significativa. Por el contrario, se asiste a una inflación del *kai*, no sólo al comienzo de ochenta perícopas, sino en el curso de un nuevo episodio (así: 1,21-45 ó 6,30-44), y en los sentidos condicional (8,34), o una temporal (15,25), o una circunstancial (1,19; 4,27)» (Léon Dufour).

ESQUEMATISMO.—Marcos a veces hace relatos históricos, pero encajados en un esquema más o menos prefabricado en su estilo. Así, v.gr., comparando la tempestad calmada (4,39-41) y un exorcismo (1,25-27); la curación de un ciego (8,22-26) y un sordomudo (7,32-36); o entre la descripción de las reacciones ante dos predicaciones de Cristo (6,1-2 y 1,26-27); los relatos de la preparación de la cena (14,13.14.16) y la entrada en Jerusalén (11,1-6). Un ejemplo del mismo es la comparación, aquí muy acentuada, entre la tempestad calmada y un exorcismo.

Mc 4,39-41	*Mc 1,25-27*
Y despertando, *mandó*	Jesús le *mandó,*
y *dijo* al mar:	*diciendo:*
Calla, enmudece	*Sal de él*
(se produce el milagro).	(efecto del exorcismo).
Y *sobrecogidos* de temor,	*Quedaron* todos *estupefactos,*
se decían entre ellos:	*diciéndose* unos a otros:
¿Quién es éste...?	*¿Qué es esto...?*

De este esquematismo, Lagrange concluía también la unidad del autor de este evangelio. De él escribe: son «escenas muy vivas, arrojadas en el molde de un pensamiento muy simple, incapaz de variar sus procedimientos» [36].

ESTRUCTURAS ESTEREOTIPADAS.—La *Formgeschichtliche Methode* piensa descubrir en Marcos algunas estructuras redaccionales bastante estereotipadas. Las reduce a tres.

a) *Relatos muy cortos*, que tienen por finalidad llevar a una sentencia de Cristo; v.gr., la escena de las espigas arrancadas y frotadas en sábado (2,23-28), con la máxima final: «El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado». Siempre que no se suponga el invento de una escena «histórica» para ambientar una sentencia de Cristo, lo cual, aparte de ser gratuito, va contra ciertos postulados psicológicos e históricos de la tradición que los relata.

b) *Relatos más circunstanciados*, con detalles pintorescos y precisos, tales como los relatos de los milagros: la tempestad calmada, la resurrección de la hija de Jairo, etc.

c) *Relatos que narran los hechos de la vida de Cristo* o de sus

[36] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) c.78.

discípulos: bautismo, tentación, vocación de los apóstoles, martirio del Bautista, transfiguración, pasión y resurrección [37].

Realismo descriptivo.—Podría parecer una paradoja lo que es en Mc una realidad: la pobreza de vocabulario y el esquematismo más o menos flexible de algunos relatos junto con la viveza y el colorismo descriptivo. Utiliza palabras vulgares (1,38; 2,11; 14,31) que Lc evita deliberadamente. «De ahí la extraordinaria variedad de palabras para describir las realidades concretas. Swete ha encontrado once palabras diferentes para designar la casa y sus partes, diez para los vestidos, nueve para los alimentos. Turner ha destacado la variedad de nombres mencionados por Mc: treinta y seis veces toma cifras determinadas; entre las cuales, nueve son los Doce; dos, los «tres días», y diez, otros nombres repetidos» [38].

Esquema evangélico de Mc

Señaladas las características del evangelio de Mc, éste no tiene una división perfectamente definible. La agrupación de varios episodios parece tener más un orden lógico que cronológico. Además, varios de ellos deben ser insertados con la agrupación con que vienen de las fuentes, condicionando así la situación exacta. No obstante, las líneas generales del evangelio de Mc son perceptibles. Se transcribe el esquema, algo modificado, de Höpfl-Gut, como un *conspectus* que hace ver el temario y estructura del evangelio de Mc.

La línea general es: Introducción. Ministerio galilaico. Pequeña salida extragalilaica. Después de la confesión de Pedro en Cesarea, Mc orienta su evangelio hacia Jerusalén. Relato del ministerio jerosolimitano. Pasión y resurrección.

I. *TEMA DEL EVANGELIO* 1,1

II. *VIDA PUBLICA* (1-13).

Preparación (1,1-13).

Testimonio de Juan .... 1,1 - 8
Bautismo de Jesús .... 1,9 -11
Tentaciones de Jesús 1,12s

1. Ministerio en Galilea (1,14-9,50).

Breve indicación.
Lugar de la actividad mesiánica 1,14a
Argumento de la predicación 1,14b-15
Vocación de los discípulos 1,16-20

a) *Los comienzos de la predicación.*

El oficio del Mesías.
Enseña 1,21s
Cura a un endemoniado 1,23-28
Cura a la suegra de Pedro 1,29-31
Cura a muchos por la tarde 1,32-34

[37] Huby, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1948) p.13; Benoit, Rev. Bibl. (1947) 481-512.
[38] Léon-Dufour, *Introduction à la Bible* (1959) II p.198-199.

Enseña en todas partes 1,35-39
Cura a un leproso 1,40-45

b) *Cinco casos de disputa.*

Perdona los pecados (al paralítico) .... 2,1 -12
Come con publicanos (Leví) 2,13-17
Sus discípulos no ayunan 2,18-22
Sus discípulos arrancan espigas en sábado 2,23-28
Cura en sábado (la mano seca) .... 3,1 -6

c) *Jesús con el pueblo.*

1) *Confianza del pueblo hacia Jesús.*

Concurrencia del pueblo .... 3,7 -12
Elección de los apóstoles 3,13-19
Asechanzas.
Hostilidades de los escribas 3,20-30
Los verdaderos familiares de Jesús 3,31-35

2) *Parábolas.*

Parábola del sembrador (fin de la parábola) 4,1 -25
Parábola de la mies que crece por sí 4,26-29
Parábola del grano de mostaza (conclusión) 4,30-34

3) *Milagros.* Calma la tempestad 4,35-41
El endemoniado de Gerasa .... 5,1 -20
La hija de Jairo y la hemorroísa 5,21-43

4) *Reprobación de Jesús.*

Jesús reprobado en Nazaret .... 6,1 -6
Misión de los apóstoles .... 6,7 -13
Juan muerto por Herodes 6,14-29

d) *Jesús y los discípulos.*

1) *Nuevos milagros y enseñanzas.*

Primera multiplicación del pan 6,30-44
Jesús camina sobre el mar 6,45-52
Curaciones en Genesaret 6,53-56
Instrucción sobre la tradición (acerca de la pureza) .... 7,1 -23
La mujer cananea 7,24-30
El sordomudo 7,31-37
Segunda multiplicación del pan .... 8,1 -10
La señal del cielo 8,11-13
El fermento de los fariseos 8,14-21
El ciego de Betsaida 8,22-26

2) *La confesión de Pedro* 8,27-30

3) *Vaticinios de la pasión.*

Primera predicción de la pasión 8,31- 9,1
La transfiguración .... 9,2 - 9
Vuelta de Elías 9,10-13
El niño lunático 9,14-29
Segunda predicción de la pasión 9,30-32

4) *Instrucción particular a los discípulos.*

Humildad 9,33-37
Tolerancia 9,38-41
Sobre el escándalo 9,42-50

BIBLIOGRAFIA

Escritores antiguos

VÍCTOR ANTIOQUENO, de su comentario a Mc, tomado de diversos autores, cf. POSSINUS, *Catena graecorum Patrum in Mc;* SAN JERÓNIMO, *Tract. IX in Mc:* An. Mared. (1897); PSEUDO-JERÓNIMO, ML 30,560-567; TEOFILACTO, *Ennarrat. in Mc:* MG 123,488-681; EUTIMIO ZIGABENO, *Comm. in Mc:* MG 129,765-852.

Escritores modernos

a) CATÓLICOS.

HUBY, *Évang. s. St. Marc* (1924); KNABENBAUER, *Cursus S. Script.;* LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929); PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946); SCHANZ, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus* (1881); SCHMID, *Das Evangelium des Markus* (1954).

b) ACATÓLICOS.

ALLEN, *The Gospel according to St. Mark* (1915); SWETE, *The Gospel according to St. Mark* (1898); KLOSTERMANN, *Handbuch zum neuen Testament: Das Markusevangelium* (1926); SCHLATTER, *Markus, der Evangelist für die Griechen* (1935); LOHMEYER, *Das Markus Evangelium* (1951); CRANDFIELD, *The Gospel according to St. Mark* (1959).

CAPITULO I

a) La misión del Bautista (v.1-8); *b)* el bautismo de Cristo (v.9-11); *c)* la tentación de Cristo en el desierto (v.12-13); *d)* Cristo comienza su predicación (v.14-15); *e)* vocación de los primeros discípulos (v.16-20); *f)* curación en la sinagoga de Cafarnaúm (v.21-28); *g)* curación de la suegra de Pedro (v.29-31); *h)* curaciones múltiples (v.32-39); *i)* curación de un leproso (v.40-45).

a) *La misión del Bautista. 1,1-8* (Mt 3,1-12; Lc 3,1-17; Jn 1,19-36)

Cf. Comentario a Mt 3,1-12

[1] Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. [2] Como está escrito en el profeta Isaías: «He aquí que envío delante de ti mi ángel, | que preparará tu camino. | [3] Voz de quien grita en el desierto: | Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos». [4] Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados. [5] Acudían a él de toda la región de Judea, todos los moradores de Jerusalén, y se hacían bautizar por él en el río Jordán, confesando sus pecados. [6] Llevaba Juan un vestido de pelos de camello, y un cinturón de cuero ceñía sus lomos, y se alimentaba de langostas y miel silvestre. [7] En su predicación les decía: Tras de mí viene uno más fuerte que yo, ante

quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias. [8] Yo os bautizo en agua, pero El os bautizará en Espíritu Santo.

Es notable el contraste de los relatos de Mt, Lc y Jn con relación a lo que significó la presencia del Bautista en la preparación mesiánica: le dedican mucha mayor amplitud que el relato de Mc. Este hace una somera indicación de este pasaje—lo mismo que del bautismo de Cristo y la tentación en el desierto—. Parece que quiere presentar inmediatemente la vida pública de Cristo. Acaso pueda ser eco de la catequesis de Pedro (Act 1,21.22; 10,37).

V.1. Se discute la puntuación del primer versículo. Para algunos autores sería, no parte del evangelio, sino el título que corresponde al escrito. Así varias ediciones críticas (Swete, Vogels, Von Soden, Nestle, Merk). Pero esto supondría haber formado parte de un escrito de evangelios, v.gr., Mt, del cual Mc sería el segundo. Mas esto es improbable.

Otros lo unen con el siguiente, 2, ó con el 4, haciendo de 2 y 3 un paréntesis. En el fondo, en ambas hipótesis, se ve el intento de mostrar el comienzo—preludio—del evangelio con la aparición preparatoria del Bautista, conforme a la profecía de Isaías, que se cita en sentido «acomodado».

La aposición de «Hijo de Dios» a Jesucristo (Jesús Mesías) falta en varios códices, entre ellos en el sinaítico. Pero se lo considera como auténtico, pues está en la mayoría de los códices unciales, cursivos y en las versiones. El significado no es el de sinónimo de Mesías. Puesto por el evangelista, expresa la fe de la Iglesia en la divinidad de Cristo. Jesús es una forma más reciente, apocopada, de *Yehoshu'a*, Yahvé salva o es salud, en *Yeshú'a*, Salvador, o Yahvé es Salvador (Mt 1,21). Cristo es la traducción griega del hebreo *Mashiah*, el Ungido, el Mesías.

La palabra «evangelio» que usa no se refiere, como tampoco en el N.T., al libro, sino a la doctrina de Cristo. En el medio ambiente neotestamentario greco-romano, la palabra «evangelio» es utilizada, en el lenguaje oficial, para indicar los bienes que han de seguirse con motivo del advenimiento al trono de algún emperador. Así se dice, v.gr., a propósito de Augusto [1] y de Nerón [2]. Conceptualmente se entronca con la «buena nueva» de Isaías (Is 40,9) [3]. En Mc significa, en otros pasajes, la nueva fe y la buena nueva (Mc 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15). Era término usual eclesiástico.

V.2. La lectura genuina es: «Como está escrito en el *profeta* Isaías». Pero en muchos códices unciales y en la mayor parte de los cursivos se lee en plural: «en los profetas». Es, sin duda, una retractación del texto en orden a justificar la posterior inserción de la primera profecía (v.2b), que es de Malaquías (Mal 3,1), y acaso por influjo de su cita en otros pasajes evangélicos (Mt 11,10; Lc 7,27).

[1] *Decret. de los Asia.*, año 9 a.C.
[2] *Oxyrrhync. Papyri* (1898-1924) VII 1021.
[3] B-Gut, *Introduc. spec. in N.T.* (1938) p.3-4.

V.3. La cita de Isaías: «preparad los caminos del Señor», lo mismo podría referirse a Dios que a Cristo. La Iglesia primitiva profesaba la divinidad de Cristo con el título de *Kyrios*, Señor; «traslación» griega del nombre de Yavé. Es probable que aquí se use referida a Cristo, cuyos caminos va a preparar el Bautista.

V.7. Coincide con Lc en parte de la redacción de este pensamiento, que transmiten los tres sinópticos en cuanto a la sustancia. El no es digno de postrarse «para desatar las correas de sus sandalias». Son diferencias redaccionales, elaboradas libremente por los evangelistas, como se ve especialmente al comparar estas tres formulaciones de los sinópticos con la de Juan (Jn 1,26.27).

V.8. Omite el calificativo de «fuego» en el bautismo de Cristo. La forma primitiva debió de ser el bautismo en «fuego», como contrapuesto al bautismo en «agua». Este era superficial ante el otro. Bíblicamente se dice que todo lo que se puede purificar por el fuego se haga, ya que es purificación más profunda. Este es el sentido de la metáfora aquí, sin duda primitiva. En Mt-Lc aparece la metáfora con la explicitación de su valor: «En Espíritu Santo y fuego». En Mc ya aparece la sustitución hecha muy primitivamente.

b) *El bautismo de Cristo. 1,9-11* (Mt 3,13-17; Lc 3,21-22)

Cf. Comentario a Mt 3,13-17

[9] En aquellos días vino Jesús desde Nazaret, de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. [10] En el instante en que salía del agua vio los cielos abiertos y el Espíritu, como paloma, que descendía sobre El, [11] y se dejó oír de los cielos una voz: «Tú eres mi Hijo, el amado, en quien yo me complazco».

Es el relato más breve de los evangelistas.

V.9. Destaca un elemento geográfico: Cristo, para el bautismo, vino de su vida oculta de Nazaret.

V.10. La teofanía la pone expresamente en el momento de «salir del agua», en lo que vienen a coincidir los tres sinópticos. Lc añadirá menos datos.

V.17. La voz del cielo, a diferencia de Mt, aquí está formulada se diría que directamente a Cristo: «Tú eres el Hijo mío...» Los tres ponen la forma que en él «me complací», en aoristo, lo que puede ser la traducción griega o corresponder al perfecto estático semita, que puede, a su vez, corresponder al presente. De ahí el poder traducírsele por «en ti me complazco», me estoy complaciendo siempre [4].

[4] Feuillet, *La Baptême de Jésus d'après l'Évangile s. St. Marc (1,9-11)*: Cath. Bibl. Quarterly (1959) 468-490; C. E. B., *The Baptism of our Lord. A Study of St. Mark, 1,9-11*: S. J. T. (1955) 53-63.

c) *La «tentación» de Cristo en el desierto.* 1,12-13 (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)

Cf. Comentario a Mt 4,1-11

[12] En seguida el Espíritu le empujó hacia el desierto. [13] Permaneció en él cuarenta días tentado por Satanás, y moraba entre las fieras, pero los ángeles le servían.

El relato de la «tentación» está reducido al mínimum por Mc. Casi es una alusión a la misma, ya que Mt-Lc la relatan con amplitud. Mientras Mt pone las tentaciones después del ayuno cuadragesimal, Mc y Lc las ponen literariamente escalonadas a través de los cuarenta días. Dos son los puntos que interesan ante esta brevedad del relato de Mc y su descripción tan especial.

¿Qué significa este morar entre las fieras y que los ángeles le servían? Para algunos sería un simple rasgo colorista de Mc, con lo que se describía así el lugar agreste donde Cristo moraba y se acentuaba su soledad, o simplemente un rasgo pintoresco, tan del gusto de Mc.

En esta región del desierto del Jordán se encuentran aún bestias salvajes: víboras, cabras salvajes, gacelas, águilas, y a la noche se oyen los aullidos de chacales y hienas. En tiempo de Eliseo había en los bosques entre Jericó y Betel osos (4 Re 2,24). El mosaico de Madaba (s.VI d. C.) pone en esta región leones. Y Abel observa que la fauna selvática actual está muy empobrecida con relación a la de la época bíblica [5].

Otros lo presentan en una relación más lógica con las viejas experiencias de los cuarenta años del desierto. La finalidad de estas tentaciones es manifiestamente mesiánica. Y era creencia en Israel que el desierto sería lugar de acción mesiánica, y que de alguna manera se repetirían en los días mesiánicos las experiencias—tentaciones—del éxodo. Por eso se relaciona este morar entre bestias salvajes con las serpientes de fuego del desierto (Dt 8,15; 32,10) y con la alimentación prodigiosa del maná (Dt 8,3; 29,5), llamado en los LXX y en la Sabiduría «pan de los ángeles» (Sal 78,24.25; Sab 16,20-21).

Además se ha hecho ver que, en la tradición judía, la huida del diablo y el dominio de las bestias salvajes son cosas unidas, como se patentiza en el «Testamento de los doce Patriarcas» [6]. Así, este rasgo de Mc vendría a indicar la victoria de Cristo sobre Satán. Y con estos rasgos se aludiría a las tentaciones mesiánicas de Cristo, relatadas con amplitud por Mt-Lc: la victoria sobre Satanás y el «servicio» que los ángeles le hicieron al terminar las tentaciones (Mt).

Se piensa también que, siendo Cristo el Mesías vaticinado por Isaías, en el que se anuncia una creación nueva que implica la pacificación del reino animal, pudiera también estar este rasgo de

[5] SMITH, *The historical Geography and the Holy Land* (1931) p.316; ABEL, *Géographie de la Pal.* (1938) p.1.ª p.224.
[6] *Test. Neph.* ep.8; *Test. Isach.* ep.7; *Test. Dan.* ep.5.

Mc evocando esta victoria mesiánica de Cristo y la ventaja de su restauración. Tanto más, que en «la Escritura se unen y se evocan el anuncio de la nueva creación y la del nuevo éxodo. Es lícito, pues, creer que, al mismo tiempo que en la estancia de los hebreos en el desierto, el segundo evangelista piensa en la restauración de la paz paradisíaca, cuando muestra a Jesús Mesías viviendo en compañía de fieras; no hay lugar a temerlas, porque es una aserción bíblica constante, ilustrada especialmente por el salmo 91, y que se aplica más aún al Mesías, que el hombre domina fácilmente al mundo inferior cuando se mantiene en amistad perfecta con Dios y triunfa del mal moral... Situado como está en un contexto escatológico, la fórmula evangélica «con las fieras» (= *metà ton theríon)* evoca especialmente el pacto con las bestias salvajes *(metà ton theríon)* que en Oseas (2,18) acompaña la restauración de la alianza» [7].

El relato de Mc, ¿es primitivo? Así lo sostienen muchos. Sería un resumen de la tentación, que había dado origen a una elaboración haggádica en Mt-Lc, o que éstas son producto de una mixtificación de fuentes.

Pero esto no es evidente. Bautismo y tentación están íntimamente ligados, como lo están el paso del mar Rojo y la morada en el desierto. Esto es primitivo. Pero esta vinculación está mucho mejor marcada por Mt-Lc. La misma victoria sobre el diablo, esencial en la tentación, en Mc está más aludida que presentada en la forma explícita que tiene en Mt-Lc. «Todo sucede como si el autor del segundo evangelio, conociendo un relato de la tentación mucho más desarrollado, del género del que nos han conservado los otros dos sinópticos, lo hubiese voluntariamente abreviado, sin duda porque él estimaba que la discusión entre Jesús y Satán, con ayuda de textos de la Escritura, como también las dos últimas tentaciones con sus circunstancias extrañas, podían desorientar a sus lectores de origen pagano y debilitar la proclamación que él pretendía hacer de la trascendencia de Cristo. También se puede conjeturar, más simplemente, que el medio cristiano especial, cuyas tradiciones él refleja, tenía la costumbre de pasar rápidamente sobre este episodio, que se contentaba con resumir» [8].

d) *Cristo comienza su predicación.* 1,14-15 (Mt 4,12-17; Lc 4,14-15)

[14] Después que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios [15] y diciendo: Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio.

Mc y Mt advierten que este relato tiene lugar «después» de la prisión de Juan, que es muy posterior (Jn 3,22ss; 4,1-3), y que su-

[7] FEUILLET, *L'épisode de la tentation d'après Saint Marc:* Est. Bib. (1960) 68-69; cf. Mc 16,17.18; Lc 10,17-19.
[8] FEUILLET, a.c.: Est. Bib. (1960) 73; DUPONT, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus:* New Test. Studies (1957) 287ss.

pone ya la vida pública de Cristo. Lo que pretende aquí Mc es presentar un esbozo de lo que va a ser la misión de Cristo; Cristo viene a Galilea. Mt hace ver que se establece en Cafarnaúm (Mt 4,12.13), abandonado ya Nazaret. Pero este viaje de Cristo, en su vida pública, a Galilea es el segundo. En el primero, el Bautista aún no había sido encarcelado (Jn 3,24; 4,3). Los evangelistas cuentan este viaje conforme al plan general de su evangelio y destacando episodios distintos. Pero los tres sinópticos presentan este modo general de la predicación y gira apostólica de Cristo por toda Galilea. El tema que Mc recoge es esquemático, pero en él sintetiza el fondo de su predicación. Mc lo presenta en forma rítmica:

«El tiempo es cumplido,
y el reino de Dios próximo;
haced penitencia
y creed en el Evangelio».

La «plenitud de los tiempos» (Gál 4,4) para el establecimiento del pleno reinado de Dios, anunciado en las profecías, ya llegaba. Era la misión de Cristo al ir a «sembrarlo» por toda Galilea.

La expresión «el tiempo es cumplido», lo mismo que «el reino de Dios» eran frases escatológicas. En el ambiente judío evocaban, al punto, el mesianismo y las maravillas a él anejas.

Es discutido el sentido exacto de la palabra *éggiken*, por lo mismo puede significar que el reino de Dios «se aproxima» que «llegó». Si se tiene en cuenta el uso de esta palabra en Isaías, en la versión de los LXX, y la dependencia que de aquel pasaje tiene esta palabra en los sinópticos (Is 50,8; 51,5; 56,1), el sentido aquí es el de una inminente proximidad. En los evangelios, Cristo unas veces habla del reino como ya llegado (lo identifica con su persona y sus actos) y otras lo deja ver como en un próximo futuro [9].

Ante esta expectativa e inminencia, se piden dos cosas: «arrepentirse» *(metanoeîte)*, en el sentido de cambiar de modo de pensar, dejando la mala conducta moral y lo que pudiesen ser prejuicios de interpretación «tradicional» sobre el Mesías; y «creed en el Evangelio», en la buena nueva [10] que Cristo va a enseñar. Será la fe que salva (Mc 16,16). Esta última frase no excluiría una formulación literaria muy marcada de Mc, o en boca de un catequista. En su redacción actual, una de estas dos conclusiones parecería más natural. «Evangelio», además, es término eclesiástico.

[9] *Comentario a Mc 1,1.*
[10] Mussner, *Die Bedeutung von Mc 1,14ss, für die Reichsgottesverkündigung Jesu:* T. T. Zeitsch. (1957) 257-275.

e) *Vocación de los primeros discípulos. 1,16-20* (Mt 4,18-22)

Cf. Comentario a Mt 5,18-22

[16] Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes al mar, pues eran pescadores. [17] Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. [18] Al instante, dejando las redes, le siguieron. [19] Y continuando un poco más allá, vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca, [20] y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El.

Mc, lo mismo que Mt, presenta un cuadro binario y casi idéntico de esta «vocación» de Pedro y Andrés, Santiago y Juan. La redacción literaria de estas dobles «vocaciones» tiene una forma en todo semejante. El primer contacto con estas vocaciones lo tuvo Cristo en el Jordán (Jn 1,35-51). La redacción está sometida a un esquematismo literario perceptible, como se indicó en la «introducción» a Mc.

V.20. Mc añade un dato de interés. Ante el llamamiento de Cristo, Juan y Santiago dejaron a su padre Zebedeo en la barca, «con los jornaleros» *(metà tan misthotón)*. La palabra usada *(misthós)* indica una retribución a sueldo por un trabajo. Se ve que el padre de Juan y Santiago, dentro de la modestia de un pescador de Galilea, tenía un cierto desahogo económico: eran propietarios de «redes» (Mt 4,21), sin duda, de algunas barcas, y tenía «jornaleros» para sus faenas.

Por Lc (5,10) se sabe también que entre Pedro y Juan y Santiago, al menos, tenían establecida una cierta «sociedad» de pesca.

Desde antiguo es discutido si este relato de Mt-Mc es el mismo que, a continuación de la pesca milagrosa, narra Lc (5,1-11) o es distinto. Aunque más completo el de Lc, con dos escenas, en la segunda está latiendo el relato de Mt-Mc.

f) *Curación en la sinagoga de Cafarnaúm. 1,21-28* (Lc 4,31-37)

Este hecho es relatado por Mc y Lc. La semejanza de ambos es grande. Ambos lo sitúan históricamente al comienzo de la vida pública de Cristo.

[21] Llegaron a Cafarnaúm, y luego, el día de sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba. [22] Se maravillaban de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas. [23] Y luego, hallándose en la sinagoga un hombre poseído de un espíritu impuro, comenzó a gritar, [24] diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco; tú eres el Santo de Dios. [25] Jesús le ordenó: Cállate y sal de él. [26] El espíritu impuro, agitándole

violentamente, dio un fuerte grito y salió de él. [27] Quedáronse todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto? Una doctrina nueva y revestida de autoridad, que manda a los espíritus impuros y le obedecen. [28] Extendióse luego su fama por doquiera en todas las regiones limítrofes de Galilea.

Acompañado de estos primeros discípulos (v.29), Cristo llega a Cafarnaúm, probablemente la actual Tell-Hum [11].

Poco tiempo o días después de su llegada era sábado. La forma plural empleada para decir que era sábado es diversamente empleada. Para algunos, esta forma plural, unida al «enseñaba» (Mc), querría indicar una alusión general de los dos evangelistas a la actividad docente de Cristo en las sinagogas de Galilea. Pero parece mejor interpretarlo de sólo aquel primer sábado que predicaba en la sinagoga de Cafarnaúm. La forma plural usada no es otra cosa, probablemente, que una redacción literaria hecha a imitación de los nombres de las fiestas griegas, tal como se encuentra en otros pasajes evangélicos (v.gr., *tà egkainía, tà ázyma)*.

Aquel sábado Cristo asistió, como de costumbre, a los actos sinagogales, y enseñó allí. Las sinagogas existían en todos los pueblos y casi en todas las pequeñas villas. De una sinagoga magnífica de Cafarnaúm se conservan aún muy importantes ruinas.

Estos oficios tenían dos partes: una, oración; otra, lectura y exposición de la Escritura: primero de la Ley y luego de los Profetas. Esta exposición estaba a cargo de un sacerdote, del jefe de la sinagoga, o a quien invitase éste, entre las personas que juzgase capaces de hacer una exposición. Esta no consistía sólo en parafrasear la Ley; podía ser una exposición literal o alegórica, reglas de conducta, parábolas, exhortaciones, etc. El tema era libre, amplio; pero el *método*, no. Este había de ser autorizando la exposición, sea con la Escritura o con la tradición: sentencias de los rabinos [12].

Hacia el centro de la sinagoga había una plataforma o tribuna, donde tenían su asiento el jefe y los miembros más respetables de la misma. Allí estaba también el sitio del lector y del que iba a hacer la exposición. Desde allí habló Cristo.

De esta exposición, lo que causó «estupefacción» en los oyentes, y que recogen Mc-Lc, es que «enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mt 7,28.29). No sólo la sorpresa de los oyentes está en el *método* que oyen, sino también en la *doctrina* que expone; o mejor aún, en la *doctrina* nueva, expuesta con el *método* nuevo de su propia autoridad.

Los expositores de la Ley y los Profetas, con margen de exposición, tenían que fundamentar ésta en la Escritura y en la «tradición», que eran las sentencias de los rabinos. Este método no era más que una insoportable cadena de dichos: «Dijo rabí tal..., y rabí cuál dijo...», y así en una serie inacabable de dichos, sin resolverse nada. Se decía como elogio de uno de los rabinos célebres, Yohanan

[11] ABEL, en *Dict. Bib. Suppl.* I 1045-1064.
[12] ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* p.364; FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.*, ver. del alem. (1932) II p.83-89.98-115.

ben Zakkai, que no pronunciaba nada, ni enseñaba nada, que no lo hubiese recibido de su maestro.

Pero el método de Cristo era distinto. El interpretaba con *su* autoridad; prescindía de estas sentencias, pero dictaminaba por sí mismo. Debió de ser esto al estilo de sus sentencias en el sermón del Monte; v.gr.: «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo... Pero yo os digo...» (Mt 5,38.39, etc.) [13].

Esto mismo era una *insinuación* de su divinidad. La Escritura era palabra de Dios. ¿Quién podía interpretarla con autoridad *propia* sino Dios? Un profeta hablará en nombre de Dios. Pero Cristo hablaba de la Ley de Dios, interpretándola, exponiéndola, con *autoridad propia*. ¿No era esto *insinuar* que él tenía poderes divinos?

Esta escena y esta *insinuación* tiene allí mismo una gravísima confirmación.

En aquella reunión sinagogal había un hombre que, si a intervalos estaba normal, en otros aparecía «poseído de un espíritu impuro» (Mc), es decir, por el «espíritu de un *demonio* impuro» (Lc). El «espíritu impuro» es término ambiental que designa al demonio. Este tema de los «endemoniados» ha de ser valorado en cada caso concreto, ya que, a veces, los evangelistas relatan la enfermedad como estaba en la creencia popular, la cual no siempre era exacta. Así, lo de «lunáticos» era una creencia popular, pero no verdadera. Ni, en principio, habría inconveniente en admitir que Cristo, realizando las curaciones, se *amoldase*, consciente y libremente, y se comportase para la cura a la creencia popular [14].

Este «endemoniado» grita, en la asamblea, ante la enseñanza de Cristo: «¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco; tú eres el Santo de Dios» [15].

Este «endemoniado» increpa a Cristo con el nombre con el que era usualmente conocido, de Jesús Nazareno (Mt 21,11), para decirle que no tiene nada que ver con él—«nosotros»—. Piensa que viene a «perdernos». Y sabe que Cristo es «el Santo de Dios» (Jn 6,69). Esta denominación no era título oficial ni usual del Mesías, aunque fácilmente podría ser denominado así. En el pueblo santo y de los santos, según Daniel (Dan 7,25), el que por excelencia estaría sobre todos, y que habría de destacarse sobre toda santidad, el Mesías [16], fácilmente pudiera ser llamado así. Así lo llamó también Pedro (Jn 6,69). El calificativo está en situación especialmente en la victoria que va a tener contra el «espíritu impuro».

El «endemoniado» le increpa que no venga a «perdernos». Es referencia a la lucha contra los poderes demoníacos. Ya en Isaías se dice que los poderes celestiales malos, demoníacos (Ef 2,2; 6,11.12), serán al final encadenados por Dios (Is 24,22ss). De aquí se vino a atribuir este «juicio» al Hijo del hombre [17]. A esto alude

[13] FEUILLET, *L'«exousia» de Fils de l'Homme:* Rev. Sc. Relig. (1954) 161-181.
[14] SMIT, *De daemoniacis* (1913) p.281-333.
[15] Sobre la frase «¿Qué entre ti y nosotros?», cf. *Comentario a Jn* 2,4.
[16] *Salmos de Salomón* 17,32-37.
[17] *Henoc* 69,27; *Test. 12 Patriar.:* Lev 18,2.

esta exclamación. El tiempo de especial acción diabólica en el mundo quedaba sometido, en parte, con la inauguración del reino mesiánico (Jn 12,31).

Cristo, con un gesto de imperio, le mandó «callar»; como lo hizo, y por el mismo motivo, en otras ocasiones (Mt 8,4; 9,25. 30.31, etc.), con objeto de no divulgar anticipadamente su mesianismo, y lo hizo «salir de él». Aquel pobre hombre experimentó, ante esta orden, una «agitación violenta», que Lc la describe como «arrojando (el demonio) al poseso en medio» del grupo en que estaba, a la parte de la sala central, probablemente delante de la tribuna donde estaba Cristo exponiendo su doctrina. Y «dio un fuerte grito», y el milagro se hizo.

Los evangelistas recogen la narración de los presentes en una doble línea: una es la fama que va a extenderse por doquier, en «toda la tierra de los alrededores de Galilea». Pero esta fuerte fama fue debida a lo que los presentes a la curación se dijeron «estupefactos»: era una «doctrina nueva» por su contenido y por su método, pues estaba «revestida de autoridad» (Mc, Lc v.32; cf. Mt 7, 28.29), y todo ello rubricado por el milagro; pero, además, por el gran milagro apologético sobre los «espíritus impuros».

Los evangelistas presentan este caso con una marcada finalidad apologética. La doctrina nueva es rubricada por el milagro. Pero, además, es sobre «el espíritu impuro». Esto es prueba del dominio de Cristo sobre el reino del mal. Su victoria, que ya comienza, manifiesta que está en Israel el reino de Dios (Mt 12,28; Lc 12,20).

Las características tan especiales con que ambos evangelistas describen a este «endemoniado»—conocimiento profundo de Cristo y su temor ante su obra benéfica—sugiere que ellos piensan seriamente en un caso de posesión diabólica. Y, de hecho, la plenitud de su argumento apologético parece que la basan en la victoria de Cristo sobre estas manifestaciones demoníacas.

g) *Curación de la suegra de Pedro. 1,29-31* (Mt 8,14-15; Lc 4,38-39)

Cf. Comentario a Mt 8,14-15

[29] Luego, saliendo de la sinagoga, vinieron a casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan. [30] La suegra de Simón estaba acostada con fiebre, e inmediatamente se lo dijeron. [31] El, acercándose, la tomó de la mano y la levantó. La fiebre la dejó, y ella se puso a servirles.

El breve relato de esta curación es recogido por los tres sinópticos. Debe de estar sugerido por la relación cronológica y geográfica con el milagro anterior. Mc es el único que dice que esto fue al salir de la sinagoga: «vinieron a casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan». La figura de Pedro es posiblemente lo que hizo mantener en la tradición sinóptica este pequeño relato.

h) *Curaciones múltiples. 1,32-39* (Mt 8,16-17; 4,23; Lc 4,40-44)

Cf. Comentario a Mt 8,16-17; 4,23

[32] Llegado el atardecer, puesto ya el sol, le llevaron todos los enfermos y endemoniados, [33] y toda la ciudad se reunió a la puerta: [34] curó a muchos pacientes de diversas enfermedades y echó muchos demonios, y a éstos no les permitía hablar, porque le conocían.

[35] A la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba. [36] Fue después Simón y los que con él estaban, [37] y, hallado, le dijeron: Todos andan en busca de ti. [38] El les contestó: Vamos a otra parte, a las aldeas próximas, para predicar allí, pues para esto he salido. [39] Y se fue a predicar en las sinagogas de toda Galilea, y echaba los demonios.

Mc-Lc sitúan aquí un cuadro general sobre la actividad de Cristo en Galilea. Mt retrasa manifiestamente esta escena, a causa de la sistematización de su evangelio. Se busca con ello, lo mismo que se buscaba con estos relatos, esquemáticos y generales, causar un impacto sobre la grandeza de Cristo.

Mc destaca que «en el atardecer», pero matizando que, cuando ya se había «puesto el sol», tiene lugar el «traerle» todos estos enfermos para que los cure. Como la escena tiene lugar en el sábado (cf. v.21.29), y como la sola expresión de «atardecer» era muy vaga, pudiendo entenderse desde las primeras horas de la tarde, Mc, que había precisado que estas escenas anteriores tenían lugar en el día del sábado, quería y tenía que precisar, con la frase «puesto el sol», que el reposo sabático había terminado. Por lo que era lícito transportar los enfermos (Jn 5,9.10) ante Cristo para su curación.

V.33-34. «Toda la ciudad» es la clásica forma hiperbólica y redonda oriental para expresar la multitud reunida y lo que significó de conmoción en la misma.

«Ante la puerta», no se refiere a la puerta de la ciudad, sino a la de la casa de Pedro, en donde Cristo se hallaba (v.29).

Los tres sinópticos, reflejo del esquema de la catequesis, dan los enfermos traídos en dos grupos: «enfermos», sin más especificación, y «endemoniados». Y la curación se da destacando específicamente que fueron «muchos» de estos dos grupos. En el lugar paralelo de Mt y Lc se dice que curó a «todos» los enfermos. La frase, de suyo, podría ser una forma redonda de hablar de la curación de los «muchos» de Mc. Pero es que Lc dice que, «imponiendo su mano a cada uno, los curaba». Si también esto, en absoluto, podría tener valor genérico, preferentemente se pensaría en una curación general en la ciudad; es lo que parece sugerir la frase de Lc. De hecho, el «muchos» en el N. T. equivale muy frecuentemente a «todos» [18]. La insistencia, especialmente destacada, sobre los «endemoniados», a los «que [a los demonios] no les permitía hablar, porque le

[18] LEVESQUE, en Rev. apologét. (1920) 423-429.

conocían» como Mesías, que es lo que destaca Lc (4,41), quiere hacer ver al lector el poder de Cristo sobre los «espíritus impuros», como prueba de su poder y realidad mesiánica (Mt 12,28; Lc 11,20).

Mc es el único que trae esta pequeña referencia histórica. A la mañana siguiente al sábado, fue a orar a un lugar desierto cercano a Cafarnaúm. Las curaciones del día anterior hacen que la gente le buscase. Pero El se había marchado de allí «mucho antes de amanecer». Ante la conmoción y expectación de la gente, que le reclamaban, probablemente con fines demasiado utilitarios, Simón y los que «con El estaban», probablemente los otros tres discípulos, encuentran a Cristo, para manifestarle que todos le buscan. Pero Cristo no atiende a esa inquietud de la gente. Su plan, regulado por el Padre, ya estaba trazado al salir de la casa de Pedro, en aquel amanecer, para ir a orar. Era una oración, se piensa, preparatoria para ir a ejercer el apostolado inmediatamente a «las aldeas vecinas» (Mc). Luego Mt-Mc presentan, extensivamente, un cuadro esquemático de la predicación de Cristo por las sinagogas de Galilea. Mc se complace todavía en poner como una nueva rúbrica al mesianismo de Cristo, al destacar que en estas correrías apostólicas expulsaba los demonios.

El pasaje paralelo de Lc tiene especial dificultad a propósito de la geografía de su predicación [19].

i) *Curación de un leproso. 1,40-45* (Mt 8,2-4; Lc 5,12-16)

Cf. Comentario a Mt 8,2-4

40 Viene a El un leproso, que, suplicando y de rodillas, le dice: Si quieres, puedes limpiarme. 41 Enternecido, extendió la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. 42 Y al instante desapareció la lepra y quedó limpio. 43 Despidióle luego con imperio, 44 diciéndole: Mira no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que Moisés ordenó en testimonio para ellos. 45 Pero él, partiendo, comenzó a pregonar a voces y a divulgar el suceso, de manera que Jesús ya no podía entrar públicamente en una ciudad, sino que se quedaba fuera, en lugares desiertos, y allí venían a El de todas partes.

La curación de este leproso la traen los tres sinópticos. La situación histórica no es la de Mt, que, por su razón sistemática, la retrasa. Mc-Lc la ponen al comienzo de la vida pública de Cristo.

V.41. Hay dos lecturas. Cristo lo curó «enternecido» *(splagjnistheis)*, o con «ira» *(órgistheis)*. Por crítica textual, la primera lectura es la admitida y es la que pide el contexto.

V.43. Mc dice que Cristo antes de prohibirle su divulgación tuvo una fuerte conmoción en su ánimo *(embrimesámenos)*. Es, seguramente, la fuerte severidad con que le advierte y le hace la prohibición.

[19] *Comentario a Lc* 4,42-44.

V.45. Mc recoge que el curado no cumplió la orden de Cristo de no divulgar la noticia. La gratitud y la satisfacción de su cura, que era a su vez rehabilitación moral suya, le hizo volcarse en alabanzas. Esto hizo que la noticia se divulgase por Galilea, haciendo que Cristo no pudiese entrar «públicamente» en las ciudades, porque éstas se conmocionaban, proclamándole Mesías antes de tiempo, con los peligros de sobreexcitación mesiánica mal entendida y las posibles repercusiones políticas de Roma en Palestina.

Por eso, El se quedaba en «lugares desiertos» para hacer «oración» (Lc). Pero las gentes venían a El (Mc-Lc) para que los curase. No dicen los evangelistas si los curaba. Pero parece seguirse esto de los «cuadros» globales que han presentado sobre su obra de taumaturgo.

Mc-Lc—Mt omite todo este final—ponen mucho interés en destacar este exquisito cuidado de Cristo en apartarse de todo movimiento mesiánico prematuro y sobreexcitado que pudiera producirse en las turbas.

CAPITULO 2

a) Curación de un paralítico (v.1-12); *b)* vocación de Leví (v.13-17); *c)* cuestiones sobre el ayuno (v.18-22); *d)* defensa de los discípulos por una «obra» hecha en sábado (v.23-28).

a) *Curación de un paralítico. 2,1-12* (Mt 9,2-8; Lc 5,17-26)

Cf. Comentario a Mt 2,2-8

1 Entrando de nuevo, después de algunos días, en Cafarnaúm, se supo que estaba en casa, 2 y se juntaron tantos, que ni aun en el patio cabían, y El les hablaba. 3 Vinieron trayéndole un paralítico, que llevaban entre cuatro. 4 No pudiendo presentárselo a causa de la muchedumbre, descubrieron el terrado por donde El estaba, y, hecha una abertura, descolgaron la camilla en que yacía el paralítico. 5 Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: Hijo, tus pecados te son perdonados. 6 Estaban sentados allí algunos escribas, que pensaban entre sí: 7 ¿Cómo habla así éste? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios? 8 Y luego, conociendo Jesús, con su espíritu, que así discurrían en su interior, les dice: ¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? 9 ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? 10 Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados—se dirige al paralítico—, 11 yo te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. 12 El se levantó, y, tomando luego la camilla, salió a la vista de todos, de manera que todos se maravillaban, y glorificaban a Dios diciendo: Jamás hemos visto cosa tal.

Este milagro es transmitido por los tres sinópticos. La importancia dogmática del mismo es extraordinaria. Cristo prueba, apolo-

géticamente, los poderes de que está investido con un milagro. Y esta doctrina es que El tiene el poder, y por su autoridad, de perdonar los pecados. Pero éste es poder reservado exclusivamente en el A. T. a Dios. Es, pues, una argumentación indirecta, pero real, de presentarse Cristo como Dios. Ambas obras trascienden el poder del hombre: una es efecto de la misericordia divina, y la otra de la omnipotencia. Anunciar la primera sin confirmársela con hechos tangibles podía ser allí contraproducente. De ahí el milagro sensible como prueba de la renovación invisible [1]. Además, el perdón de los pecados es don mesiánico característico (Jer 31,34; Ez 36,25). Es un modo indirecto de presentarse como el Mesías. Es el proceso que se ve en los evangelios: su revelación, tanto mesiánica como divina, la va haciendo gradualmente.

La situación histórica que le da Mc—lo que hacen en forma imprecisa Mt-Lc—está en íntima relación con esta estancia de Cristo en Cafarnaúm, pues fue «entrando de nuevo, después de algunos días, en Cafarnaúm». Lo que dice Mt (9,1) parecería suponer una ausencia de Cristo mayor, a causa de un desplazamiento, embarcado, a la región de los «gadarenos» (Mt). Pero es que Mt 9,1 es no el comienzo de una nueva escena, sino el final de 8,34.

V.4 es la descripción colorista y local de las casas de Palestina, que Mt omite y que Lc también recoge, aunque interpretando el terrado de la casa al modo occidental de construir.

b) *Vocación de Leví. 2,13-17* (Mt 9,9-13; Lc 5,27-32)

Cf. Comentario a Mt 9,9-13

[13] Salió de nuevo a la orilla del mar, y toda la muchedumbre se llegó a El, y les enseñaba. [14] Al pasar vio a Leví el de Alfeo sentado al telonio, y le dijo: Sígueme. El, levantándose, le siguió. [15] Estando sentado a la mesa en casa de éste, muchos publicanos y pecadores estaban recostados con Jesús y con sus discípulos, que eran muchos de los que le seguían. [16] Los escribas y fariseos, viendo que comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: Pero ¿es que come con publicanos y pecadores? [17] Y oyéndolo Jesús, les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; ni he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores.

La «vocación» de Leví-Mateo fue recogida con interés por la tradición primitiva y conservada en los tres sinópticos. Su conversión debió de ser bastante ruidosa, por efecto de ser «publicano», en lo que tenía de despreciable, y por ser hombre enriquecido por este procedimiento, fácilmente abusivo. Debía de ser un caso análogo al de Zaqueo, igualmente publicano y enriquecido por este procedimiento de extorsiones (Lc 19,1-8). En la literatura talmú-

[1] PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.424.

dica se tenía por difícil o desesperada la conversión de los publicanos [2].

V.14. Mc da el nombre del padre de Leví: «de Alfeo», y también el de éste: «Leví». En cambio, el primer evangelista se nombra a sí mismo Mateo. Lo más extraño es que Mc-Lc, en las listas de los apóstoles, denominan a Leví con su propio nombre de Mateo. Y que con este nombre se refieren a Leví se ve porque Mt en la lista de los apóstoles se nombra a sí mismo con el nombre de «Mateo el publicano» (Mt 10,3). Se supone que sea debido a un rasgo de humildad, por ser el nombre con el que era más conocido en su oficio de publicano o telonario.

Mc es el único evangelista que da el nombre del padre de Leví: Alfeo.

V.15. Mateo omite en su evangelio lo que Mc y Lc expresamente dicen: que el banquete que ofreció a Cristo como signo de homenaje, gratitud y valentía fue en «su casa».

Mc es el único que hace saber aquí que a Cristo le seguían «muchos». Pero en este mismo versículo se citan como sujeto posible «publicanos y pecadores» y «discípulos» de Cristo. Sin duda se refiere a éstos, ya que son el sujeto inmediato y más lógico de la frase. Mc dice, pues, que ya en esta época Cristo «tenía muchos discípulos».

Los publicanos *(telonai)* llevaban nombre latino, pues «publicanos se llama a los que cobran los tributos públicos» [3].

Los «pecadores» son citados frecuentemente junto con los «publicanos» (Mt 9,10.11.13; Lc 5,30.32, etc.). Son gentes que descuidaban la práctica de la Ley y las prescripciones, o gentes de conducta moral baja (Rom 5,8.19; Gál 2,12), sea ante el ideal judío, sea ante los mismos gentiles (Lc 7,37).

c) *Cuestiones sobre el ayuno. 2,18-22* (Mt 9,14-17; Lc 5,32-39)

Cf. Comentario a Mt 9,14-17

[18] Los discípulos de Juan y de los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le dicen: ¿Por qué, ayunando los discípulos de Juan y los de los fariseos, tus discípulos no ayunan? [19] Y Jesús les dijo: ¿Acaso pueden los compañeros del esposo ayunar mientras está con ellos el esposo? Mientras tienen con ellos al esposo, no pueden ayunar. [20] Pero días vendrán en que les arrebatarán al esposo; entonces ayunarán. [21] Nadie cose un pedazo de paño sin tundir en un vestido viejo; pues el remiendo nuevo se llevaría lo viejo, y la rotura sería mayor. [22] Ni echa nadie vino nuevo en cueros viejos, pues el vino rompería los cueros y se perderían vinos y cueros; el vino nuevo se echa en cueros nuevos.

[2] *Baba m.*, 7,26; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1782. Cf. *Comentario a Mt* 9,9.
[3] «Publicani dicuntur qui publica vectigalia habent conducta...» Cf. *Digest.* XXXIX 4,1.

Con motivo de los ayunos supererogatorios que practicaban los discípulos del Bautista y de los fariseos, acaso para acelerar la venida del reino[4], practicados por la legislación farisea dos veces en la semana, Cristo expone una importante doctrina. Sus discípulos no pueden ayunar, porque se está en el período de las «bodas» mesiánicas. Es hora, pues, de alegría. Sólo se considera la perspectiva de este «desposorio» mesiánico de Cristo en su fase temporal. La respuesta puede tener un carácter de justificación que oculta un motivo más hondo. Este va a ser expuesto con las metáforas del «paño» y del «vino nuevo». No condena las prácticas de los ayunos que se alegan. Pero sí el *espíritu* farisaico de los mismos. La Nueva Ley tiene un nuevo espíritu. Sus discípulos, imbuidos en él, no están sometidos ni han de copiar lo viejo. La plenitud de él y del Evangelio rompería la vieja «tela» y los «odres» del Viejo Testamento. Que los dejen gozar del nuevo *espíritu*. Y si los fariseos ayunaban también para acelerar la hora mesiánica, los discípulos de Cristo no han de ayunar, sino gozarse con su presencia. Ayunarán luego, cuando el mesianismo, que no era como el esperado por los fariseos, le quite la presencia sensible del Mesías y vengan a su reino horas de dolor.

d) *Defensa de los discípulos por una «obra» hecha en sábado. 2,23-28* (Mt 12,1-8; Lc 6,1-5)

Cf. Comentario a Mt 12,1-8

23 Caminando El a través de las mieses en día de sábado, sus discípulos, mientras iban, comenzaron a arrancar espigas. 24 Los fariseos le dijeron: Mira, ¿cómo hacen en sábado lo que no está permitido? 25 Y les dijo: ¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los suyos? 26 ¿Cómo entró en la casa de Dios, bajo el pontífice Abiatar, y comió los panes de la proposición, que no es lícito comer sino a los sacerdotes, y los dio asimismo a los suyos? 27 Y añadió: El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. 28 Y dueño del sábado es el Hijo del hombre.

Esta narración es traída por los tres sinópticos. La situación histórica no sería fácil saberla de una manera precisa. Mt se descarta de precisarla, al situarla con un genérico y literario «en aquel tiempo». Si algo puede orientar a su cronología sería el hecho de que Mc-Lc la ponen a continuación de la vocación de Leví y de las cuestiones sobre el ayuno y antes de la elección oficial de los apóstoles.

Es uno de los pasajes sinópticos del más alto valor dogmático. Cristo, por un procedimiento indirecto, proclama su divinidad. Al justificar a sus discípulos por haber tomado y frotado contra sus manos unas espigas para comerlas en día de «sábado», El se proclama que es *Señor* aun del sábado. Pero, siendo el sábado de

[4] BONSIRVEN, *Le judaïsme...* (1934) I p.397.

institución divina (Gén 2,2.3)[5], Cristo se proclama Dios. Mt añade a este pasaje otro (Mt 12,6) en el cual Cristo se proclama, aún con mayor grafismo, Dios.

V.26. Mc presenta en este versículo una dificultad ya clásica. Mt y Lc, al citar este pasaje de David, no dan el nombre de este sacerdote. Sólo Marcos lo pone. Pero no pone Ajimelek, que era el nombre de este sacerdote (1 Sam 21,1), sino que pone a David «entrando en la casa de Dios en tiempo del *pontífice Abiatar*». El libro I de Samuel no dice que Abiatar fuese «sumo sacerdote» ni que David se dirigiese a Abiatar, sino a Ajimelek (1 Sam 21,1; 22,11-12). Abiatar era un hijo de Ajimelek (1 Sam 22,20). Por otra parte, en Josefo, los «sumos sacerdotes» son los miembros de las grandes familias sacerdotales[6]. ¿Cómo solucionar esta aparente «confusión»? Lagrange, citando a San Jerónimo, dice que Mc «no tenía el propósito de narrar el episodio con toda precisión, sino sacar una conclusión de un episodio que él designa suficientemente claro»[7]. Sería una citación «quoad sensum».

Otros proponen una solución demasiado hipotética: que Abiatar tendría dos nombres. Más verosímil sería suponer que, siendo el nombre de Abiatar mucho más conocido en el ambiente, por sus relaciones con la historia de David (2 Sam 15,24-29.35; 1 Re 1,7.19.43; 2,26), hubiese sido citado como un punto más fácil de referencia. Y hasta se piensa que esta forma de relatar esta historia fuese tradicional[8].

CAPITULO 3

a) Curación en sábado del hombre «de la mano seca» (v.1-16); *b)* las multitudes siguen a Cristo (v.7-12); *c)* elección de los «doce» (v.13-19); *d)* juicio desfavorable de las gentes (v.20-21); *e)* calumnia de los escribas y su refutación (v.22-30); *f)* las dos «familias» de Cristo (v.31-35).

a) *Curación en sábado del hombre «de la mano seca». 3,1-6* (Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)

Cf. Comentario a Mt 12,9-14

1 Entró de nuevo en la sinagoga, donde había un hombre con una mano seca, 2 y le observaban a ver si le curaba en sábado, para poder acusarle. 3 Y dice al hombre de la mano seca: Levántate y sal al medio. 4 Y les dice: ¿Es lícito en sábado hacer bien en vez de mal, salvar un alma y no dejarla perecer? Y ellos callaban. 5 Y dirigiéndoles una mirada airada, entristecido por

[5] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.138.162.160.139.198; TRÓADES, *Le fils de l'homme est maître même du Sabbat (Mc 2,23-3,6)*: Bib. et Vie Chrét. (1958) 73-83.
[6] JOSEFO, *De bello iud.* IV 3,7.
[7] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.54-55.
[8] SCHANZ, *Commentar über das Evangelium des heil. Marcus...* (1881) h.l.

la dureza de su corazón, dice al hombre: Extiende tu mano. La extendió y fuele restituida la mano. [6] Saliendo los fariseos, luego se concertaron con los herodianos contra El para prenderle.

Los tres sinópticos traen este relato. Los tres coinciden en que los fariseos le observaban para acusarle si curaba la mano seca de un hombre allí presente. Pues se estaba en la reunión sinagogal del sábado. Pero, mientras Mt pone que los fariseos son los que directamente le preguntan si es lícito curar en sábado, en Mc es al revés, es El mismo quien les dirige esta pregunta a los fariseos. Lc traza la escena presentando a Cristo, que conoce sus pensamientos, por relación a cómo le observaban para acusarle. Son las clásicas diferencias redaccionales. En función de ellas resulta la estructura del relato.

V.1. «Entró de nuevo *(pálin)* en la sinagoga», lo dice por relación a su otra enseñanza en la sinagoga, ya relatada (Mc 1,21).

V.4. Mc coincide con Lc en la formulación de la pregunta que hace a los fariseos, con los que también están presentes «escribas» (Lc). «¿Es lícito en sábado hacer el bien o el mal, salvar una vida o matarla?» La frase en su doble forma tiene un valor de exclusivismo: se puede o no se puede hacer nada en día de sábado [1]. Con ello se acusa más el aspecto moral del «bien» hecho en sábado. Mt lo formula con una casuística más popular: la oveja caída en sábado en un pozo y que se la saca. La legislación rabínica sólo permitía en sábado obrar para salvar la vida. En esto llegó a una casuística inverosímil.

V.5. Mc destaca que Cristo, ante el silencio de los fariseos a su pregunta, «los miró con ira, entristecido por la dureza de sus corazones». Lc viene a decir lo mismo, pero ha de suponerse, sobre todo a la luz de este pasaje de Mc. Estas frases de Mc acusan bien el carácter primitivo de su evangelio.

Este sentimiento de «ira» *(orgé)* en Cristo es por celo divino. Ante el mal que ve en aquella dureza farisaica, se «entristece», y surge este movimiento de celo divino, que puede ser a un tiempo de tristeza y compasión y manifestación en su gesto de la maldad de aquella actitud «endurecida», como lección y medicina para su rectificación y cura [2]. Y a la lección dada con el gesto siguió la lección del milagro.

V.6. Mc dice que, una vez hecha esta obra benéfica y milagrosa, en sábado, los fariseos se concertaron con los herodianos para perder a Cristo, que era hacerle morir.

Los herodianos no eran una agrupación religiosa, pues Josefo nunca la enumera cuando presenta a éstas. Los herodianos de los evangelios, o eran soldados de Herodes Antipas, o gentes de su corte, y, naturalmente, celosos de las cosas de Antipas [3].

La confabulacón de los fariseos con los herodianos se compren-

[1] Lambert, en Rev. Bib. (1945) 93.
[2] S.Th., *Summ. Theol.* 3 q.15 a.9.
[3] Holzmeister, *Hist. aetatis N.T.* (1938) p.264-265.

de fácilmente. Estos deberían ejercer su influjo ante el tetrarca Antipas para que persiguiese a Cristo en sus estados y para que influyese contra El ante las autoridades de Jerusalén y Roma.

La conclusión de Mc (Mt) es diferente de la de Lc. Este sólo habla de la actitud de los fariseos preguntándose qué debían hacer con Jesús. Posiblemente Mc y Mt adelantan esta actitud ya mortal contra Cristo, puesto que Lc la presenta muy atenuada.

b) *Las multitudes siguen a Cristo. 3,7-12* (Mt 4,24-25; 12,15-16; Lc 6,17-19)

Cf. Comentario a Mt 4,24-25

[7] Se retiró Jesús con sus discípulos hacia el mar, y una numerosa muchedumbre de Galilea, de Judea, [8] de Jerusalén, de Idumea, de Transjordania y de los alrededores de Tiro y de Sidón, una muchedumbre grande, oyendo lo que hacía, acudía a El. [9] Dijo a sus discípulos que le preparasen una barca, a causa de la muchedumbre, para que ésta no le oprimiese, [10] pues curaba a muchos, y cuantos padecían algún mal se echaban sobre El para tocarle. [11] Los espíritus impuros, al verle, se arrojaban ante El y gritaban, diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. [12] El, con imperio, les mandaba que no lo diesen a conocer.

Mc pone aquí un cuadro sintético y evocador de la obra apostólica de Cristo. Las multitudes vienen a él de todas partes. Mt adelantó mucho este cuadro (Mt 4,23-25). Pero es lógico que lo ponga como justificación para aludir al auditorio que por esta época tenía Cristo, antes del sermón de la Montaña, como Mc lo pone, acaso por lo mismo, antes de la elección de los apóstoles.

V.7.8. Entre las regiones de donde venían las multitudes no cita la venida de samaritanos. Seguramente se debe esta ausencia a las hostiles relaciones de judíos y samaritanos.

V.9.10. La multitud se le reúne junto al lago. Por facilidad pide una barca, para desde allí predicarles y evitar el ser oprimido por las gentes. Pues los enfermos creían que «tocándole» curarían, y se abalanzaban sobre El. Pero posiblemente también puede ser un recurso para retirarse, mar adentro, ante posibles exaltaciones mesiánicas (Jn 6,15).

V.11.12. Mt se complace en destacar gran número de enfermedades que curaba. Mc lo sintetiza sólo en lo que era signo especial del establecimiento del reino: en los endemoniados. Presenta a éstos echándose a los pies de Cristo y proclamándole el «Hijo de Dios», el Mesías. Esta expresión «Hijo de Dios» pudiera ser aquí una interpretación en la Iglesia primitiva de otros títulos puramente mesiánicos (Mc 1,16; 1,24; 5,7). Mc se fija muy especialmente en un aspecto: en la espontánea sumisión y acatamiento de los «espíritus impuros» ante Cristo, proclamándole Mesías. En los casos de verdadera posesión demoníaca, éstos, al proclamar así a Cristo, buscaban seguramente el precipitar los acontecimientos y contribuir a movimientos insurreccionales mesiánicos

que, atajados por Roma, impedirían la obra de Cristo. Por eso Mc destaca el «imperio» con que Cristo les imponía silencio: «que no lo diesen a conocer».

c) *Elección de los Doce. 3,13-19* (Mt 10,1-4; Lc 6,12-16)

Cf. Comentario a Mt 10,1-4

[13] Subió a un monte, y, llamando a los que quiso, vinieron a El, [14] y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, [15] con poder de expulsar los demonios. [16] Designó, pues, a los doce: a Simón, a quien puso por nombre Pedro; [17] a Santiago el de Zebedeo y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dio el nombre de Boanerges, esto es, «hijos del trueno»; [18] a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y Simón el Celador, [19] y a Judas Iscariote, el que le entregó.

Las listas de los apóstoles son transmitidas por los sinópticos y por el libro de los Hechos (Act 1,13). Fue un momento trascendental, que todos recogen. A los doce patriarcas se les van a contraponer otros doce fundadores. Los apóstoles van a ir a extender por el mundo el nuevo Israel.

V.13. Mc es el único que destaca la plena libertad de Cristo en esta elección. Pero la situación topográfica es vaga, y la descripción sin colorido. Mc debe de incorporarla como una pieza encontrada en la tradición.

V.14. Mc es el que asigna la finalidad de estos doce apóstoles: acompañar a Cristo, enviarlos a predicar el reino, y les dio poder de expulsar demonios. Mc se complace en destacar sistemáticamente este poder sobre los «espíritus impuros». Ello habla de la grandeza de Cristo y de la llegada del reino (Mt 12,28).

V.17. A Juan y a Santiago, Cristo les da el nombre de Boanerges, «hijos del trueno». Es el único pasaje en que se dice esto. Cabría pensar si fue en esta ocasión cuando les dio este sobrenombre o fue en otro momento. Pero no haciéndose el cambio del nombre de Pedro aquí, sino en la escena de Cesarea (Mt 16,18), siendo, sin embargo, insertado también aquí (Mc), aunque Mt da el nombre sin suponer que fuese ahora el cambio (Lc), probablemente tampoco fuese en este momento tan solemne el darles un simple calificativo por su ímpetu; lo cual tampoco era cambiarles el nombre, en señal de dominio sobre ellos. La interpretación de su nombre se ve bien en una escena posterior, que relata Lc (9,54).

V.18. Mt no le cita con el nombre de Leví.

Mc omite el sermón de la Montaña [4].

[4] VAGANAY, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc*: Rev. Bib. (1951) 5-46.

d) *Juicio desfavorable de las gentes. 3,20-21*

[20] Llegados a casa, se volvió a juntar la muchedumbre, tanto que no podían ni comer. [21] Oyendo esto sus deudos, salieron para llevárselo, pues decíanse: Está fuera de sí.

Este pasaje es propio de Mc. La situación histórica precisa no es posible fijarla. Son varias las opiniones, y probablemente ninguna sea exacta. Se ve que Mc sitúa en un contexto histórico dos juicios—pueblo (familiares) y fariseos—desfavorables sobre Cristo. Cristo, y seguramente los apóstoles, aunque está expresado este conjunto en una forma muy impersonal, llegaron [5] otra vez «a casa». Esta, probablemente, es la casa de Pedro en Cafarnaúm (Mc 2,1). Su presencia se divulgó en la ciudad, y el concurso fue tan numeroso y asiduo, que no les dejaba tiempo para atender a la comida, dice con fuerte grafismo primitivo el evangelista. El rumor de su presencia y de este movimiento llegó a los suyos. Y fueron a buscarle, para llevárselo con ellos, pues se decía: «Está fuera de sí».

La expresión «los suyos» *(oi par'autou)* puede interpretarse de sus «partidarios» o de sus «familiares», parientes. Esta es la interpretación ordinaria, y que es la que exige el texto en el v.31. Pues, en el v.20, «los suyos», al oír estas noticias, «salieron» de Nazaret, donde residían (Mc 6,1-4; Mt 13,54-57), por lo que en el v.31 se dice que «vinieron su madre y sus hermanos...»

También admite una doble interpretación la otra frase: «porque decían»: o *lo decían* sus parientes, o *se decía*, como un rumor que sus parientes recogen. Esta interpretación es la más lógica. Estando los familiares en Nazaret, les llega el rumor de estos acontecimientos. Por eso, «porque decían» esto de El, es por lo que vienen a Cafarnaúm. El uso de la tercera persona del plural, como indeterminado, es forma ordinaria en Mc.

Lo que se decía de El es literalmente: que «está fuera de sí» *(exéste)*. Este verbo usado aquí significa en otros pasajes de Mc el estar fuera de sí por admiración, sorpresa o entusiasmo ante algo (Mc 2,12; 5,42; 6,51). Por eso, de esta palabra no se sigue que lo tuviesen por «loco», como vierte la Vulgata: «in furorem versus». Unido este versículo sin duda íntimamente al anterior, se ve el valor de esta palabra en su propio contexto. La actividad apostólica de Cristo y su celo por enseñar a las gentes, que se agolpaban ante El, y por hacerles favores, no les dejaba ni tiempo para «comer». Se diría, al modo humano, que era un exceso de apostolado; pero ésta era su misión (Jn 4,31-34). Sus familiares vienen para influir en El y forzarle a venir con ellos: literalmente, vienen para «apoderarse de El» *(kratésai autón)*. Pero el verbo usado admite varios sentidos, máxime exigido éste por el contexto [6]. La noticia de esta enorme actividad apostólica de Cristo, y también la doctrina

[5] La lección crítica, en singular o plural, es discutida. Cf. NESTLE, *N.T. graece et latine* ap. crít. a Mc 3,20.

[6] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.733-734.

que exponía, como sucedió en otras ocasiones (Jn 10,19-21), acaso exagerada y deformada por el rumor popular, llega a los suyos a Nazaret, mejor que en el mismo Cafarnaúm, insistentemente, y, temiendo por su salud, van a Cafarnaúm a influir en El y a forzarle a venir con ellos y tomar algún descanso (Mc 6,30).

Ni, en absoluto, habría tampoco inconveniente en que a sus familiares hubiese llegado el rumor popular, alterado, de que Jesús, ante aquella actividad, no obraba cuerdamente, deliraba. Este rumor podría haber sido deformado ex profeso por los fariseos, como en otras ocasiones lo hicieron (Jn 10,20). Y hasta sus familiares, excepto María, habrían podido creer esto. Unos treinta años de vida oculta, sin estudio con rabinos, y de repente comenzar su obra de predicación y de milagros, no dejaba de ser sorprendente, más aún para sus parientes, desconocedores del misterio de su divinidad. No era profeta en su patria «ni en su casa» (Mt 13,57). Por eso podían haber venido a buscarle, por piedad familiar, para llevarle con ellos.

Pero el conocimiento que la Virgen tenía de El excluye esto en ella. Su presencia se justifica bien. Una madre está junto a su hijo ante cualquier rumor. El que haya ido con estos familiares no quiere decir que compartiese sus sentimientos.

Pero la primera interpretación parece mucho más probable; pues ni los términos usados exigen esta última interpretación, ni el hecho de que, una vez llegados, le manden a llamar «desde fuera» (Mt 3,31); pero, si lo hubiesen tenido por demente, deberían haber procedido de otra manera; precisamente Mt (12,46.47) y Lc (8,19.20), en el lugar paralelo, redactan la escena, aún más acusadamente, en este sentido; ni Cristo se defiende, ni los reprocha, ni plantea tal problema, como se defendió de esta acusación ante los fariseos (Jn 8,48-49). San Pablo no creía estar loco cuando escribió esto: «Porque si *estamos fuera de nosotros (exéstemen)* es por Dios» (2 Cor 5,13) [7].

e) *Calumnia de los escribas y su refutación. 3,22-30* (Mt 12,22-29; Lc 11,14-26)

Cf. Comentario a Mt 12,22-29

22 Los escribas que habían bajado de Jerusalén, decían: Está poseído de Beelcebul, y por virtud del príncipe de los demonios echa a los demonios. 23 Llamólos a sí y les dijo en parábolas: ¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? 24 Si un reino está dividido contra sí mismo, no puede durar. 25 Y si una casa está dividida contra sí misma, no podrá subsistir. 26 Si, pues, Satanás se levanta contra sí mismo y se divide, no puede sostenerse, sino que ha llegado su fin. 27 Mas nadie puede entrar en la casa de un fuerte y saquearla si primero no ata al fuerte, y entonces saqueará la casa. 28 En verdad os digo que todo les será perdonado a los hombres, los pecados y aun

[7] GANNON, *The interpretation of St. Mark 3,20-21:* Irish Eccl. Record (1944) 289-312; McRORY, *The interpretation of St. Mark 3,20-21:* ibid. (1945) 1-5; WIMMER, *Mc 3,20-21:* Verb. Dom. (1953) 131-142.

las blasfemias que profieran; 29 pero quien blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado. 30 Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro.

Este relato de Mc es el más breve de los tres sinópticos. Mt y Mc coinciden en situar la escena antes de la jornada de las parábolas; Lc, en cambio, la retrasa. En Mt-Mc, esta escena da lugar, lógicamente, a exponer el «pecado contra el Espíritu Santo».

La argumentación de Cristo va contra los «escribas» (Mc), que atribuían el poder de Cristo para expulsar demonios a Satanás. Pero Satanás no puede expulsar a Satanás: destruye su obra. De aquí se pasa a exponer el «pecado contra el Espíritu Santo». Si aquí se expone éste en un caso concreto, la metafísica que se desprende de él es, cerrando los ojos a la evidencia, atribuir las obras de Dios a Satanás; el bien, hacerlo obra del mal. Mc resalta esto más que ninguno: «Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro». Atribuían las obras de la santidad al espíritu impuro, que es la frase bíblica para expresar a Satanás.

V.22. Mt pone esta insidia en boca de los fariseos; Lc no matiza éstos. Pero Mc pone que son los «escribas que habían bajado de Jerusalén». Este detalle acusa bien que la escena tiene lugar ya avanzada la vida pública de Cristo, cuando el rumor está extendido por Jerusalén y se piensa ya en espiarlo. El complot está ya en marcha.

f) *Las dos «familias» de Cristo. 3,31-35* (Mt 12,46-50; Lc 8,19-21)

Cf. Comentario a Mt 12,46-50

31 Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar. 32 Estaba la muchedumbre sentada en torno de El, y le dijeron: Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan. 33 El les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? 34 Y, echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. 35 Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

Mt-Mc ponen este episodio antes de la «jornada de las parábolas»; Lc después, y en un contexto muy distinto.

La doctrina que Cristo enseña aquí es clara. Los lazos familiares, sagrados, han de estar subordinados al bien superior del cumplimiento de la voluntad de Dios. No son los lazos de «la carne y de la sangre» los que regulan el amor de Cristo a los hombres. Son de naturaleza superior, sobrenatural. Los regula por el cumplimiento de la voluntad de Dios en los hombres (Mt 7,21-24; Lc 13,25-27).

La forma «hermanos» de Cristo es semitismo por «parientes». El hebreo usa el término «hermano», *'ah*, para expresar todo tipo de parentesco. Es el contexto el que ha de precisar esto.

No deja de ser interesante destacar que en la exposición de

Cristo cita a su «hermana» (Mc-Mt); esto es debido a que entre el grupo de sus familiares debían de estar presentes algunas mujeres (Lc 8,2-3; Mc 15,40). La ausencia de la alusión a su «padre» es indicio de la muerte de San José.

CAPITULO 4

a) La parábola del sembrador (v.1-20); *b)* parábola de la lámpara (v.21-22); *c)* parábola de la medida (v.24-25); *d)* parábola de la semilla que crece por sí misma (v.26-29); *e)* parábola del grano de mostaza (v.30-32); *f)* conclusión sobre las parábolas (v.33); *g)* la tempestad calmada (v.35-41).

En este capítulo de Mc, al estilo del 13 de Mt, se reúnen una serie de parábolas sobre el reino, pero artificiosamente agrupadas [1].

a) *Parábola del sembrador. 4,1-20* (Mt 13,1-9.18-23; Lc 8,4-8.11-15)

Cf. Comentario a Mt 13,1-9.18-23

[1] De nuevo comenzó a enseñar junto al mar. Había en torno de El una numerosísima muchedumbre, de manera que tuvo que subir a una barca en el mar y sentarse; y la muchedumbre estaba a lo largo del mar, en la ribera. [2] Les enseñaba muchas cosas en parábolas y les decía en su enseñanza: [3] Escuchad: Salió a sembrar un sembrador, [4] y al sembrar, una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves del cielo y se la comieron. [5] Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde no había casi tierra, y al instante brotó, por no ser profunda la tierra; [6] pero en cuanto salió el sol se marchitó, y, por no haber echado raíz, se secó. [7] Otra parte cayó entre cardos, y, creciendo los cardos, la ahogaron y no dio fruto. [8] Otra cayó en tierra buena y dio fruto, que subía y crecía, dando uno treinta, otro sesenta y otro ciento. [9] Y decía: El que tenga oídos para oír, que oiga.

[10] Cuando se quedó solo, le preguntaban los que estaban en torno suyo con los doce acerca de las parábolas; [11] y El les dijo: A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios, pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas, para que, [12] mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados.

[13] Y les dijo: ¿No entendéis esta parábola? Pues ¿cómo vais a entender todas las otras? [14] El sembrador siembra la palabra. [15] Unos están junto al camino, y se siembra en ellos la palabra; pero, en cuanto la oyen, viene Satanás y arrebata la palabra que en ellos se había sembrado. [16] Asimismo, los que reciben la simiente en terreno pedregoso son aquellos que, al oír la palabra, la reciben desde luego con alegría, [17] pero no tienen raíces en sí mismos, sino que son inconstantes, y en cuanto sobreviene la adversidad y la persecución por la palabra, al instante se escandalizan. [18] Otros hay para quienes la siembra cae entre espinas; ésos son los que oyen la palabra, [19] pero sobrevienen los cuidados del siglo, la fascinación de las riquezas y las demás codicias, y la ahogan, quedando sin dar fruto. [20] Los que reciben la siembra en tierra buena son los que oyen la palabra, la reciben y dan fruto, quién treinta, quién sesenta, quién ciento.

[1] GUY, *The origin of the Gospel of Mark.*

Mc retransmite esta parábola, en todo semejante a Mt y Lc, con alguna mayor amplitud y colorido. Los diversos problemas comunes se exponen en el comentario a Mt 13,1-23. Concretamente sobre las posibles modificaciones redaccionales en la exposición de la parábola; sobre la finalidad de las parábolas evangélicas—tesis de misericordia o justicia—y sobre el origen de la interpretación de esta parábola.

V.11. Mc establece una contraposición precisa entre aquellos a los que ha sido dado conocer el misterio del reino y entre los otros, que son «de fuera». Con esta expresión, «los de fuera» *(hachizonim)*, expresaban los rabinos a los gentiles o a los judíos no ortodoxos [2]. Aquí son, pues, los no discípulos de Cristo: el pueblo, poco solícito en penetrar la enseñanza de las parábolas, y, sobre todo, los elementos farisaicos, hostiles a El. Los solícitos por penetrar el sentido traspasaban la corteza de la parábola; los «de fuera» sólo se quedaban en la «parábola», sin penetrarla. Así, unos podían con ella conocer el misterio del reino de Dios; a los «de fuera» sólo se les hablaba con la materialidad y corteza de la parábola: se les hablaba «en parábolas». «*Todas* las cosas en parábolas» no debe de referirse a toda la doctrina de Cristo, como se expone en Mt. Se se trata de una hipérbole oriental.

«Ha sido dado» se refiere a Dios: es su plan sobre ellos.

b) *Parábola de la lámpara. 4,21-23* (Mt 5,15; Lc 8,16-18)

[21] Decíales: ¿Acaso se trae la candela para ponerla bajo un celemín o bajo la cama? ¿No es para ponerla sobre el candelero? [22] Porque nada hay oculto sino para ser descubierto y no hay nada escondido sino para que venga a la luz. [23] Si alguno tiene oídos, que oiga.

Esta enseñanza de Cristo es una pequeña parábola. Lc la trae dos veces. Una (Lc 8,16-18) como Mc, a continuación de la parábola del sembrador, y en la sección del primer viaje. Esto es indicio de que se recogen de fuentes escritas. Más dificultoso sería saber si Cristo las pronunció unidas. La ausencia de esta unión en Mt disminuye la probabilidad (Mt 5,15).

El tema que Mc desarrolla, y lo mismo Lc, es sobre el misterio del reino, como encuadrado que está entre otros con este tema, y como sugieren los elementos de que está compuesta. Mc establece una contraposición literaria entre la forma impersonal con que Cristo pronuncia la parábola de la semilla que crece (v.26) y la del grano

[2] STRACK-B., *Kommentar...* II p.7.

de mostaza (v.30), «decía», y la que utiliza para introducir esta parábola (v.21) y la de la «medida» (v.24), «decíales a ellos»; pero estos «mismos» a quienes se dirige son, en el contexto de Mc, los «Doce», junto con «los que estaban en torno suyo» (v.10). A éstos es a los que les expuso el sentido oculto de la parábola del sembrador. A estos doce apóstoles y a esos oyentes solícitos, y acaso «discípulos», les dice Cristo esta otra parábola del reino.

Es una enseñanza (v.22) ilustrada con un pequeño ejemplo parabólico. Nadie enciende en la noche, en su casa, una candela, cuando hay necesidad de su luz, para ocultarla bajo un «modio» o bajo la cama. Si se la enciende, es para que luzca.

Pues si El enciende ahora, con parábolas, el misterio del reino, no es para que quede oculto, sino para que, en su momento oportuno, se conozca: brille su luz. La doctrina salvadora del reino no es enseñada para que quede oculta, sino para que dé a todos luz de vida. No es una «gnosis» exotérica para iniciados. ¿A qué se refiere más en concreto esta enseñanza? Cristo alerta la curiosidad a penetrarlo: «Si alguno tiene oídos, que oiga».

Podría quedar esta sentencia de Cristo enunciada así en general: la doctrina del reino «crecerá», se divulgará, se extenderá; no quedará «oculta». Pero es muy probable que, dirigida esta enseñanza a los apóstoles, se incluya en ella un sentido más directo a ellos. Si en ellos se encendió esta lumbre del reino, no es para que la «escondan», sino para que la divulguen, la enseñen, la prediquen. Es la misma enseñanza que Cristo les dirige en el «sermón del Monte», cuando les dice que ellos son «la luz del mundo» (cf. Mt 5,14-15), aunque luego en Mt se derive la enseñanza más al sentido moral.

Esta interpretación, puesta, además, en función de la pequeña parábola siguiente, parece muy probable, al menos en el intento de Mc.

V.21 «¿Acaso *viene (érjetai)* la luz?» La frase es un poco extraña, expresándose con ello la luz de lucerna que se va a poner en un candelero. De aquí las variantes que se encuentran en algunos manuscritos, que ponen, en lugar de «venir», «encender», pero lección no críticamente sostenible. Se propuso también una confusión del arameo *'aza'*, «alumbrar», con *'atha'*, «venir», y que, por la semejanza de sus grafías originales, se prestaría a una fácil equivocación en el traductor [3]. Para Lagrange «es mucho más probable que Mc, como en la explicación del sembrador, piense en el sentido metafórico de la lámpara que *viene* al mundo» [4].

El «modio» *(módios)* es la grecización de la palabra latina «modius», medida de áridos de algo más de ocho litros [5]. Sin embargo, aquí no cuentan estos detalles de precisión.

La palabra frecuentemente traducida por «cama» *(klíne)* puede también tener el sentido de «lecho» de la mesa en el que se reclinan los convidados [6].

[3] ALLEN, *The Gospel according to s. Mark* (1955) h.l.
[4] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) h.l.
[5] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.850-851; RICH, *Dict. des antiq... rom.*, ver. del ingl. (1861) p.410.
[6] ZORELL, o.c., col.715.

La «lucerna» *(lyjnos)* corresponde a las pequeñas lamparillas judías de terracota de muy pocos centímetros, y que se ponían sobre el «candelero» *(lyjnía)*, soporte de cierta altura que permitía dar mayor radio de luminosidad a la lucerna.

V.22. Que todo lo oculto será descubierto y vendrá a la luz, significa en el pensamiento de Mc, cuya sentencia acaso está aquí encajada procedente de otro contexto, que el reino, entonces en principios e insignificante, aparecerá en la plenitud de lo que es: a plena luz [7]. Probablemente, en este contexto, por obra de los apóstoles.

c) *Parábola de la medida. 4,24-25* (Mt 7,2; Lc 6,38)

[24] Decíales: Prestad atención a lo que oís: Con la medida con que midiereis, se os medirá, y se os añadirá. [25] Pues al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado.

El auditorio, en este contexto de Mc, siguen siendo los apóstoles y algunos otros que, en torno a Cristo, le rogaron una explicación de la parábola del sembrador.

El sentido de la misma está en la línea tanto de la anterior—la doctrina del reino es para enseñarse, por lo que ha de recogerse con esmero—como en la del sembrador—que caiga la simiente en buena tierra—. Está expresada por dos proverbios o a tipo de proverbios.

a) V.24. Excita a los apóstoles a prestar honda atención a lo que les enseña. La luz que se les va a dar está, en parte importante, en proporción a las disposiciones con que se le escuche y reciba. Así se deben preparar los apóstoles. Se los medirá con la «medida» que ellos usaren para recibir esta enseñanza, es decir, en la proporción con que ellos se dispongan a recibir esta luz del reino, en esa proporción se los «medirá». Si tienen poco esmero en recibirla, será menor la «medida» que se les dé de luz del reino; pero, si esa «medida» es grande, no sólo la recibirán en esa proporción escueta; será abundante, «se os añadirá» más. Fórmula que Lc usa a otro propósito (Lc 6,38).

La comparación usada debe de ser un proverbio. El mismo uso que hacen de ella Mt-Lc en otro sentido, lo sugiere. Rabí Meir se preguntaba: «¿Dónde se encuentra que el hombre es medido con la medida que él mide?» [8].

b) V.25. La misma enseñanza se viene a reforzar con otro proverbio ya usado por los evangelistas a otros propósitos. «Al que tiene se le dará»; es decir, en este contexto, al que presta atención a la enseñanza de Cristo, a las parábolas que les propone, le dará más luz: luz de nuevas explicaciones, lo que es de su honda comprensión (Mt 13,12; 25,29; Lc 19,26).

En cambio, «al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado»

[7] BOVER, *Nada hay encubierto que no se descubra (Mc 4,21)*: Est. Bib. (1954) 319-323.
[8] *Sota* 3,1; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1484.

(Mt 13,12; 25,29; Lc 19,26). Es la formulación oriental paradójica. ¿Cómo quitar lo que no tiene? En este contexto, el significado es que al apóstol o discípulo que ha recibido la enseñanza parabólica materialmente oída, pero a la que no prestó la atención debida para escudriñarla o para preguntar por su sentido, le sucederá que «lo que tiene», o sea esta enseñanza parabólica de vida, pero sólo materialmente recibida, aun «eso que tiene le será quitado», porque no fructificará en él y se perderá la cosecha que iba en esa simiente. Así resulta, con esta formulación oriental, que «al que no tiene» esta plenitud de penetración, que estaba obligado a buscar, «aun lo que tiene», esa primera enseñanza, «le será quitada», porque, al no valorarla, la despreciará, la olvidará y la perderá. La formulación proverbial conserva aquí el concepto de castigo positivo: «se le quitará»; lo que puede ser el solo hecho negativo de perderlo.

«Tenemos aquí dos proverbios aplicados a las disposiciones que es preciso llevar para escuchar la palabra de Cristo: el que la escucha con atención, y se abre a su enseñanza, recibe una luz que crece en proporción a su buena voluntad e incluso la sobrepasa, mientras que esta enseñanza se toma en detrimento para el que no la recibe con atención» [9].

«En el pensamiento de Mc importa sobremanera que los discípulos estuviesen atentos a las palabras de Jesús, para merecer recibir una luz más completa, que ellos pudiesen luego comunicar a los otros. Esta es la razón de ser de la elección que Jesús ha hecho de ellos; se tienen aquí los primeros esbozos de la fundación de la Iglesia docente» [10], pues no en vano van a ser ellos «los ministros de la palabra» (1 Cor 1,17) y los «dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1).

d) *Parábola de la semilla que crece por sí misma. 4,26-29*

[26] Decía: El reino de Dios es como un hombre que arroja la semilla en la tierra, [27] y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece, sin que él sepa cómo. [28] De sí misma da fruto la tierra, primero la hierba, luego la espiga, en seguida el trigo que llena la espiga; [29] y cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque la mies está en sazón.

Esta parábola es propia del evangelio de Mc. Está introducida con una fórmula impersonal: «Decía». No se refiere, pues, como en las anteriores, a los apóstoles, sino que es una enseñanza en general. A esto mismo lleva el tema de la misma.

El contenido no es explicado por Cristo. Esto dio lugar a diversos enfoques de interpretación. Pero el hecho mismo de no haberla explicado Cristo, o de transmitirla sin su explicación el evangelista, es una prueba de su fácil y sabida interpretación. Sin embargo, los autores la han enfocado en una triple dirección:

[9] Huby, *L'Évang. s. St. Marc*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.31 nota a.
[10] Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.115.

1) *Pura alegoría.*—El reino de Dios es la Iglesia; la simiente, la predicación; el campo, los oyentes; el hombre que siembra, Cristo, o, en general, los predicadores; la recolección, la muerte o el juicio; Dios es el segador. Lo que se trata de comparar o ilustrar es: si la tierra es buena, todo irá bien; basta poner en ella la simiente de la palabra. Otros aún lo alegorizan más, pero no pasando de puras acomodaciones [11].

2) *Mixtificación de parábola y alegoría.*—Lo primero (v.26-28) sería una *parábola* para expresar que el reino va a desarrollarse por sí mismo; pero luego (v.29) sería una *alegoría;* se destaca la obra del segador interviniendo en el momento querido por Dios. Y para alguno (Loisy) se indicaría nada menos que la proximidad del fin temporal del reino—«escatologismo»—, porque no se siembra si no es para hacer la recolección. Sería esto señal de una alegoría añadida a la primitiva parábola.

3) *Pura parábola.*—No se ve que hayan de interpretarse los diversos elementos en forma concreta y minuciosa alegoría. «Un hombre cualquiera» que siembra, se interpreta mal alegóricamente de Cristo, que «duerma o vele». Lo mismo puede decirse del resto de los elementos. No se precisan ni matizan alegóricamente. Lo que se compara no es elemento con elemento, sino *dos situaciones.*

El reino y una estampa agrícola. En la narración de ésta, todo son elementos reales y normales. El sembrador, una vez realizada la siembra, ya duerma o vele, ya se preocupe o no, sabe que la simiente por sí misma *(automáte)* germina. Mc, con su grafismo, pone la gradación tan colorista de cómo se va produciendo la germinación: hierba-espiga-trigo-sazón de éste. Y tan necesariamente sucede este germinar «automáticamente» de la simiente, que, al llegar a sazón, «se mete la hoz»: es la hora de la recolección.

Así sucede con el reino de los cielos. A esta *situación* de la simiente que germina *por sí misma*, según el curso normal de las cosas, por ese *vigor virtual que ella tiene*, de igual modo sucede el germinar y desarrollarse del reino de los cielos: el vigor interno vital de que está dotado le hará irse desarrollando *necesariamente*, aunque posiblemente entra también en el contenido de la parábola el irse desarrollando como la germinación de la simiente, *gradualmente.* No es el hombre el que hace germinar ni desenvolverse ni la simiente ni el reino, aunque condiciones externas puedan favorecerlo, sino el *vigor vital* de que están dotados. Un gran comentario a esta parábola son las palabras de San Pablo, cuando escribe: «¿Quién es Apolo y quién es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor... Yo planté, Apolo regó; *pero quien dio el crecimiento fue Dios*» (1 Cor 3,5.6).

Por eso el v.29 no tiene valor alegórico. No es más que el complemento natural del cuadro que se traza. No es alegóricamente el juicio.

El reino de Dios, una vez puesto en la tierra por Cristo, llegará

[11] Vosté, *Parabolae selectae...* (1933) I p.216-217.

necesariamente a su madurez. No podrán los hombres impedir la vitalidad del mismo. Acaso quiera Cristo corregir, o tal vez el evangelista, los errores posibles de temor por su suerte ante los ataques al mismo, o hacer ver que, contrariamente a las esperanzas judías, no aparecerá éste ni súbitamente ni con manifestaciones extraordinarias [12].

e) *Parábola del grano de mostaza. 4,30-32* (Mt 13,31-32; Lc 13,18-19)

Cf. Comentario a Mt 13,31-32

[30] Decía: ¿A qué asemejaremos el reino de Dios o de dónde tomaremos parábola? [31] Es semejante al grano de mostaza, que, cuando se siembra en la tierra, es la más pequeña de todas las semillas de la tierra; [32] pero, sembrado, crece y se hace más grande que todas las hortalizas, y echa ramas tan grandes, que a su sombra pueden abrigarse las aves del cielo.

La pintura de esta parábola es casi la misma en los tres sinópticos. Parece que conserva todo el estilo y frescor primitivos. La narración es puramente parabólica. La enseñanza está en la comparación establecida entre el grano «más pequeño» que crece hasta hacerse la «más grande de las hortalizas». En orden a completar el cuadro descriptivo, se dice que se llega a hacer un «árbol» (Mt-Lc), en el que las aves del cielo pueden establecerse. La comparación se establece entre lo «más pequeño» que viene a hacerse «lo más grande». De igual modo sucedería con el reino: en los comienzos es mínimo, son pocas personas las que se le unen, pero vendría a ser muy grande, tanto que cabrán en él multitudes. Mc colorea el «tipo» diciendo de ese pequeño grano de mostaza que «echó ramas tan grandes, que a su sombra pueden cobijarse las aves del cielo». Ya en el A.T. se encuentra la imagen de un árbol que va creciendo y sirve de protección a los súbditos de un gran reino bajo la metáfora de aves del cielo (Dan 4,10ss; Ez 17,23; 31,6). El «fieri» del crecimiento no parece pertenecer al intento inmediato de la parábola, como se dijo en la exposición de esta parábola en Mt. Es elemento implícito de contenido, pero descriptivo en la narración.

V.31. La introducción «¿a qué asemejaremos...?» evoca las fórmulas introductorias usadas por los rabinos como método pedagógico para excitar la curiosidad y la atención [13].

La construcción de «siendo el más pequeño de todos» *(mikróteron ón pánton tôn spermáton)* es violenta. Se han propuesto para explicarla diversas soluciones: *a)* sería efecto de una ditografía *(ón)*, al repetir por descuido el final de la palabra anterior [14]; un tipo de

[12] BUZY, *Les paraboles...* (1932) p.62; VOSTÉ, *Parabolae selectae...* (1933) I p. 207-220.
[13] *Rev. Bib.* (1909) 356.
[14] JOÜON, en Rech. Scienc. Relig. (1927) 218.

acusativo absoluto concordando con «semilla» *(spérma)* sobrentendido [15]; efecto de la dificultad para un griego de hacer la versión del arameo [16].

f) *Conclusión sobre las parábolas. 4,33-34* (Mt 13,10-17.34.35)

[33] Y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra, según podían entender, [34] y no les hablaba sin parábolas; pero a sus discípulos se las explicaba todas aparte.

Este pasaje de Mc es de gran interés para valorar la finalidad del método parabólico de Cristo en su enseñanza. Los tres sinópticos tratan de justificar el uso del método parabólico por Cristo a partir de un momento determinado de su enseñanza. Fue algo que debía de chocar, frente a la exposición más directa que había hecho antes de otros temas. Pero se veía requerido por la dificultad del tema para un auditorio oriental, concreto, imaginativo, primitivo y sin tendencias a la especulación abstracta. ¿Hablaba Cristo para que le entendiesen o para velar la verdad al auditorio? Es la doble posición que se adopta: «tesis de la misericordia» o «tesis de la justicia», como ya se expuso [17]. Mc dice aquí que Cristo: a) *explicaba* aparte todas las parábolas a sus discípulos; b) al pueblo *le hablaba con muchas parábolas*, c) pero *según podía entender*.

Esto hace ver la «tesis de la misericordia». El uso de éstas aparece como medio pedagógico de ilustración a los que lo escuchan, en contraposición a «los de fuera» (Mc 4,11), que son los fariseos y los hostiles a Cristo que, o no le quieren oír, o no le quieren oír como a Maestro, para aprender, sino con intención aviesa para perderlo. Pero al pueblo sí le habla en parábolas, cuya naturaleza es servir pedagógicamente para ilustrar, pero le habla «según podían entender» (Jn 16,12). Pero esto exige atención, buenas disposiciones y también, en ocasiones, buscar nueva luz en ello. Esta diferenciación de grupos—discípulos y pueblo—sucede en una época ya avanzada del ministerio público de Cristo. Es lo que hacen los apóstoles, que en privado piden nuevas aclaraciones. Por eso, aun siendo el *método* el mismo para los apóstoles y el pueblo, aquéllos logran más provecho, «les es dado (de hecho) conocer el misterio del reino de Dios»; pero a los otros, hostiles (fariseos) o negligentes en afanarse por recibir la explicación o nuevas explicaciones, «los de fuera», viene a serles dicho «todo en parábolas», pues de hecho no llegan a aprovecharse de la luz que en ellas se encierra. Quedan sólo en la corteza, en la «parábola». Y por eso, culpablemente, viene a suceder que, «viendo, no ven». Ven la «parábola», pero no ven ni penetran el hondo contenido de las mismas [18].

[15] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.119.
[16] BUZY, *Les paraboles...* (1932) p.59.
[17] *Comentario a Mt 13,10-17.*
[18] LAGRANGE, *Le but des paraboles d'après l'Évangile s. St. Marc:* Rev. Bib. (1910) 5-36; PIPEV, *Mystery of the Kingdom of God (Mc 4,10-12)* (1947) p.183-200; TGARASHI, *The Mystery of the Kingdom (Mc 4,10ss)*, Journ. of Bible and Relig. (1956) 83-89.

g) *La tempestad calmada. 4,35-41* (Mt 8,18.23-27; Lc 8,22-25)

Cf. Comentario a Mt 8,23-27

[35] En aquel día les dijo, llegada ya la tarde: Pasemos al otro lado. [36] Y, despidiendo a la muchedumbre, le llevaron según estaba en la barca, acompañado de otras. [37] Se levantó un fuerte vendaval, y las olas se echaban sobre la barca, de suerte que ésta estaba ya para llenarse. [38] El estaba en la popa, durmiendo sobre un cabezal. Le despertaron y le dijeron: Maestro, ¿no te da cuidado de que perecemos? [39] Y, despertando, mandó al viento, y dijo al mar: Calla, enmudece. Y se aquietó el viento y se hizo completa calma. [40] Les dijo: ¿Por qué sois tan tímidos? ¿Aún no tenéis fe? [41] Y, sobrecogidos de gran temor, se decían unos a otros: ¿Quién será éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?

Mc es el que asigna el momento histórico de este milagro. Fue en la tarde del mismo día de la gran jornada de las parábolas. Lc también lo sitúa después de las parábolas. Mt, en cambio, lo adelanta, por razón de la sistematización de los milagros de Cristo, y lo pone después del «sermón del Monte».

La descripción que hace Mc de esta escena es, como ordinariamente en él, más descriptiva. Así, precisa que Cristo dormía «sobre un cabezal en la popa» de la barca. Mc presenta a Cristo mandando por separado al viento y al mar que se sosieguen. Este dramatismo, así binariamente repartido, debe de responder a su estilo literario [19].

Aunque los apóstoles ya habían presenciado algunos milagros de Cristo, no pensaron en su poder ante un espectáculo tan imponente. Pero su imperio ante fuerzas cósmicas desencadenadas les produce la fuerte admiración de preguntarse quién sea el que tiene tales poderes. En Mc-Lc, el sujeto de esta admiración son los «discípulos». ¿Qué pueden sospechar de El?

Varios discípulos ya habían pensado que El era el Mesías (Jn 1,41ss; 2,11). Por eso aquí, o se refiere a una mayor confirmación en el mesianismo de Cristo y en los poderes de que se hallaba dotado—aunque nada extrañaría en el obrar del Mesías esperado—, o les queda flotando una sospecha sobre poderes inéditos y grandeza que no alcanzan. Cristo va preparando gradualmente el proceso de su revelación divina.

[19] VACCARI, en Biblica (1926) 439; cf. Rech. Sc. Relig. (1928) 350.

CAPITULO 5

a) Curación de un poseso (v.1-20); *b)* resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa (v.21-43).

a) *Curación de un poseso. 5,1-20* (Mt 8,28-34; Lc 8,26-39)

[1] Llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos, [2] y en cuanto salió de la barca vino a su encuentro, saliendo de entre los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro, [3] que tenía su morada entre los sepulcros y ni aun con cadenas podía nadie sujetarle, [4] pues muchas veces le habían puesto grillos y cadenas y los había roto. [5] Continuamente, noche y día, iba entre los monumentos y por los montes gritando e hiriéndose con piedras. [6] Viendo desde lejos a Jesús, corrió y se postró ante El, [7] y, gritando en alta voz, dice: ¿Qué hay entre ti y mí, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Por Dios te conjuro que no me atormentes. [8] Pues El le decía: Sal, espíritu impuro, de ese hombre. [9] Y le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? El dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos. [10] Y le suplicaba insistentemente que no le echase fuera de aquella región. [11] Como hubiera por allí en el monte una gran piara de puercos paciendo, [12] le suplicaban aquéllos diciendo: Envíanos a los puercos para que entremos en ellos. [13] Y se lo permitió, y los espíritus impuros salieron y entraron en los puercos, y la piara, en número de dos mil, se precipitó por un acantilado en el mar, y en él se ahogaron. [14] Los porqueros huyeron y difundieron la noticia por la ciudad y por los campos; y vinieron a ver lo que había sucedido. [15] Llegándose a Jesús, contemplaban al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, el que había tenido toda una legión, y temieron. [16] Los testigos les referían el suceso del endemoniado y de los puercos. [17] Pusiéronse a rogarle que se alejase de sus términos. [18] Subiendo El en la barca, el endemoniado le suplicaba que le permitiese acompañarle. [19] Mas no se lo permitió, antes le dijo: Vete a tu casa y a los tuyos y cuéntales cuanto el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido misericordia de ti. [20] Y él se fue y comenzó a predicar en la Decápolis cuanto le había hecho Jesús, y todos se maravillaban.

Los tres evangelistas vinculan esta escena a la tempestad calmada. Sucede al desembarcar de aquella travesía.

El primer problema que plantea este relato es la divergencia topográfica que se lee sobre el país en que desembarcan. Este es «al otro lado del mar» de Tiberíades (Mt-Mc), «frente a Galilea» (Lc). Y precisan este lugar. Pero aparece con tres variantes: gerasenos, gadarenos y gergeseos. En Mt está críticamente bien establecida la lectura de «gadarenos»; en Mc-Lc, la lectura críticamente bien establecida es la de «gerasenos». Aunque en todos ellos abundan las otras variantes [1]. Queda, pues, la divergencia doble de «gadarenos»-«gerasenos».

[1] NESTLÉ, *N. T. graece et latine*, ap. crít. a estos lug.

Se sabe por este pasaje que este lugar estaba situado junto al lago (Mt v.32; Mc par.; Lc v.33), y que, además, estaba enclavado en la Decápolis (Mc v.20).

La «región de los gadarenos» supone una capital, Gadara. La Gadara de la Decápolis era una villa helenística situada al sudeste del lago. Era llamada «metrópoli de Perea» [2]. Su territorio se extendía hasta el lago de Tiberíades [3]. Corresponde su situación al actual Umm Keis, que está 12 kilómetros hacia el sur del lago de Tiberíades y separada de él por un profundo valle, colinas y el río Yarmuk [4].

Mc-Lc ponen la escena en la «región de los gerasenos». Le corresponde por capital la ciudad de Gerasa, que formaba parte de la Decápolis y corresponde a la actual Djérash, a 60 kilómetros hacia el sur del lago [5].

Ante esta divergencia topográfica de Mt y Mc-Lc, ¿cuál es la posible solución? Piensan algunos que la lectura de los «gadarenos» de Mt fuese una *interpolación* del traductor griego del evangelio aramaico de Mt. Pero parece que la solución sea otra. Dada la preponderancia de las villas más importantes de la Decápolis, los ciudadanos de la confederación podían denominarse por el nombre de la villa que en un momento histórico tuviese la preponderancia en la confederación. Así, esta misma oscilación de preponderancia histórica se prestaba también a una oscilación denominativa no siempre correspondiente al preciso momento histórico de preponderancia [6].

Los autores modernos sitúan, generalmente, la topografía de esta escena en la región que incluye el villorrio en ruinas de Korsi. A unos dos kilómetros al sur de este villorrio está el-Hammi Moqa 'edlo. Hay incluso en él «una especie de promontorio, que se adelanta prácticamente hasta el mar», y en cuya parte superior hay grutas naturales que pudieran haber servido de «tumbas» [7].

Otro problema que se plantea es sobre el número de los endemoniados, pues Mt pone que eran *dos*, y Mc-Lc *uno* solo. La tesis ordinaria es admitir dos endemoniados (Mt), porque, si Mc-Lc presentan en escena uno solo, no excluyen la existencia del otro. Y es bien sabido que es del estilo de Mt el presentar las categorías en formas plural y dual (Mt 27,44; 20,30; comp. con los otros evang.). Acaso la tradición de Mc-Lc se fijó en el que fue luego hecho «apóstol» de Cristo entre los suyos.

Cuando Cristo desembarca en esta región, le salen estos endemoniados. Mt es más sobrio y genérico en la descripción, como es su estilo. Mc-Lc lo describen vagabundo por los montes (Mc) y regiones desérticas (Lc), dando gritos, hiriéndose con piedras, morando en «sepulcros» y andando desnudo (Lc). Así llevaba «muchos años» (Lc).

[2] JOSEFO, *Antiq.* XVII 11,4; *De bello iud.* II 6,3; IV 8,3.
[3] JOSEFO, o.c. III 3,1.
[4] ABEL, *Géographie de la Palést.* (1938) II p.323.
[5] ABEL, o.c. II p.331.
[6] ABEL, o.c. II p.146; KOURSI, en Journal of Palestine Oriental Society (1927) 112ss.
[7] F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.316; para otras hipótesis topográficas, cf. DORADO, *Praelect. bib. N. T.* (1947) p.615-616.

Los escritos rabínicos testifican esta creencia ambiental. Así, «rabí José, al que duerme en los monumentos (sepulcros) lo llama ligado por el demonio» [8], y del que pernocta en los sepulcros se dice que habita en él el «espíritu inmundo» [9].

La ferocidad de estos endemoniados era tal que, para evitar que se hiciesen daño a sí mismos o a otros, ya que atacaban a los caminantes (Mt), les habían atado con cadenas en varias ocasiones, pero las habían roto.

Los rabinos atribuían en ocasiones la enfermedad a influjo mágico o a vejación de demonios. De aquí el usar para la cura medios mágicos y exorcismos. Entre los medios mágicos se usaban, verbigracia, amuletos, en los que se escribían versículos de la Escritura, nombres de demonios, los cuales eran sólo conocidos de los rabinos. El exorcismo se solía hacer por medio de conjuros y encantamientos, mezclados de acciones supersticiosas, o por repetición de palabras sin sentido, pero en cuya acumulación y ritmo se pensaba que estaba el efecto. Al oír estas palabras, el demonio debía huir (Act 19,13-16). Si se resistía, habían de aplicarse otros remedios más eficaces: increpaciones y conminaciones. Para ello existían libros con ritual y fórmulas mágicas (Act 19,17-19) [10]. Las fórmulas de los exorcismos judíos se pretendía que venían del rey Salomón. Para extraer el demonio de un cuerpo, empleaban una especie de anillo mágico y la raíz de una planta llamada *baaras*, que se cogía en los alrededores de Maqueronte y se decía estar dotada de virtudes maravillosas. De ella y su uso habla Josefo [11]. Igualmente relata un exorcismo solemne hecho por Eleazar ante Vespasiano y Tito [12]. También San Justino habla de estos procedimientos judíos y su poco éxito [13].

Cristo usará para curar a este endemoniado su mandato.

Cuando Cristo desembarcó, Mc describe a su endemoniado viendo y conociendo a Cristo «desde lejos»; viene corriendo y se postra ante él. Y «gritando» le dijo:

> «Jesús, Hijo de Dios Altísimo (Mc-Lc),
> ¿qué hay entre tú y yo?
> Te conjuro en nombre de Dios que no me atormentes» (Mc).

La expresión «Dios Altísimo» es usada en los escritos rabínicos para denominar al Dios de los judíos. Se había hecho término usual y casi técnico, desde la época de los Macabeos, para expresar al Dios de Israel. También los paganos conocían al Dios de los judíos bajo este nombre [14]. Es, pues, el equivalente aquí al de «Hijo de Dios» (Mt). Aunque de suyo no era título mesiánico, en boca de este endemoniado, debe de estar usado en este sentido, como se verá

[8] *Terumoth* I 40,2.
[9] *Hagiga* I 13,2; RODEWYK, *De daemoniacis:* VD (1960) 301-306; AYUSO, en Est. Bib. (1934) 374-384, sobre el demonio como «espíritu impuro»; BALDUCCI, *Gli indemoniati* (1959).
[10] TAMBORINO, *De antiquorum daemonismo* (1909) p.11.
[11] *De bello iud.* VII 6,3.
[12] *Antiq.* VIII 2,5.
[13] *Apol.* II 6; cf. *Dial.*
[14] Act 16,16.17; JOSEFO, *Antiq.* XVI 6,2.

por una indicación de Mt (v.22). Pero no es usado aquí en el sentido de filiación divina, pues luego lo conjurará por Dios (Mc).

El valor de la fórmula «¿qué hay para ti y para mí?» (Mc-Lc), aquí significa que no tienen que ver nada entre ellos [15].

El endemoniado «conjura» a Cristo que «no le atormente». Y Mc añade la razón: «Porque le decía: Sal de ese hombre, espíritu impuro». Este imperfecto—«le decía» *(élegen)*—debe de estar por un pluscuamperfecto—«le había dicho»—[16]. Se concebiría mal una *orden* de Cristo condicionada y realizada más o menos mitigadamente en forma de exorcismos. Aquí el exorcismo de Cristo es su orden (Lc. v.29).

El endemoniado le «conjura» por Dios. Manifiestamente este endemoniado cree en la virtud del nombre de Dios, máxime sobre Cristo, del que reconoce, sin duda, su grandeza y santidad al llamarlo «Hijo de Dios». En la conjuración usa el tipo de exorcismos judíos [17]. El endemoniado quiere contener a Cristo, como si éste viniese a alterar los planes permisivos de Dios.

En Mc-Lc pide el endemoniado que «no le atormente». ¿En qué sentido? Mt es el que da la explicación: «¿Has venido aquí a atormentarnos antes de tiempo?» La tradición judía reconocía que los demonios estaban condenados en el infierno, pero admitía que algunos podían ejercer de tentadores y atormentadores de los hombres (Job 1,10.12; 2,4). Sólo a la hora del juicio final les será terminada esta obra de tentación y daño a los hombres (2 Pe 2,4). Esto está especialmente expuesto en los libros apócrifos de *Henoc* y *Jubileos* [18]. Pero la venida del Mesías comenzaba a contener esta obra demoníaca, como Cristo mismo dijo (Mt 12,28). Esta libertad condicionada de que gozaban antes del juicio final y días mesiánicos, pero de la que ahora ya no van a gozar o la tienen muy constreñida, es por lo que se encuentran «atormentados». Y al tener su limitación antes del juicio final, es lo que les hace quejarse y temer que Cristo haya venido «antes de tiempo» a «atormentarles».

Cristo le pregunta, no al endemoniado, sino al demonio, cuál sea su nombre. El conocer el nombre del demonio debía de tener importancia en los exorcismos judíos. En un papiro mágico se pregunta insistentemente al demonio si es demonio «del cielo o del aire» [19]. El hereje Celso pretendía haber visto listas que los cristianos poseían, con los nombres de los demonios, a lo que atribuía él el poder de los exorcistas cristianos [20]. Tener el nombre, era, en el mundo mágico, poseer de alguna manera el dominio de la persona cuyo nombre se «poseía». Se ve la finalidad de esta pregunta de Cristo en aquel ambiente: al no decir el demonio su nombre y decir que son «legión», el poder de Cristo sobre los demonios aparecerá más

[15] Sobre el valor de esta expresión, cf. *Comentario a Jn 2,4*.
[16] SMIT, *De daemoniacis*... (1913) p.377; BLASS, *Grammatik*... (1902) p.193ss.
[17] Act 19,13; DEISSMANN, *Bibelstudien* (1895) p.25ss.
[18] *Henoc* XV-XVI; *Jubil.* X 8; BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium* (1927) p.23ss.34ss.69ss.
[19] TAMBORINO, *De antiq. daemonismo* (1909) p.11.
[20] ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 40.

claro, por no usar el procedimiento de los exorcistas y por dominar en la *colectividad* de los «espíritus impuros».

El demonio no responde su nombre, pero ensaya ocultarse en la vaguedad de una colectividad. Dice «legión», porque habían entrado en él muchos demonios. La respuesta no podía pasar de una bravuconería. Pues constando la «legión» romana de 5.000 a 6.000 hombres, no se puede pensar en semejante invasión en un individuo. Lo que los evangelistas están destacando aquí ya es el total poder de Cristo sobre los demonios, ya que reconocen la sumisión a sus órdenes, pues le «suplicaban insistentemente» que «no los echase fuera de aquella región». Lo que Lc expresará de otra manera, dando el motivo de aquel deseo: «que no les mandase irse al *abismo*», es decir, estar en el infierno, sin las concesiones de libertad tentadora. Es un pensamiento que ya supone la epístola de San Judas (Jd 6). El «abismo» como sinónimo de infierno y morada de demonios aparece en el N.T. (Apoc 9,1.2.11; 11,7, etc.) y en los apócrifos [21].

No lejos de allí había una piara de puercos, que Mc valúa en cerca de dos mil. El número no resulta extraño, ya que éste puede referirse muy bien a lo que es ordinario: el acoplar en uno todos los diversos rebaños del pueblo para facilitar su pastoreo y guarda.

Los judíos tenían prohibida la cría del cerdo, como animal impuro, pero no por la Ley, sino por la tradición rabínica [22], aunque se ha hecho ver que, en la práctica, esta prescripción era frecuentemente violada [23]. Este número de la piara hace suponer una población en gran parte pagana. Se sabe que en las ciudades de Gadara e Hippos, de la Decápolis, había muchos gentiles [24], hasta incluso no ser judíos la mayor parte de las gentes de esta región [25]. Aunque la misión de Cristo estaba destinada inmediatamente a los judíos, la excepción benéfica en otras gentes se podía dar, como en el caso de la cananea (Mc 7,24; par.).

Dos preguntas se suelen hacer a este propósito: ¿Por qué los demonios piden entrar en los puercos? ¿Por qué Cristo permite el daño anejo a sus propietarios?

Si los demonios piden, al ser expulsados de los endemoniados, no ser obligados a ir al «abismo», es decir, a cesar en su tarea de enemistad y odio al establecimiento del reino de Dios, y cuya prueba de su llegada, como Cristo dijo, es la expulsión de los demonios de los posesos (Mt 12,28; par.), piden también entrar en la piara de los puercos. Era una transacción benéfica para los hombres. Pero, sin duda, pretendían, al impulsarlos con una carrera desenfrenada a despeñarse y ahogarse en el lago, provocar una reacción hostil de las gentes contra Cristo, con las ventajas que de esto pudieran derivarse para su obra de mal. Pero se ve, por otra parte, que su acción en esta piara acusa más sensiblemente el movimiento diabólico de

[21] *Libro de Henoc* XVIII 11-15; X 6, etc.
[22] STRACK-B., *Kommentar*... I p.492ss; cf. Lev 11,7.
[23] Rev. Bib. (1908) 549 nota 1.
[24] JOSEFO, *Antiq.* XVII 11,44.
[25] JOSEFO, *De bello iud.* II 18.1.5.

«expulsión» e «ingreso», destacándose así la suprema autoridad de Cristo sobre los espíritus impuros.

El daño que se seguiría en los propietarios no debía ser tan cuantioso como a primera vista pudiera parecer, ya que no supone que fuese toda la piara propiedad de un solo dueño, sino, como es ordinario, se habrían agrupado los ganados de diversos dueños. Naturalmente, no podrá darse una razón concreta de la permisión de este daño en aquellos dueños. Pudo ser por castigo moral, para quitar un excesivo apego a los bienes. Siempre son razones de providencia. ¿Por qué permite Dios o quiere, v.gr., una inundación, donde se destruirán bienes, se ahogarán rebaños y morirán personas? Pero lo que tiene más valor es la enseñanza teológica que se desprende de esta autorización o permisión de Cristo. «Los evangelistas valoran la importancia de las cosas según un ideal espiritual. Nadie tiene el derecho de imponer a su prójimo el cambio de un bien temporal por un bien espiritual, pero Dios tiene este derecho: él había permitido a Satán herir a Job en sus bienes e incluso en su carne. Los evangelistas podían recordarse de esto, y se puede concluir que, en su pensamiento, Jesús ejercía el poder de Dios» [26].

Así esta escena viene a presentar a un tiempo a Cristo como Mesías (Mt 12,23.28) y como ejerciendo poderes de Dios: tanto sobre los bienes materiales como sobre el disponer del destino de los demonios en permitirles una acción temporal tentadora o en recluirlos definitivamente en el «abismo» (Lc).

Los pastores, despavoridos ante aquel suceso, en que no podían responder de la custodia de los ganados, partieron a la ciudad y a los campos a dar la noticia. Ante tal suceso, la gente se presentó en el lugar. Se describe el asombro de la gente al encontrarse al endemoniado «sentado a los pies de Jesús, vestido y cuerdo» (Lc-Mc). Ante el asombro, no de la curación del endemoniado, sino de la piara despeñada y ahogada, le rogaron que se «retirase de su región», pues «estaban sobrecogidos de un gran temor» (Lc). Y el ruego debió de ser repetido e insistente, como lo describe Mc. No deja de ser extraña esta petición. Admitido el milagro, ¿por qué obran así? Probablemente por el temor a que pudiese haber nuevas pérdidas en sus bienes materiales. Acaso vieron en él a un «profeta» judío que castigaba así el animal para ellos prohibido.

Aunque Mt omite otro rasgo, lo recogen Mc-Lc. Cuando Cristo, a sus ruegos, se embarcaba para retirarse de allí, el endemoniado ya curado le rogaba insistentemente que le dejase estar con él. ¿Por qué le rogaba esto? Seguramente que no era por temor a que, ausente Cristo, volviese a su antiguo estado. El que había ordenado al demonio salir de él le daba con ello la orden de no volver a atormentarle. Pero Cristo no accedió a esta petición. No podía, por propio impulso, seguirle como apóstol o «discípulo». Pues no lo eligieron ellos a El, sino El a ellos (Jn 15,16). Pero, si no con carácter oficial, de hecho lo hizo su «apóstol» en aquella región. Pues le mandó que fuese a los «suyos» y narrase lo que «Dios ha hecho

26 LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.138.

contigo». Fuera de Palestina no había el peligro de levantamientos mesiánicos. Por eso aquí le manda publicar esta obra de Dios, mientras que en Palestina les prohibía el manifestar sus milagros.

Este hombre curado vino así a ser como constituido «apóstol» de Cristo en aquellas regiones. El poder de Cristo sobre los espíritus impuros, hecho con autoridad propia, le presentaba en una esfera distinta de los exorcistas judíos. ¿Quién era? Esta fue la buena nueva que anunció este «poseso» ya curado por «toda la ciudad» (Lc) y por la Decápolis (Mc). Esto puede ser debido a que Lc dé una mala traducción de la palabra aramea *medina'*, que en la lengua palestinense significaría «provincia». La traducción de Mc es la lógica: en la (provincia) Decápolis [27].

Esta era, originariamente, una federación de 10 ciudades helenistas, situadas en Transjordania, excepto Escitópolis, que estaba en Cisjordania, y que fueron separadas del territorio judío por Pompeyo el 64 a. C. Posteriormente se les unieron otras ciudades, aunque conservándose para título oficial de la federación el nombre de Decápolis. Gozaban estas ciudades de determinados derechos y autonomía, aunque en esta época estaban bajo el dominio del César, mediante su propretor de Siria o procurador de Judea [28].

Siendo la mayor parte de esta región gentil y habiendo sido Cristo enviado a predicar a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24), al venir Cristo a esta región, probablemente vino a causa de los grupos judíos que en ella vivían [29], si no es que venía, como en otras ocasiones, buscando un pequeño retiro. Pero, si el beneficio fue hecho en la casa de Israel, si este endemoniado de Mc era judío, redundó luego en toda la Decápolis. Acaso lo anunció primero a los grupos judíos (Mc v.19: Señor = Adonai). Pues, al oír lo que el curado decía en esta región, «se maravillaban» (Mc). Con ellos se hacía la Luz en las tinieblas de la gentilidad y se veía la proximidad del reino [30]. La enseñanza doctrinal del pasaje es clara: el absoluto dominio de Cristo sobre los demonios, expulsándolos y sometiéndolos a sus órdenes. Lo que era presentarse como el Mesías, instaurador del reino, pues «si yo arrojo con el Espíritu de Dios a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28). Y hasta se presenta a Cristo como Dios, al disponer de los bienes materiales y del destino de los demonios, sometidos en todo a sus órdenes.

27 BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1945) p.11.

28 JOSEFO, *Antiq.* XIV 4,4; ABEL, *Géographie de la Palést.* (1938) II p.145-146; SZCZEPANSKI, *Geogr. hist. Palestinae antiquae* (1928) p.261-268; *Dict. Bib.* II 1333-1336.

29 JOSEFO, *De bello iud.* II 18,5.

30 Sobre las explicaciones racionalistas de este pasaje, cf. SMIT, *De daemoniacis...* (1913) p.335-427.

b) *Resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa. 5,21-43* (Mt 9,18-26; Lc 8,40-56)

Ambos milagros, y entrelazados, los relatan los tres sinópticos. Pero «la superioridad del relato de Mc es innegable: vivacidad del relato, precisión de detalles, traza de los personajes, demuestran el testigo ocular que ha notado con cuidado en su memoria todas las actitudes: la de Jesús, las de los discípulos, las de los dos suplicantes, las de la turba. Tenemos ciertamente, en el texto de Mc, la tradición más antigua, más fiel, más viva» [31].

[21] Habiendo Jesús ganado en la barca la otra ribera, se le reunió una gran muchedumbre. El estaba junto al mar. [22] Llegó uno de los jefes de la sinagoga llamado Jairo, que, viéndole, se arrojó a sus pies [23] e instantemente le rogaba diciendo: Mi hijita está muriéndose; ven e imponle las manos para que sane y viva. [24] Se fue con él, y le seguía una muchedumbre, que le apretaba. [25] Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años [26] y había sufrido grandemente de muchos médicos, gastando toda su hacienda sin provecho alguno, antes iba de mal en peor, [27] como hubiese oído lo que se decía de Jesús, vino entre la muchedumbre por detrás y tocó su vestido; [28] pues se decía: Si tocare siquiera su vestido, seré sana. [29] Al punto se secó la fuente de la sangre, y sintió en su cuerpo que estaba curada de su mal. [30] Luego Jesús, sintiendo en sí mismo la virtud que había salido de El, se volvió a la multitud y dijo: ¿Quién ha tocado mis vestidos? [31] Los discípulos le contestaron: Ves que la muchedumbre te aprieta por todas partes, y dices: ¿Quién me ha tocado? [32] El echó una mirada en derredor para ver a la que lo había hecho, [33] y la mujer, llena de temor y temblorosa, conociendo lo que en ella había sucedido, se llegó y, postrada ante El, declaróle toda la verdad. [34] Y El le dijo: Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y seas curada de tu mal. [35] Aún estaba El hablando, cuando llegaron de casa del jefe de la sinagoga, diciendo: Tu hija ha muerto; ¿por qué molestar ya al Maestro? [36] Pero, oyendo Jesús lo que decían, dice al jefe de la sinagoga: No temas, ten sólo fe. [37] No permitió que nadie le siguiera más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. [38] Llegados a casa del jefe de la sinagoga, ve el gran alboroto de las lloronas y plañideras, [39] y, entrando, les dice: ¿A qué ese alboroto y ese llanto? La niña no ha muerto, duerme. [40] Se burlaban de El; pero El, echando a todos fuera, tomó consigo al padre de la niña, a la madre y a los que iban con El, y entró donde la niña estaba; [41] y tomándola de la mano, le dijo: «Talitha, qum[i]», que quiere decir: Niña, a ti te lo digo, levántate. [42] Y al instante se levantó la niña y echó a andar, pues tenía doce años, y se llenaron de espanto. [43] Recomendóles mucho que nadie supiera aquello, y mandó que diesen de comer a la niña.

Para facilitar el estudio se consideran ambos milagros por separado.

[31] Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.458.

Resurrección de la hija de Jairo.—Esta escena está ligada a la anterior por un tiempo corto, como supone la narración. Cristo reembarca «en el otro lado del mar» de Tiberíades. Debe de ser en Cafarnaúm. Mt-Mc dicen que allí se le reunió una gran muchedumbre, pero Lc acaso refleja mejor la proximidad cronológica de estas escenas, al decir con su fórmula usual rotunda: «pues todos le estaban esperando».

En efecto, al desembarcar, y cuando aún El estaba «junto al mar» (Mc), llegó a él «uno de los jefes de la sinagoga». La fórmula usada debe de indicar genéricamente que era uno de los miembros distinguidos de la sinagoga. Al menos no se dice explícitamente que fuese el jefe de ella *(rosh hakeneseth)*, ni exige suponer que hubiese allí varias sinagogas y que éste fuese el jefe —«archisinagogo»—de una de ellas. El uso en esta época de palabras compuestas con esta partícula *(arjí)* sólo indica que se trata de un miembro principal o distinguido de la sinagoga (Act 13,15; 14,2).

Se llamaba Jairo, nombre bastante usual. Llegándose a Cristo, se «postró» ante El, e insistentemente le rogaba que viniese a su casa e «impusiese sus manos» sobre su hija «única» (Lc), de doce años, que estaba muriéndose, para que la curase. Mt, conforme a su procedimiento «sustancial», de abreviación, pone en boca de Jairo el que su hija acaba de morir *(árti eteleútesen)*. Probablemente Mt lo presenta abreviadamente así, porque, cuando Cristo va a casa de Jairo, la joven está muerta.

Si Jairo ruega a Cristo que, para curar a su hija, «venga a su casa» y le «imponga sus manos», no indica, lo primero, más que Jairo tenía un conocimiento imperfecto del poder de Cristo, pues no pensaba en una curación a distancia, lo que contrasta más con la fe del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5ss; par.); pero, en cambio, al pedirle que imponga sobre ella sus manos, no era otra cosa que evocar el rito tradicional de curaciones milagrosas (2 Re 5,11), y que también usaba Cristo (Mc 6,5; 8,23.25), fórmula con la que le pedían frecuentemente las curaciones (Mc 7,32).

Aún estaba rogándole que curase a su hija, cuando vinieron de su casa a comunicarle la muerte de la niña, por lo que no molestase más al Maestro. Era la fe imperfecta, que pensaba requerirse la presencia física para la curación. Es lo que hizo exclamar a Marta, la hermana de Lázaro, después de la muerte de éste, dirigiéndose a Cristo: «Si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano» (Jn 11,21). La prueba le resultaba especialmente dura a Jairo, cuando acababa de presenciar la curación de la hemorroísa.

Pero Cristo, al oír esto, sólo le recomienda que tenga fe. Era ésta la que iba a crear el clima en que El ejercía las curaciones, y que, por faltar tantas veces, no realizó milagros. Y vino a su casa. Pero no permitió que le siguiera nadie de la turba que le rodeaba, más que tres apóstoles: Pedro, Santiago y Juan. Estos tres aparecen como privilegiados testigos de la transfiguración y Getsemaní. Los otros podían contener algún tanto el ansia de la turba por saber de Cristo.

Al llegar a la casa mortuoria, se encontraron ya con todo el «rito» de plañideras a sueldo, ya evocadas por Jeremías (Jer 9,17-18), que a gritos, y mesándose el cabello, mostraban el dolor y cantaban las alabanzas de la difunta; y junto con ellas los flautistas (Lc), que acompañaban con notas estridentes y lúgubres aquella escena. Y, según el Talmud, aun el israelita más pobre estaba obligado a alquilar dos tañedores de flauta y una plañidera para celebrar las exequias de su mujer [32].

Por eso, a la presencia de esto, les dice que todo sobra, porque la niña «no ha muerto, duerme». El uso eufemístico del sueño por la muerte es usual al pueblo judío. Así anunció Cristo la muerte de Lázaro (Jn 11,11.14). En las tumbas judías de Roma se lee frecuentemente: «Que en paz (sea) tu *sueño*» [33]. Pero aquí el contraste entre muerte y sueño no permitía la interpretación eufemística. Y, sabiendo aquellos mercenarios fúnebres la realidad de la muerte de la niña, se rieron de Cristo. Pero ¡dormía! Porque El precisamente venía a despertarla. Igual que hizo con Lázaro (Jn 11,11).

Sólo permitió penetrar en la habitación de la niña muerta a sus padres y a sus tres apóstoles. Y «a todos los demás los echó fuera» (Mc).

Y, acercándose al lecho, tomó a la niña de la mano, y le dijo unas palabras aramaicas que Mc-Pedro conservaron: «Talitha, qum», que significa: «Niña, levántate». Lo que Mc traduce para sus lectores étnico-cristianos. Mc intercala en la versión de la fórmula el «yo a ti te lo digo», para destacar la autoridad de Cristo.

Y al instante la niña se levantó y echó a andar. Y Mc-Lc harán ver la posibilidad de esto, pues tenía ya doce años. Y Cristo mandó que diesen de comer a la niña. Tenía esto dos finalidades: una apologética, demostrar aún más la verdad de la resurrección (Lc 24, 41-43), y otra, demostrar la duplicidad del milagro: no sólo la había resucitado, sino curado; la necesidad de comida le haría ver la perfecta salud que ya gozaba.

Hecho el milagro recomienda insistentemente que no se divulgue. A esto mismo obedeció el echar de la cámara a todos, excepto a los padres de la niña. Buscaba con este silencio el que no se excitasen extemporáneamente los ánimos mesiánicos. Precisamente en aquel ambiente de expectación mesiánica flotaban, confusamente, diversos signos sobre la aparición del Mesías. Y entre éstos, uno de los que flotaba diversamente interpretado era la resurrección de los muertos y su relación con los días mesiánicos [33]. La resurrección de un muerto podía encender, mejor que otro hecho, la explosión mesiánica. Esta parece ser la diferencia de conducta de Cristo ante la curación de la hemorroísa, cuya confesión El mismo provoca, y esta resurrección, a cuyo milagro El impone secreto. Es verdad que no era fácil que se guardase el secreto en aquel caso. La muerta iba a aparecer viva. Pero siempre se vería que él no buscaba la

[32] Citado en SCHUSTER-HOLZAMMER, *Hist. Bib.* ver. esp. (1935) II p.212 nota 1.
[33] SCHÜRER, *Gemeindeverfass der Juden in Rom* p.33-35.
[33] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.176ss.

exhibición mesiánica, y que en aquel momento le permitía evitar aclamaciones y turbulencias.

El milagro de la resurrección de un muerto evocaba el poder divino en él. Pero no al estilo de un profeta que invocaba el nombre de Dios (2 Re 5,11). Aquí aparece hecho con simplicidad y autoridad. El, sin más, le manda resucitar. Mc tiene buen cuidado de matizar esto al hacer la traducción de la fórmula aramaica «Joven, levántate», intercalando, como recuerdo e interpretación, el «Yo a ti te digo, levántate». Pero el poder de la vida es poder reservado a Dios en el A.T. Es éste un modo de presentarse Cristo como Dios.

Curación de la hemorroísa.—Los tres evangelistas relatan esta curación intercalada entre la petición de la curación de la hija de Jairo y la ida de Cristo a su casa. El relato hace ver que fue precisamente en este intervalo cuando se realiza esta curación.

Es una mujer que padecía ya doce años «flujo de sangre». Debía de ser de cierta posición social, pues había consultado «muchos médicos» y «gastado toda su hacienda» en médicos. Sólo Mc-Lc narran estos detalles. Pero se ve el juicio distinto que dan Mc y Lc. Este, «médico», sólo dice que, después de «haber gastado en médicos toda su hacienda, no había podido ser curada por ninguno»; pero, en cambio, Mc refleja mejor, sin prejuicios de clase, lo que significaron aquellas consultas curanderiles para aquella pobre mujer, pues dice que «había *sufrido grandemente* de muchos médicos» y gastado toda su hacienda «sin provecho alguno, *antes iba de mal en peor*», no sólo por la inutilidad de aquellos remedios, sino, en parte, causados por los mismos.

Estas múltiples consultas habían sido hechas no solamente por la esperanza guardada en todo enfermo, sino por una cierta manía oriental. Plinio habla de una «turba medicorum» consultada [34]. Todavía en el año 1929 escribía Lagrange: «Es aún hoy una molesta costumbre de Oriente el llamar para los enfermos el mayor número posible de médicos» [35].

Los tratamientos a que la habían sometido tenían que haberla hecho «sufrir grandemente», como dice Mc, y, además, por ineficacia y posiblemente por antihigiénicos algunos de ellos, ella «iba de mal en peor» (Mc).

Los procedimientos usuales eran una mezcla de superstición. El Talmud recoge muchas de estas prescripciones ridículas usadas precisamente para curar este tipo de enfermedad. Así se lee: «Tomad el peso de un denario de goma de Alejandría, el peso de un denario de azafrán de jardín; machacadlos juntos y dadlos con vino a la mujer hemorroísa». Si esto no da remedio, se le ofrecen otros procedimientos semejantes. Y llegan hasta darle gritos diciendo que está curada. También se menciona este procedimiento: «Se cavarán siete hoyos, en los cuales se quemarán sarmientos de viñas no podadas, y la mujer (hemorroísa), teniendo en su mano un vaso de vino, se sentará sucesivamente al borde de cada hoyo, y se le dirá,

[34] PLINIO, *Nat. Hist.* XXIX 5.
[35] LAGRANGE, *Évang. s St. Marc* (1929) p.140.

haciéndola levantar: «¡Cura de tu flujo!» Y también se ponen en juego recetas en las que intervienen cenizas de huevo de avestruz o excrementos de animales [36]. De esa primitiva medicina, que era curandería, se llega a decir en el Talmud: «El mejor médico está destinado al infierno» [37]. Compárese esto con los procedimientos de Cristo.

Habiendo oído esta mujer la fama taumatúrgica de Cristo, apeló, desesperada ya de médicos, al recurso a él. Sólo pensó en tocar su vestido, porque creía que con ello curaría. Pero Mt-Lc dicen que lo que deseaba tocar era la «franja de su manto». Este término griego usado se refiere al hebreo *tsitsith*, que eran una especie de borlas o flecos compuestos cada uno de tres hilos de lana blanca y uno de lana azul, este último porque significaba el trono de Dios [38], y que se colocaban en los cuatro ángulos del manto *(tallith)* que usaban los judíos. Era una prescripción que estaba en la Ley, y que tenía por finalidad el que se acordasen de los mandamientos de Yahvé y los pusiesen por obra (Núm 15,37-40; Dt 22,12) [39].

Si la hemorroísa pretende venir clandestinamente a Cristo «por detrás» (v.27) y como robarle o sorprenderle un milagro, era debido al tipo de impureza legal que significaba su enfermedad (Lev 15,25), ya que otros enfermos «tocaban» a Cristo para curar (Mc 3,10). Las prescripciones rabínicas sobre este tema, para aislar a la mujer a fin de que no «contagiase» su impureza legal, llegan a lo neurótico. Para ello, el Talmud dedica un tratado entero: el *Nidda* (impureza «reglar» de la mujer).

Cuando Cristo iba a casa del «archisinagogo» para curar a su hija, tiene lugar esta escena. Iba acompañado de una gran multitud, que le «apretujaba». En las callejuelas del viejo Oriente, el entusiasmo despertado por Cristo hacía que la multitud, empujándose por acercarse, le «apretujase». Entre esta turba se mezcló la hemoroísa, y tocó con fe el vestido del Señor. Y al punto se hizo su curación.

Cristo se vuelve preguntando quién le ha «tocado», porque «he sentido que de mí salió virtud». Y «miraba en torno suyo», como queriendo descubrir quién había sido. Si Cristo obra así, no es por ignorancia, sino por elevar y confirmar la fe de aquella mujer, haciéndole ver que no fue la curación por un contacto supersticioso, sino por efecto de la fe, y también para hacer que sus obras, que es su «obra» de glorificación del Padre, iluminen a todos. Ante esto, los «discípulos» (Mc), y más en concreto Pedro (Lc), se extrañan de esta pregunta, pues todos le «apretujaban» y nadie se había acercado a él con gestos o modos especiales (Lc). Pero Cristo insistió en su afirmación. San Agustín lo expresó en una fórmula excelente: «Los otros le oprimen, ésta toca» [40].

[36] *Talmud bab.* 110a; STRACK-B., *Kommentar*... I p.520ss.
[37] *Qiddushin* IV 14.
[38] *Berakoth Y.* 3a; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.392.2110.
[39] STRACK-B., *Kommentar*... excurs.12 t.4 p.277-292; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) p.731. Index analytique-lexique, «Franges», donde se expone la legislación rabínica sobre todo esto.
[40] «Illi premunt, ista tetigit» *(Serm.* II 45).

Ante esto, la mujer se postró ante El (Mc) y le confesó, lo mismo que ante todo el pueblo (Lc), la causa por que había obrado así y la curación que instantáneamente había logrado.

Mc-Lc hacen un relato a este propósito que ha preocupado antes a algunos exégetas sobre la «ciencia» de Cristo. Al acercarse a él con fe esta mujer y ser curada, Mc, aún más que Lc, lo narra así: «Luego Jesús, sintiendo en sí mismo la virtud que había salido de El, se volvió y dijo: ¿Quién ha tocado mis vestidos?»

¿Supone esto que Cristo no tenía esa «plenitud» de conocimiento que la teología enseña? No es esto lo que se va a concluir de este relato. El evangelista relata de un modo *sencillo* el hecho de que Cristo «sintió en sí mismo» la virtud que de El salía, pero no de un modo mágico ni como una «sensación» inesperada, sino queriéndolo y autorizándolo El. Aun dentro del rigor teológico, tiene su exacta explicación por su ciencia «experimental». Pero «parece que Marcos ha querido oponer al conocimiento experimental sensible de la mujer el conocimiento intelectual de Jesús» [41].

Las condiciones morales de la economía ordinaria del milagro están puestas aquí de relieve: la fe de la mujer y la voluntad de Cristo. Además, la fe se perfecciona por la confesión de la misma, y el poder milagroso de Cristo aparece confirmado por su decisión, y de una manera definitiva. El que Cristo no prohiba aquí la divulgación del milagro se explica por la misma naturaleza oculta de la enfermedad.

La leyenda se apoderó luego de esta mujer innominada. En el *Evangelio de Nicodemo*, apócrifo, y en el apócrifo *Acta Pilati*, se la llama Beroníke, y se la hace asistir al tribunal de Pilato para testificar a favor de Cristo. Y Eusebio de Cesarea recoge una tradición según la cual la hemorroísa era una pagana, originaria de Páneas, o Cesarea de Filipo. Y que ella había levantado en su ciudad, a la puerta de su casa, un monumento en bronce en recuerdo de su curación, representándola de rodillas, en actitud suplicante, ante Cristo. Eusebio mismo vio este monumento [42], el cual, según Sozomeno, fue destruido por Juliano el Apóstata [43]. Todas estas leyendas no tienen ninguna base segura. Probablemente, por la descripción que hace Eusebio de esa imagen, se trata de una representación de Esculapio. Eusebio mismo no garantiza la verdad de ello, sino sólo se limita a referir que «dicen» eso [44].

CAPITULO 6

a) Cristo en Nazaret (v.1-6a); *b)* la misión de los apóstoles (v.6b-13); *c)* juicio de Herodes sobre Cristo y muerte del Bautista (v.14-29); *d)* retorno misional de los apóstoles y primera multiplicación de los panes (v.30-44); *e)* Cristo camina sobre el mar (v.45-52); *f)* curación en la región de Genesaret (v.53-56).

[41] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.140-141.
[42] *Hist. Eccl.* VII 18.
[43] SOZOMENO, *Hist. Eccl.* V 11.
[44] LECLERCQ, *Hèmorrhoïsse*, en *Dict. Arch. Ch. et Liturg.* 2203ss.

a) *Cristo en Nazaret. 6,1-6a* (Mt 13,53-58; Lc 4,16-30)

Cf. Comentario a Mt 13,53-58

[1] Salió de allí y vino a su patria, siguiéndole sus discípulos. [2] Llegado el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga; y la muchedumbre que le oía se maravillaba, diciendo: ¿De dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría es esta que le ha sido dada, y cómo se hacen por su mano tales milagros? [3] ¿No es acaso el artesano, hijo de María, y el hermano de Santiago, y de José, y de Judas, y de Simón? Y sus hermanas, ¿no viven aquí entre nosotros?, y se escandalizaban de El. [4] Jesús les decía: Ningún profeta es tenido en poco sino en su patria y entre sus parientes y en su familia. [5] Y no pudo hacer allí ningún milagro, fuera de que a algunos enfermos les impuso las manos y los curó. [6] El se admiraba de su incredulidad.

Esta narración de Mc-Mt tiene discrepancias con la narración de Lc. Los problemas que esto crea han sido ya expuestos [1]. Lc no sólo adelantó esta escena por razón de su método de «eliminación» o «cierre» de escenas. Si en la primera parte tiene contactos con la escena de Mc-Mt, en la segunda difiere completamente. Lc agrupó aquí dos escenas distintas, semejantes, por ser predicación de Cristo en Nazaret y en la sinagoga: es un caso de contexto lógico y de su procedimiento de «eliminación».

En cambio, la escena de Mc-Mt responde a la primera parte de Lc, pues en Mc-Mt, Cristo «curó» algunos enfermos. Si no hizo más curaciones, es que «no pudo hacer allí ningún (otro) milagro», y cuya razón explicita Mt: «por su incredulidad» en El.

V.1. Cristo sale probablemente de Cafarnaúm, y vino a «su patria». Esta es Nazaret (Mc 1,9.24; Lc 4,16).

V.2. «¿Cómo se hacen por su mano tales milagros?» Los nazaretanos oyeron hablar de los milagros de Cristo, y reconocen que los realiza, pero como un simple *instrumento* o intermediario. Por eso, la sabiduría que tiene «le ha sido dada», y los «milagros se hacen por su mano». Es lo mismo que se dice de Moisés (2 Par 35,6). Pero su creencia en El, aun como taumaturgo, es muy rudimentaria. Por conocer a sus familiares desestiman sus poderes y se «escandalizan» de El. Probablemente desconfían del valor de sus obras, mientras no sean reconocidas por tales en Jerusalén por los doctores (Jn 7,3-5). Es un caso de estrechez aldeana y familiar.

V.3. A Cristo se le hace «artesano» *(tékton)*. La palabra griega usada significa un artesano que trabaja preferentemente en madera [2]. Pero entonces, y en aquel villorrio, los oficios de un «artesano» podían extenderse a otros pequeños menesteres. Se citan «hermanos» y «hermanas» de Cristo. Estos son «parientes» en grado diverso del mismo. Precisamente en el mismo evangelio se da el

[1] Cf. *Comentario a Mt 13,53-58*, y especialmente *Comentario a Lc 4,16-30*.
[2] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1307-1308; HÖPFL, *Nonne hic est fabris filius?*: Biblica (1923) 41-55.

nombre de la madre de estos «hermanos» de Cristo. La razón de llamarlos «hermanos» y no parientes, o específicamente con el grado de parentesco que tuviesen, se debe a que en hebreo no hay términos específicos para esto. Sólo se usa para todos los grados de parentesco la palabra *hermano ('ah)* [3].

V.4. No deja de extrañar el que Cristo diga aquí que *sólo* en su patria y entre los suyos es desestimado un profeta, cuando precisamente viene de la región de los gerasenos, de donde le rogaron se marchase. Acaso las escenas que tienen esta contigüidad *literaria* no la tengan *históricamente* tan inmediata. Mt lo pone en otra situación literaria, sin que la condicione su esquema sistemático. La frase es un proverbio. En todo caso, Cristo en la región de Gerasa se presentó como un desconocido, mientras que en Nazaret vino precedido de la gran fama de los milagros.

V.6. Esta «admiración» verdadera que Cristo tiene a causa de la «incredulidad» que tenían en El, en nada va contra la plena sabiduría que tiene por su ciencia «beatífica» e «infusa», ya que esto no es más que un caso del ejercicio de su ciencia «experimental», como la teología enseña [4].

b) *La misión de los apóstoles. 6,6b-13* (Mt 10,1-42; Lc 9,1-6b.10)

Cf. Comentario a Mt 10,1-42

[6b] Recorría las aldeas del contorno enseñando. [7] Llamando a sí a los Doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, [8] y les encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, [9] y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas. [10] Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar; [11] y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. [12] Partidos, predicaron que se arrepintiesen, [13] y echaban muchos demonios, y, ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.

Esta «misión» de los doce apóstoles la traen los tres sinópticos, aunque con mucha mayor extensión Mt. En realidad, Mtg unió a ella una serie de instrucciones dirigidas por Cristo en otras ocasiones a los apóstoles en orden a la misión universal extrapalestina (Mt 10,17ss), como se ve por la perspectiva que les abre. Pero este pasaje de Mc tiene su correspondencia en la primera parte de Mateo (10,5-17) y en Lc (9,1-6), aunque también aquí el relato de Mc es más amplio.

Cristo, que asoció a los apóstoles a su obra, los comienza «enviando» de «dos en dos» por las ciudades, seguramente de Galilea. Así les permitía atender a un mayor número de gentes. La forma binaria en que los envía, les permitía ayudarse y vigilarse. Nadie

[3] Sobre este tema, cf. *Comentario a Mt 13,55-56*.
[4] ST. TH., *Summ. Theol.* 3 q.15 a.8 ad 1.

podía sospechar de aquel que tiene un testigo. Repartidos en esta forma diseminada, impedía el provocar una reacción excitada, pero permitía hacer despertar más esta idea mesiánica. Al tiempo que preparan su «venida», les ha reportado, bajo su control, las ventajas de un ejercicio apostólico más universal, para más tarde. Y para él les señaló el tema de la predicación, la conducta que debían seguir, y les acreditó con el poder que les confirió de hacer milagros.

Sin embargo, en Mc hay tres puntos que se han de precisar.

V.9. Dentro de las prohibiciones que les hace, les manda calzarse con «sandalias». En cambio, en Mt se les prohíbe esto. En Lc se omite. Podría tratarse de una simple citación «quoad sensum». Se piensa si los primeros misioneros cristianos prescindieron de esto, para competir con los apóstoles cínicos del medio helenístico. Del análisis de la estructura de la frase se ha pensado que Mc, con esta inserción, «pero que se calzasen con sandalias», querría corregir estos excesos ascéticos [5]. Pero es todo ello muy problemático.

V.12. «(Los apóstoles) partieron y predicaron que se arrepintiesen» *(hína metanósin)*. Tal como está esta redacción de Mc, parecería que el tema de la predicación eran sólo las disposiciones morales de los oyentes. En cambio, en Mt-Lc, el tema es: «Se acerca el reino de los cielos». Lo que incluye la actitud—respuesta moral—que ha de tenerse ante el mismo, que es lo que destaca Mc.

Pero, dado que los contextos son idénticos, el sentido de la frase de Mc es elíptico: es la rectitud moral, precisamente en orden a la digna recepción del reino.

En otros pasajes, tanto el Bautista (Mt 3,2) como Cristo (Mt 4, 17; Mc 1,14.15), el tema de esta predicación se anuncia completo: «Arrepentíos, porque se acerca el reino de Dios» (Mt 4,17; Mc 1,15).

V.13. «Y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban». El aceite era un remedio medicinal muy usado en la antigüedad [6]. Su práctica en Oriente era usual [7] y lo es hasta en nuestros días [8]. Los apóstoles usan lo que era un remedio corriente. Pero en todo el contexto resalta que los apóstoles, que han recibido poderes taumatúrgicos, no los van a emplear como simple remedio medicinal. Es lo que parece más lógico. ¿Curaban todos a los que lo aplicaban? No se dice. La frase general de Mc deja un amplio margen de valoración. Estas unciones tenían, al menos en muchos casos, valor instrumental de poder sobrenatural.

Naturalmente, se pensó en la analogía que este rito de curación pudiera tener con el rito sacramental de la extremaunción. Pero la finalidad *directa* por la que usan este rito los apóstoles en esta misión es *taumatúrgica*: para curar las enfermedades corporales milagrosamente, conforme al poder que Cristo les confirió. Por eso, no pasa esto de ser un preludio del sacramento de la extremaunción. El

[5] KONOX, *The Sources of the Synoptic Gospels* II p.48-49; AHERN, *Staff or no Staff (Mt 10, 10; Mc 6,8)*: Cath. Bibl. Quarterly (1943) 332-337.
[6] COLUMELA, VII 5,18; PLINIO, *Nat. Hist.* XXIX 9.
[7] Is 1,6; Jer 8,21.22; Lc 10,34; JOSEFO, *Antiq.* XVII 6,5; STRACK-B., *Kommentar...* I p.428-429; II 11-12.
[8] M. JULIEN, *L'Egipte* (1895) p.276.

concilio de Trento, al hablar de este sacramento, dice: «Fue instituida esta unción sagrada de los enfermos como verdadero y propio sacramento del Nuevo Testamento por Cristo Nuestro Señor, *insinuado* ya en Marcos *(apud Marcum* [Mc 6,13] *quidem insinuatum)* y por Santiago... promulgado...» [9].

La expulsión de los demonios los presentaba como ministros del Mesías, anunciando la llegada del reino.

c) *Juicio de Herodes sobre Cristo y muerte del Bautista. 6,14-29* (Mt 14,1-12; Lc 9,7-9)

Cf. Comentario a Mt 14,1-12

[14] Llegó esto a oídos del rey Herodes, porque se había divulgado mucho su nombre, y decía: Este es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por esto obra en él el poder de hacer milagros; [15] pero otros decían: Es Elías; y otros decían que era un profeta, como uno de tantos profetas. [16] Pero Herodes, oyendo esto, decía: Es Juan, a quien yo degollé, que ha resucitado. [17] Porque, en efecto, Herodes se había apoderado de Juan y le había puesto en prisión a causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado. [18] Pues decía Juan a Herodes: No te es lícito tener la mujer de tu hermano. [19] Y Herodías estaba enojada contra él y quería matarle, pero no podía, [20] porque Herodes sentía respeto por Juan, conociendo ser hombre justo y santo, y le amparaba, y, oyéndole, vacilaba, pero le escuchaba con gusto. [21] Llegado un día oportuno, cuando Herodes en su cumpleaños ofrecía un banquete a sus magnates, y a los tribunos, y a los principales de Galilea, [22] entró la hija de Herodías y, danzando, gustó a Herodes y a los comensales. El rey dijo a la muchacha: Pídeme lo que quieras y te lo daré. [23] Y le juró: Cualquier cosa que me pidieras, te la daré, aunque sea la mitad de mi reino. [24] Saliendo ella, dijo a su madre: ¿Qué quieres que pida? Ella le contestó: La cabeza de Juan el Bautista. [25] Entrando luego con presteza, hizo su petición al rey, diciendo: Quiero que al instante me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista. [26] El rey, entristecido por su juramento y por los convidados, no quiso desairarla. [27] Al instante envió el rey un verdugo, ordenándole traer la cabeza de Juan. Aquél se fue y le degolló en la cárcel, [28] trayendo su cabeza en una bandeja, y se la entregó a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre [29] Sus discípulos que lo supieron, vinieron y tomaron el cadáver y lo pusieron en un monumento.

Mc-Lc son, de los tres sinópticos, los que narran con más detalle este primer episodio de la opinión de Antipas sobre Cristo. Mientras para «algunos» Cristo era o Elías, que en la creencia popular se pensaba que no había muerto, aguardando su retorno para los días mesiánicos, para ungir y presentar al Mesías [10], o un nuevo profeta como los clásicos profetas de Israel, al modo como el

[9] DENZINGER, *Ench. symb.* n.908.
[10] LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.210-213.

pueblo tenía al Bautista por «profeta» (Mt 14,5), Antipas aseguraba, en su obsesión neurótica, que era el mismo Bautista, que había resucitado (Mc-Mt). Lc da una formulación un poco distinta, aunque sustancialmente la misma.

A la segunda parte del episodio es Mc el que le da más extensión. Mt va, como de costumbre, a la sustancia, y Lc da un resumen mínimo, aunque ya había hablado algo, mucho antes, de este tema (Lc 3,18-20) [11].

Mc destaca que el tetrarca, cuando tenía prisionero al Bautista, «temía» a Juan, porque sabía que era hombre «justo y sagrado, y lo guardaba». ¿De quién? Probablemente de las insidias de Herodías y sus sicarios (cf. v.19.20). También detalla Mc que Antipas «le oía con gusto», haciéndole traer, seguramente de la prisión, aunque, dados estos procedimientos redaccionales, podrían referirse estas conversaciones a una época anterior. Y luego Mc trae una frase que es discutida. Se dan varias lecturas de ella:

a) «Y oyéndole, *hacía* muchas cosas» *(pollá epoíei)* de las que le oía, o por su consejo. Pero la frase siguiente: «y le oía con gusto», resulta una repetición innecesaria.

b) Por eso, la mayor parte de los autores aceptan la otra lectura, más difícil, testificada por buenos códices (Alef, B, L, W) y seguida por ediciones críticas relevantes (Von Soden, Nestlé, Vogels, Merk) [12]. Esta lectura es la siguiente: «Y oyéndole, estaba *muy perplejo [apórein]*, a causa de las observaciones y enseñanzas que hacía».

c) También se ha querido dar a este verbo *(apórein)* otro sentido. Sería éste: «Y oyéndole, le *proponía muchas cuestiones*». Sin embargo, este sentido del verbo, aunque atestiguado por Aristóteles [13], parece reservado a las discusiones dialécticas [14].

También es sólo Mc el que trae, unido al juramento de Antipas a Salomé, después del baile, que le daría lo que pidiese, «aunque sea la mitad de mi reino». Esta frase tiene antecedentes bíblicos, y además Antipas no tenía «reino», sino «tetrarquía». Es verdad que ya antes (v.14) Mc llamó a Antipas «rey».

Antipas buscó el ser rey [15], pero no obtuvo de Roma más que el título oficial de «tetrarca». Si Mc le nombra «rey», puede ser como un título genérico, como hace el mismo Mt en el curso de su narración; comienza a nombrarlo con el título oficial de «tetrarca» (v.1) y luego, en la narración, lo llama «rey» (v.9); o por reflejar el uso que popularmente, por halago, le diesen los súbditos, o acaso por estar un tanto condicionado por la segunda frase usada: «la mitad de mi reino».

Esta frase aparece en el libro de Ester (Est 5,3; cf. 1 Re 13,8). Pero si esta frase, literariamente, pudiese provenir del pasaje

[11] Sobre el problema del nombre del marido de Herodías que Mc-Mt nombran Filipo, y Josefo, Herodes, cf. *Comentario a Mt 14,3*.
[12] PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.468.
[13] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.158.
[14] HUBY, *L'Évang. s. St. Marc* (1948), en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.37 nota c.
[15] JOSEFO, *Antiq.* XVII 1,3; XVII 9,4.

semejante del libro de Ester, no habría ningún inconveniente en que el mismo Antipas hubiese añadido esta expresión genérica, como sinónima de su tetrarquía, en un momento de exaltación bajo el vino y el halago de los presentes. Aparte que no podía disponer de su tetrarquía sin autorización del César.

d) *Retorno misional de los apóstoles y primera multiplicación de los panes. 6,30-44* (Mt 14,13-21; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15)

Cf. Comentario a Mt 14,13-21

[30] Volvieron los apóstoles a reunirse con Jesús y le contaron cuanto habían hecho y enseñado. [31] El les dijo: Venid, retirémonos a un lugar desierto para que descanséis un poco, pues eran muchos los que iban y venían y ni espacio les dejaban para comer. [32] Fuéronse en la barca a un sitio desierto y apartado. [33] Pero les vieron ir, y muchos supieron dónde iban, y, a pie, de todas las ciudades concurrieron a aquel sitio y se les adelantaron. [34] Al desembarcar vio una gran muchedumbre, y se compadeció de ellos, porque eran como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles largamente. [35] Siendo ya hora avanzada, se le acercaron los discípulos y le dijeron: El sitio es desierto y avanza la hora; [36] despídelos para que vayan a las alquerías y aldeas del contorno y se compren algo que comer. [37] El, respondiendo, les dijo: Dadles vosotros de comer. Y le dijeron: ¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer? [38] El les contestó: ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver. Habiéndose informado, le dijeron: Cinco y dos peces. [39] Les mandó que les hicieran recostarse por grupos sobre la hierba verde. [40] Se recostaron por grupos de ciento y de cincuenta. [41] El, tomando los cinco panes y los dos peces, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los entregó a los discípulos para que se los sirvieran, y los dos peces los repartió entre todos. [42] Comieron todos y se hartaron, [43] y recogieron doce canastos llenos de las sobras de los panes y de los peces. [44] Los que comieron de los panes eran cinco mil hombres.

Mc-Lc relatan la vuelta de los apóstoles de esta primera actuación «misional» binaria. A su retorno le contaron todo lo que habían hecho y enseñado.

Cristo les quiere proporcionar unos días de descanso. Por eso les lleva a un «lugar desierto», que estaba «cerca de Betsaida» (Lc). La razón es que ni aun después de su trabajo misional, especialmente intenso, les dejaban solos: las gentes venían a Cristo. Mc describe esta premura de las turbas con su lenguaje grafista: «pues eran muchos los que iban y venían, y ni espacio les dejaban para comer» [16]. Acaso estas multitudes que vienen en estos momentos puedan ser un indicio del fruto de esta «misión» apostólica. A fin de lograr este retiro, se embarcaron para ir en dirección de Betsaida-Cafarnaúm.

[16] Cf. *Comentario a Mc 3,20-21*.

V.30. Es la única vez que Mc cita la palabra «apóstoles». Aquí aparece con el sentido técnico denominativo de los Doce [17].

V.34. Al desembarcar vio Cristo una gran muchedumbre y se compadeció de ellos, «porque eran como ovejas sin pastor». Esta expresión es del ambiente bíblico (Núm 27,17; 1 Re 22,27; 2 Par 18, 16; Ez 34,5). Pero esta locución, puesta en el evangelio, tiene, sin duda, una evocación de valor mesiánico. En el A.T., el pueblo había sido comparado a un rebaño, y el Mesías al pastor. Dios dice en Ezequiel: «Suscitaré para ellos un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David (el Mesías), él las apacentará, él será su pastor» (Ez 34,23). Y Cristo, en la última Cena, se identificó con el pastor, y los apóstoles—pueblo—con el rebaño, conforme a la profecía de Zacarías (Zac 13,7). Y se proclamó el Buen Pastor (Jn 10, 11ss). Es sumamente probable que esta expresión tenga un manifiesto intento mesiánico, máxime con el mismo valor que tuvo precisamente el ser multiplicación de *panes* y en lugar «desierto» donde se realizó, conforme se expuso al comentar este pasaje en Mt [18].

V.40. La palabra que Mc usa para indicar los grupos de hombres de 50 y 100 personas, es propia y sumamente gráfica: «arriates» *(prasiaì)*.

Los cuadros de flores de un jardín son la metáfora que evoca aquellos arriates humanos de 50 y 100 hombres cada uno, reclinados sobre la verde y abundante hierba que allí había (Jn 6,10), con sus turbantes y túnicas de variados colores. Otras narraciones evangélicas usan sólo el incoloro término de grupos sentados.

La descripción del «rito» de Cristo pudiera estar influenciado por el rito de la liturgia eucarística de la institución.

e) *Cristo camina sobre el mar. 6,45-52* (Mt 14,22-33; Jn 6,16-21)

Cf. Comentario a Mt 14,22-33

45 En seguida mandó a sus discípulos subir a la barca y precederle al otro lado frente a Betsaida, mientras El despedía a la muchedumbre. 46 Después de haberlos despedido, se fue a un monte a orar. 47 Llegando el anochecer, se hallaba la barca en medio del mar y El solo en tierra. 48 Viéndolos fatigados de remar, porque el viento les era contrario, hacia la cuarta vigilia de la noche vino a ellos andando sobre el mar e hizo ademán de pasar de largo. 49 Pero ellos, así que le vieron andar sobre el mar, creyendo que era un fantasma, comenzaron a dar gritos, 50 porque todos le veían y estaban espantados. Pero El les habló en seguida y les dijo: Animo, soy yo, no temáis. 51 Subió con ellos a la barca, y el viento se calmó, y se quedaron en extremo estupefactos, 52 pues no se habían dado cuenta de lo de los panes; su corazón estaba embotado.

Mt es el que narra con más extensión y detalle este episodio. Jn lo abrevia mucho. Los datos característicos de Mc se consideran a continuación.

[17] DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* L'Orient chrét. (1956) p.267-290. [18] Cf. *Comentario a Mt 14,13-23.*

Mc omite el episodio, sólo narrado por Mt, del caminar de Pedro sobre las aguas. Probablemente la razón de esta omisión en Mc se deba a ser el compañero de Pedro y que pone por escrito su catequesis. Por razones de modestia, Pedro omitiría este detalle en la catequesis. Lo que explica igualmente su omisión en Mc.

V.45. Según el relato de Mc, Cristo, después de la multiplicación de los panes, obligó a los apóstoles a embarcarse, y les ordena ir a la otra orilla, «hacia *(prós) Betsaida*». Pero, según Jn en el lugar paralelo, Cristo les da la orden de ir «hacia *(eis) Cafarnaúm*» (Jn 6,17). Cafarnaúm y Betsaida no se encuentran en la misma ribera. Cafarnaúm se halla en la orilla occidental del lago; Betsaida en la parte nordeste del mismo. Una primera solución sería que fuesen más bien *costeando*, por lo cual, para ir a Cafarnaúm (Jn), tendrían que pasar en la dirección de Betsaida (Mc). Pero ellos van a «la otra parte del mar». Y efectivamente llegaron «a donde se dirigían» (Jn 6,21) y desembarcan «en Genesaret» (Mt-Mc), sin duda a la región que ocupa unos cinco kilómetros sobre el lago. Esta doble orientación—Cafarnaúm-Betsaida—ha hecho que algunos autores piensen en una doble Betsaida, situada cerca de Cafarnaúm. Problema éste muy discutido [19]. Algunos interpretan la partícula «hacia» *(prós)* en sentido de «enfrente...» Jesús diría: Id al otro lado del mar, precisamente al que está frente a Betsaida. Pero es extraño que de lugares tan conocidos se dé una terminología tan vaga. Como explicación también se ha expuesto «que los apóstoles se hicieron a la vela con el intento de dirigirse a un sitio, y que luego, por razón del viento contrario y de la tempestad, arribaron a otro distinto; nada tiene de particular; parecida experiencia la hicieron no pocos. Ninguna conclusión, pues, cabe sacar del hecho que fueran a desembarcar a Cafarnaúm habiendo recibido la orden de ir a Betsaida, tanto más que el tocar este último sitio se hacía, sin duda, sólo de paso, para tomar a Jesús y desde allí continuar hasta Cafarnaúm; era, pues, natural que, sosegada la tormenta y teniendo ya consigo al Maestro, navegaran directamente hacia esta ciudad. Y con razón puede decir Juan (6,21) que era ésta la tierra donde se dirigían, pues tal era realmente el término al cual se encaminaban después de la tempestad.» Enfocando el problema desde otro punto de vista, se propone otra solución. Al comentarse el v.13 de este capítulo de Mt se ha escrito: «Nada hay en el relato de Mt, ni en el de Mc bien comprendido, que obligue a buscar este lugar sobre la ribera oriental del lago. Jesús ha podido atravesar de norte a sur costeando la costa occidental; por eso, «el otro lado» de un punto cualquiera del lago no es forzosamente la ribera opuesta de éste» [20]. Pero, si se localiza la escena de la multiplicación de los panes y del embarque en la ribera oriental, hay que localizar también, como admiten algunos, otra Betsaida en la región oriental. De lo contrario, no se explicaría cómo Cristo les mandase ir «hacia Betsaida» (Mc). Pues a donde iban

[19] Cf. *Comentario a Mt 14,22,* y la bibliografía allí citada correspondiente a las notas 63-65.
[20] BENOIT, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nota b, y p.96 nota a.

es «hacia Cafarnaúm» (Jn), a la región de Genesaret (Mt-Mc). Acaso falten datos precisos en el relato con los que cada evangelista aluda a estas órdenes distintas.

Pero también cabría el que Mc y Jn citasen libremente. Buscarían con ello sólo *orientar* a los lectores. A Jn, que va a situar los discursos de Cristo sobre el «Pan de vida» en Cafarnaúm (Jn 6,24.59), le interesa destacar como punto de referencia el que iba a ser escenario de estos discursos. Mc, acaso, cita a Betsaida como punto de referencia de sus lectores, porque fuese mejor conocido para los mismos, ya que era la patria de Pedro (Jn 1,44).

V.51b. Mc acusa la impresión causada en los apóstoles por la escena de Cristo caminando sobre el mar: «quedaron en extremo estupefactos». Y añade la razón: «pues no se habían dado cuenta de lo de los panes (la multiplicación); su corazón estaba embotado».

No es que no se hubiesen dado cuenta de la *multiplicación* de los panes y peces, puesto que ellos reconocieron primero que no había más que cinco panes, y luego recogieron de sobras doce cestos, sino que no habían sacado la conclusión que de allí se había de deducir: el mesianismo de Cristo. Ellos mismos habían recibido el poder de hacer milagros en su «misión» por Galilea (Mc 6,6.7; par.), y así, siendo ellos hombres, no acababan de ver lo que significaba el poder que en propiedad tenía Cristo: estaban «embotados» para esto.

Esta conclusión de Mc está completamente en situación. En Mt, los apóstoles se «postraron» y le confesaron, diciendo: «Tú eres hijo de Dios» (Mt 14,33). Aunque la frase no va precedida por el artículo, determinando así que es, por antonomasia, el Hijo de Dios, en otros pasajes, en que tampoco se usa, es, sin embargo, la proclamación del Hijo de Dios por antonomasia, como Mesías (Mt 8,29; 27,4; Mc 1,1). Pero en la situación literaria en que Mt refiere esa proclamación, después de haberle presentado como Hijo de Dios en sentido ontológico (Mt 11,25-27; 12,6.8), seguramente que también en este pasaje de Mt lo tiene.

Pero, siendo del todo improbable que esa confesión responda al momento histórico aquel, dada la revelación precavida y gradual con que Cristo iba manifestándose a sus apóstoles, que es lo que aquí enseña Mc, parece que esta enseñanza de Mt es debida, o a que *adelanta* una confesión de los apóstoles que tuvo lugar más tarde, o a que *interpreta*, a la hora de la composición del evangelio, el sentido rudimentario o simplemente mesiánico de aquella confesión. La relación de Mc, primitiva, está en perfecta situación.

f) *Curaciones en la región de Genesaret. 6,53-56* (Mt 14,34-36)

Cf. Comentario a Mt 14,34-36

53 Hecha la travesía, llegaron a tierra de Genesaret y atracaron. 54 En cuanto salieron de la barca le conocieron, 55 y corrieron de toda aquella región, y comenzaron a traer en camillas a los enfermos donde oían que El estaba. 56 A dondequiera que llegaba, en las aldeas, o en las ciudades, o en las alquerías, colocaban a los enfermos en las plazas y le rogaban que les permitiera tocar siquiera la orla de su vestido; y cuantos le tocaban, quedaban sanos.

Recogen esta escena Mt-Mc. Es una descripción de tipo general, como un cuadro global, con el que se quiere evocar, como Mt hace en ocasiones, la grandeza de Cristo y las reacciones de la multitud.

CAPITULO 7

a) Discusión sobre las tradiciones rabínicas (v.1-13); *b)* la verdadera pureza (v.14-23); *c)* curación de la hija de una sirofenicia (v.24-30); *d)* volviendo a Galilea, cura un sordomudo (v.31-37).

a) *Discusión sobre las tradiciones rabínicas. 7,1-13* (Mt 15,1-20)

Cf. Comentario a Mt 15,1-20

1 Se reunieron en torno a El fariseos y algunos escribas venidos de Jerusalén, 2 los cuales vieron que algunos de los discípulos comían pan con las manos impuras, esto es, sin lavárselas, 3 pues los fariseos y todos los judíos, si no se lavan cuidadosamente, no comen, cumpliendo la tradición de los antiguos; 4 y de vuelta de la plaza, si no se aspergen, no comen, y otras muchas cosas que han aprendido a guardar por tradición: el lavado de las copas, de las ollas y de las bandejas. 5 Le preguntaron, pues, fariseos y escribas: ¿Por qué tus discípulos no siguen la tradición de los antiguos, sino que comen pan con manos impuras? 6 El les dijo: Muy bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí, 7 pues me dan un culto vano, enseñando doctrinas que son preceptos humanos». 8 Dejando de lado el precepto de Dios, os aferráis a la tradición humana. 9 Y les decía: En verdad que anuláis el precepto de Dios para establecer vuestra tradición. 10 Porque Moisés ha dicho: Honra a tu padre y a tu madre, y el que maldiga a su padre o a su madre es reo de muerte. 11 Pero vosotros decís: Si un hombre dijere a su padre o a su madre: «Corbán», esto es, ofrenda, sea todo lo que de mí pudiera serle útil, 12 ya no le permitís hacer nada por su padre o por su madre, 13 anulando la palabra de Dios por vuestra tradición que se os ha transmitido, y hacéis otras muchas cosas por el estilo.

Tratan este tema Mc-Mt. La narración de Mc es más extensa, sobre todo por razón de la explicación que hace de ciertos usos judíos a los lectores gentiles (v.2-4). Los puntos característicos de la narración de Mc son los siguientes:

V.1. Los «escribas» venidos de Jerusalén eran «algunos». El número de éstos está restringido con relación a los fariseos venidos. Acaso vienen, como especialmente técnicos en la Ley, para garantizar la obra de espionaje, o para completar esta representación de espionaje enviada, más o menos oficiosamente, por el sanedrín, o al menos con su implícita complacencia (Jn 1,19.22).

V.3-4. Mc explica a los lectores lo que significaban estos usos en la mentalidad judía y en la preceptiva rabínica. Se expone en el *Comentario a Mt* 15,2ss.

V.2. «Comer pan» es hebraísmo para expresar la comida (v.34; cf. Mt 15,2).

V.2.5. «Comer con las manos *impuras*». Manos «impuras», literalmente «manos *comunes*» *(koinaîs)* para todo, es equivalente al calificativo rabínico *khol*, y significa profano, impuro (Act 10,14-28; 11,8; Rom 14,14; Heb 10,29) [1].

V.3. Una expresión de este versículo es oscura: «Los fariseos y los judíos, si no se lavan *(pygmê)* las manos», etc. Esta expresión griega es discutible. Se ha propuesto: *a)* lavarse las manos frotando con el *puño*, es decir, *fuertemente, diligentemente* [2]; o «meticulosamente», como hace la Peshitta [3]; *b)* la Vulgata y el códice sinaítico lo traducen por «frecuente» *(pykna)* como sinónimo, y por influjo de Lc 5,33, en la Vulgata; *c)* con el «puño» cerrado, indicando la juntura de los dedos para purificarlos [4]; *d)* podría tener, como en otros casos, un sentido más amplio: sería lavarse no sólo las manos, sino el antebrazo: del puño o dedos al codo [5]; *e)* con abundante agua, que había de ser recogida en un recipiente con la mano *(pygmê)*.

V.13b. Mc no sólo recoge un caso concreto de «qorbán» como motivo de censura, por anular la Ley de Dios por las «tradiciones» de los hombres, sino que alude a otra perspectiva mayor: «Y hacéis otras muchas cosas por el estilo».

V.8-10. Es muy fuerte la contraposición de lo que legisló Moisés y la «tradición» humana. Aquello tiene valor; esto es presentado como capricho y elaboración simplemente humana: farisaico-rabínica. Anulan «la palabra de Dios» (Moisés) por «vuestra tradición».

b) *La verdadera pureza. 7,14-23* (Mt 15,10-20)

Cf. Comentario a Mt 15,10-20

[14] Llamando de nuevo a la muchedumbre, les decía: Oídme todos y entended: [15] Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda mancharle; lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre. [16] El que tenga oídos para oír, que oiga. [17] Cuando se hubo retirado de la muchedumbre y entrado en casa, le preguntaron los discípulos por la parábola. [18] El les contestó: ¿Tan faltos estáis vosotros de sentido? ¿No comprendéis—añadió, declarando puros todos los alimentos—que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede mancharle, [19] porque no entra en el corazón, sino en el vientre y va al seceso? [20] Decía, pues: Lo que del hombre sale, eso es lo que mancha al hombre, [21] porque de dentro, del corazón del hombre, proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, [22] los adulterios, las codicias, las maldades, el fraude, la impureza, la envidia, la maledicencia, la altivez, la insensatez. [23] Todas estas maldades proceden del hombre y manchan al hombre.

[1] ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.718-719.
[2] JOÜON, *L'Évang... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.221.
[3] BAILLY, *Dict. graec.-franç.* ed.11.ª p.1698.
[4] PIROT, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.478-479.
[5] ZORELL, Lexicon... col.1165-1166 n.3.

Tema propio de Mc-Mt. Después de la exposición anterior, Cristo llama a la muchedumbre y les expone la «parábola» contenida en los v.15-17. La negligencia del pueblo no pidió más explicaciones de la misma. Pero, ya en casa, los «discípulos», acaso a iniciativa de Pedro (Mt), le piden una explicación. Y la explicación se la hace detalladamente, no sin antes dirigirles un reproche de afecto y pedagogía, registrado en ambos evangelistas: «¿Tan faltos estáis vosotros de sentido?» (Mc). En realidad, el sentido fundamental de la «parábola» era claro. Pero esto hace ver la necesidad de ilustración que tenían los apóstoles, y la fidelidad de su narración a la hora de la composición de los evangelios. No deja de extrañar el que, si Cristo declara la verdadera pureza e impureza *moral* de la legislación «legal» sobre los alimentos (Lc 11; Dt c.14), aparezcan en la primitiva Iglesia dudas y discusiones sobre ello (Act 15,28-29; 10,14; Gál 2,11-17, etc.). Pero se explica teniendo en cuenta que la exposición de Cristo era una enseñanza *genérica*, destacándose el aspecto *moral* de la misma legislación, mientras que los «judaizantes» planteaban el aspecto *jurídico* de la vigencia de la ley mosaica como soporte del cristianismo [6].

V.21-22. La clasificación de estas faltas morales que trae Mt se presta a una triple clasificación moral. Pero Mc trae una amplificación mucho mayor de éstas, acaso teniendo en cuenta los lectores a quienes iba destinada, ya que no era otra cosa que explicitación de la doctrina de Cristo.

Mc trae como propios: iniquidades, lascivias, la envidia, que la describe como «ojo indigno» [7]; la «maledicencia» contra el prójimo, y no blasfemia contra Dios, pues es el sentido que parece reclamar aquí el contexto [8]; embrutecimiento moral *(aphrosyne)*, embrutecimiento racional culpable, que desprecia las cosas divinas [9].

[6] BONSIRVEN, *Sur une incise dificulteuse de Marc (7,19):* Mélang. Podechard (1945) 11-15.
[7] JANSSEN, *Naplousa* p.191ss.
[8] ZORELL, *Lexicon...* (1931) col.228.
[9] ZORELL, *Lexicon...* col.203.

e) *Curación de la hija de una siro-fenisa. 7,24-30 (Mt 7,24-30)*

Cf. Comentario a Mt 7,24-30

[24] Partiendo de allí, se fue hacia los confines de Tiro. Entró en una casa, no queriendo ser de nadie conocido; pero no le fue posible ocultarse, [25] porque luego, en oyendo hablar de El, una mujer cuya hijita tenía un espíritu impuro entró y se postró a sus pies. [26] Era gentil, siro-fenicia de nación, y le rogaba que echase de su hija al demonio. [27] El le dijo: Deja primero hartarse a los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los cachorrillos. [28] Pero ella le contestó, diciendo: Sí, Señor; pero los cachorrillos debajo de la mesa comen de las migajas de los hijos. [29] El le dijo: Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija. [30] Y, llegada a casa, halló a la niña acostada en la cama y que el demonio había salido.

Pasaje propio de Mc-Mt. El relato de Mt es más largo y con más desarrollo dramático. Mc aparece, fuera de su propósito, menos vivo y colorista. Acaso se debe a que Mc lo recoja de una tradición ambiental y lo *adapte* a sus lectores gentiles. Algunos puntos de Mc se indican aquí.

V.25. Califica al «demonio» (v.26) como «espíritu impuro» [10]. Era creencia ordinaria que las enfermedades eran causadas por «espíritus», es decir, influjos diabólicos.

V.26. Esta mujer que Mt dice fuese «cananea», probablemente queriendo indicar sólo, con la evocación de los antiguos moradores del país, que era *gentil*, Mc, en cambio, dice con mucha más precisión que era «griega *(hellenís)*, de origen *(tô génei)* siro-fenicia».

Esta mujer era «helénica»; con ello seguramente quiere expresarse su origen y lengua. Acaso pudiera ser «prosélita» [11]. Pero por su «origen» era «siro-fenicia». Esta denominación aparece usada por los escritores antiguos Luciano *(syrophoînix)* [12] y Juvenal [13]. Desde Pompeyo (64 a.C.), Fenicia quedó convertida en una provincia romana e incorporada a Siria. Ser «siro-fenicia» quiere decir fenicia perteneciente a la provincia romana de Siria, para distinguirla de los fenicios de Libia: de los «libio-fenicios», de quienes habla Estrabón [14].

V.27. Mc tiene el contenido de este versículo más completo que Mt en la primera parte. Probablemente tiende, con la transmisión de este complemento, a suavizar el efecto de la crudeza de la frase oriental de la segunda parte para los lectores de la gentilidad. «Deja *primero...*» sugiere bien la admisión de los gentiles a la fe en otro momento posterior. Se podría pensar en una adaptación posterior basada en una frase de San Pablo: «primero al judío, y también al griego» (Rom 1,16). En Mt, la frase es más tajante a favor del judaísmo (Mt v.24). La misión de Cristo personal era directamente para los judíos.

V.30. La mujer, vuelta a casa, encuentra a su hija curada y «acostada en el lecho». Sugiere una enfermedad no de tipo epiléptico.

En cambio, en Mc falta la alusión a su fe, tan destacada en Mt. Puede ser una reelaboración del Mt griego.

[10] AYUSO, *Un estudio sobre la expresión «espíritu impuro» y su significado en el N. T.*: Est. Bib. (1934) 377-384.
[11] ZORELL, *Lexicon...* col.417.
[12] LUC., *Deor. eccl.* 4.
[13] JUVENAL, *Sat.* VIII 159.
[14] ESTRAB., *Geogr.* XVII 19.

d) *Volviendo a Galilea, cura un sordomudo. 7,31-37*

Este relato es exclusivo de Mc. En Mt sólo se pinta uno de esos cuadros globales (Mt 15,29-31), en el cual se puede encajar este relato aislado de Mc.

[31] Dejando de nuevo los términos de Tiro, se fue por Sidón hacia el mar de Galilea, atravesando los términos de la Decápolis. [32] Le llevaron un sordo y tartamudo, rogándole que le impusiera las manos, [33] y, tomándole aparte de la muchedumbre, metióle los dedos en los oídos, escupió en el dedo y le tocó la lengua, [34] y, mirando al cielo, suspiró y dijo: «Ephata», que quiere decir ábrete; [35] y se abrieron sus oídos y se le soltó la lengua, y hablaba expeditamente. [36] Les encargó que no lo dijesen a nadie; pero cuanto más se lo encargaba, mucho más lo publicaban, [37] y sobremanera se admiraban, diciendo: Todo lo ha hecho bien: a los sordos hace oir y a los mudos hace hablar.

Los autores han pretendido reconstruir diversos posibles itinerarios de Cristo en este retorno hacia el lago de Tiberíades. Pero es extraño lo que dice Mc. Deja Tiro para ir al Tiberíades, pero toma la dirección de Sidón, que le aleja. Se ignora el motivo de este itinerario. En todo caso, el milagro que va a narrarse tiene, según toda probabilidad, lugar en Galilea.

Le trajeron un hombre «sordo» y también con un defecto para hablar. El término que se usa para describirlo *(mogilálon)* lo interpretan los autores en dos sentidos: «mudo» o con un defecto para hablar: «tartamudo». La partícula que entra en la composición de la palabra *(mógi)* indica fatiga, dificultad, cortedad, más que un impedimento absoluto. Es verdad que los LXX traducen el «mudo» *('elem)* de Isaías (Is 25,6) por esta palabra, pero no consta que esté influenciado por este pasaje en el uso de esta palabra, en la versión griega de Isaías, pues era de uso tradicional (2 Rey. 5,11).

Y le rogaban que, para curarle, «le impusiera las manos». Era gesto familiar a Cristo (Mc 6,5; 8,23.25). Igualmente era usado como gesto de transmisión de poderes y autoridad con el que los rabinos comunicaban el «magisterio» oficial a sus alumnos, lo mismo que signo de transmisión de bendiciones (Gén 48,14ss). Posiblemente estos que traían al enfermo creían que fuese condición esencial para la curación este gesto, pues era de uso tradicional (2 Re 5,11).

Cristo se apartó con este sordomudo de la muchedumbre; probablemente le acompañaron, como en otras ocasiones, algunos

discípulos (cf. v.36). Quería manifiestamente evitar con ello la conmoción que iba a producirse, con las posibles consecuencias de sobreexcitación mesiánica.

Ya aparte, «mete» sus dedos en los oídos de aquel sordo, como para indicar que iba a abrirlos, y «escupiendo», o poniendo saliva en sus dedos, le «tocó la lengua», como para indicar que quería facilitar otra vez el recto hablar a aquella persona. Estos gestos podían hacer pensar a gentes paganas o judías en ciertos ritos mágicos. Los rabinos tenían terminantemente prohibido a todos los que curaban heridas entremezclar con ello el susurro de palabras, menos aún de versículos bíblicos, máxime si esto se hacía utilizando saliva [15], ya que a ésta se le concedían ciertas virtudes curativas [16]. La saliva era considerada en la antigüedad como remedio medicinal [17]. En Cristo, esto no era otra cosa que una especie de «parábola en acción», con la que indicaba lo que iba a realizar, y con lo que excitaba la fe de aquel «sordo», ya que con palabras no podía hacerlo.

Pero, antes de pronunciar su palabra curativa de imperio, quiso acusar bien que no eran ritos mágicos, sino obra del Padre; «miró al cielo», como indicando la fuente de la curación que iba a venir, y luego «gimió» *(esténaxen)*, sin duda, como forma exquisita de su oración silenciosa al Padre (Rom 8,23.26). Y dio la orden de la curación: «ábrete», que Mc conservó como un recuerdo gráfico y exacto de aquella escena en su forma aramaica *(ephphatá)*, como los evangelios han conservado otras palabras aramaicas, aunque traduciéndola para sus lectores de la gentilidad.

Y, al punto, el milagro se hizo. La frase con la que Mc dice que se curó su mudez es la siguiente: «y se soltó el vínculo (atadura) de su lengua». Se pretendía que era el término técnico para indicar que la mudez de este hombre había sido producida por un sortilegio; alegándose para ello numerosas fórmulas mágicas que tenían por objeto el «atar la lengua» [18]. Pero ni Mc alude para nada, como otras veces lo hace, a ninguna posesión diabólica ni a ningún «espíritu» en relación con la sordera, lo que hace mucho más verosímil pensar que se trata de un simple defecto natural.

Cristo insiste en que no lo «dijesen» a nadie; no en vano le había apartado de la turba. Buscaba con ello evitar prematuros y desorbitados movimientos mesiánicos. Pero no hicieron caso. Cristo, sabiendo que no se había de guardar secreto, ¿por qué prohíbe divulgarlo? Para que viesen que El cumplía el plan del Padre y que no buscaba ni precipitaba estos acontecimientos. Tenía que esperar a su «hora». No era como aquellos seudomesías, charlatanes, que todo lo prometían para embaucar a las gentes.

Pero la emoción mesiánica de la turba se desbordó [19]. Y corrió por la comarca, evocándose este mesianismo, al citar y aplicar Mc a Cristo unas palabras que evocaban las que Isaías dice del Mesías:

[15] *Sanhedrin* B. 101a.
[16] *Shabbath* XIV 14d.
[17] SUETONIO, *Vesp.* VII; PLINIO, *Nat. Hist.* XXVII.
[18] DEISMANN, *Licht von Osten* (1908) p.219ss.
[19] HERING, *Kalós panta pepoieken. Rémarques sur Mc 7,37:* Coniec. Neot. (1947) 91-96.

cómo soltará la lengua de los mudos y abrirá los oídos de los sordos (Is 35,5.6). Y que fue la respuesta que, para probar en cierta ocasión su mesianismo, Cristo mismo alegó a los mensajeros del Bautista que venían a preguntarle si El era el Mesías (Mt 11,1-6; Lc 7,18-23).

CAPITULO 8

a) Segunda multiplicación de los panes (v.1-9); *b)* los fariseos piden un prodigio del cielo (v.10-13); *c)* la «levadura» de los fariseos y de Herodes (v.14-21); *d)* curación de un ciego (v.22-26); *e)* la confesión de Pedro en Cesarea (v.27-30); *f)* la primera predicción de su muerte (v.31-33); *g)* condiciones para seguir a Cristo (v.34-38).

a) *Segunda multiplicación de los panes. 8,1-9* (Mt 15,32-38)

Cf. *Comentario a Mt 15,32-38.*

[1] Por aquellos días, hallándose otra vez rodeado de una gran muchedumbre que no tenía qué comer, llamó a los discípulos y les dijo: [2] Tengo compasión de la muchedumbre, porque hace ya tres días que me siguen y no tienen qué comer; [3] si los despido ayunos para sus casas, desfallecerán en el camino, y algunos de ellos son de lejos. [4] Sus discípulos le respondieron: ¿Y cómo podría saciárselos de pan aquí en el desierto? [5] El les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Dijeron: Siete. [6] Mandó a la muchedumbre recostarse sobre la tierra; y tomando los siete panes, dando gracias, los partió y los dio a sus discípulos para que los sirviesen, y los sirvieron a la muchedumbre. [7] Tenían unos pocos pececillos, y, dando gracias, dijo que los sirviesen también. [8] Comieron y se saciaron, y recogieron de los mendrugos que sobraron siete cestos. [9] Eran unos cuatro mil. Y los despidió.

El relato es propio de Mc-Mt. Ambos relatos son sumamente afines, aunque con las diferencias características y propias, que hacen ver la individualidad de esta escena. Incluso su narración puede estar influenciada *literariamente* por el esquema de la primera multiplicación de los panes, como se ve comparando ambas narraciones, aunque es verdad que la naturaleza histórica del hecho condicionaba esta afinidad. Pero este relato es más incoloro que el primero. Debe de proceder de otra fuente.

El problema que se plantea a propósito de este relato es saber si esta segunda multiplicación de los panes descrita por Mc-Mt es un «duplicado» de la primera, que narran los tres sinópticos y Juan, o es una escena histórica realmente distinta. Esta es la conclusión que se admite ordinariamente [1].

[1] CERFAUX *La section des pains (Mc 6,31-8,26):* Sinopt. Studien A. Wikenhause (1953) p.64-77; JENKINE, *Markan Doblet (6,31-7,31; 8,1-26)* (1942).

Como características *numerales* en toda la escena, estereotipadamente diferenciales de la primera multiplicación, se citan:

SEGUNDA MULTIPLICACIÓN	PRIMERA MULTIPLICACIÓN
«*Siete* panes».	«*Cinco* panes».
«*Pocos* pececillos».	«*Dos* peces».
«Sobran *siete* cestos» de residuos.	«Sobran *doce* canastos» de fragmentos.
«Eran *como* 4.000» hombres, sin «contar mujeres y niños» (Mt).	«Eran 5.000 hombres», «sin contar mujeres y niños» (Mt).
Llevaban ya «*tres días*» en compañía de Cristo.	Llevaban «*el día*» en compañía de Cristo.

Lo que no deja de extrañar es cómo en una primera lectura los discípulos, después de la primera multiplicación de los panes y peces, no caen en la cuenta de los dos milagros (v.17-21). Pero, en realidad, no está su «embotamiento» (v.17) en no reconocer el hecho de esta doble multiplicación, sino en no haber sacado las consecuencias del poder taumatúrgico de que estaba dotado, y, sobre todo, la gran consecuencia de ser el Mesías.

b) *Los fariseos piden un prodigio del cielo. 8,10-13* (Mt 15,39; 16,1-4)

Cf. *Comentario a Mt 15,39; 16,1-4.*

[10] Subiendo luego a la barca con sus discípulos, vino a la región de Dalmanuta; [11] y salieron fariseos, que se pusieron a disputar con El, pidiéndole, para probarle, señales del cielo. [12] El, exhalando un profundo suspiro, dijo: ¿Por qué esta generación pide una señal? En verdad os digo que no se le dará ninguna; [13] y, dejándolos, subió de nuevo a la barca y se dirigió a la otra ribera.

Un problema clásico entre la narración de Mt y esta de Mc es el relativo al lugar donde Cristo, a su retorno, desembarca: para Mt es en «los términos de *Magadán*»; Mc, en cambio, le hace desembarcar en «la región de *Dalmanuta*». ¿En qué relación están estos dos nombres? ¿Dónde están geográficamente localizados? Es cuestión aún no plenamente resuelta. La exposición de los argumentos distintos y estado de la cuestión se hace en el *Comentario a Mt 15,39.*

La segunda parte de este episodio es una insidia farisaica. Unos fariseos salieron de la ciudad para abordar a Cristo al lugar de su desembarco o a la región contigua, para «probarle», tentarle. Le piden una «señal» que acreditase su mesianismo de modo irrefutable. En el contexto se ve que se trata de una insidia. Los otros milagros se los atribuían a Beelcebul. Un «signo» de este tipo—«del cielo»—esperan que no pueda hacerlo, y así proclamarán su fracaso y descrédito.

Mc (v.12) destaca la amargura íntima de Cristo, el exhalar un profundo suspiro, ante la actitud irreductiblemente hostil de los fariseos ante sus obras.

Mc es más breve en toda esta sección que Mt. Dirá que Cristo negó la señal. Pero Mt hace ver que Cristo dio una señal no pedida: el milagro de su resurrección como garantía de su mesianismo. Sin embargo, en este pasaje hay divergencia en los sinópticos. La señal del cielo pedida se niega. Pero luego aparece dada la de Jonás, como «tipo» de la sepultura de Cristo en Mt y como «signo» del profeta que convierte a Nínive en Lc. O son tradiciones distintas, o Lc acaso la «adapta», por razón de paralelismo, con el ejemplo que trae de la reina de Saba.

Y abandonando aquella insidia y aquellos fariseos, se «marchó» (Mt), pero precisamente «en barca» y «a la otra orilla» (Mc). El lugar a dónde se dirigiese no se dice, y depende de la cuestión topográfica anteriormente expuesta.

c) *La «levadura» de los fariseos y de Herodes. 8,14-21* (Mt 16,5-12)

Cf. *Comentario a Mt 16,5-12.*

[14] Se olvidaron de tomar consigo panes, y no tenían en la barca sino un pan. [15] Les recomendaba, diciendo: Mirad de guardaros del fermento de los fariseos y del fermento de Herodes. [16] Ellos iban discurriendo entre sí que era por no tener panes, [17] y, conociéndolo El, les dijo: ¿Qué caviláis que no tenéis panes? ¿Aún no entendéis ni caéis en la cuenta? ¿Tenéis vuestro corazón embotado? [18] ¿Teniendo ojos, no veis, y teniendo oídos, no oís? ¿Ya no os acordáis de cuando partí los cinco panes a los cinco mil hombres y cuántos cestos llenos de sobras recogisteis? [19] Dijéronle: Doce. [20] Cuando los siete, a los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de mendrugos recogisteis? Y le dijeron: Siete. [21] Y les dijo: ¿Pues aún no caéis en la cuenta?

Este relato es propio de Mc-Mt. El de Mc es más colorista y refleja más el diálogo directo.

Con esta enseñanza, Cristo quiere poner en guardia a sus apóstoles contra la actitud que frente a El tomaron los fariseos y Antipas. La «levadura» hace fermentar la masa, lo que es «corromperla» (1 Cor 5,6; Gál 5,9). En la antigüedad se consideraba la levadura, por la fermentación que produce, como un agente y un símbolo de corrupción y putrefacción [2]. La actitud de los fariseos ante El «corrompe» la masa del pueblo en la comprensión de su fe en El. El fariseísmo separa al pueblo de Cristo y le impide ir a El: al Mesías. Este es el aspecto negativo de la enseñanza. Que no los imiten, no ya en lo hostil, pero ni en la negligencia frente a El, lo que sería desconocerle.

Pero pasa al aspecto positivo de la enseñanza: que saquen y sigan las conclusiones de los dos milagros «mesiánicos» que les recuerda: las dos multiplicaciones de los «panes» y en el «desierto».

[2] WESTEIN, *Horae talmudicae*, h.l.; WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1898) p.193.

Que vean en ellas los «signos» milagrosos con que prueba su mesianismo (Jn 6,14-15).

V.14. Parece que este diálogo tiene lugar en la barca (Mt 16,5).

V.15. Mt pone que se «guarden del fermento de los fariseos y *saduceos*». Mc lo cambia: que se «guarden» del fermento de los fariseos y de *Herodes*. Este es Herodes Antipas. Su vida disoluta, ambiciosa, paganizante y de crimen, con su ejemplo e influjo, era también «fermento» dañoso en la masa de Israel. Además, astutamente, quería deshacerse de Cristo por el descrédito (Lc 13,31-33). En esto era punto de unión con el «fermento» de los fariseos: en corromper la masa de Israel, para que desconociesen al Mesías, en Antipas por razón política.

d) *Curación de un ciego. 8,22-26*

El relato de este milagro de la curación de un ciego es exclusivo de Mc.

> [22] **Llegaron a Betsaida, y le llevaron un ciego, rogándole que le tocara.** [23] **Tomando al ciego de la mano, le sacó fuera de la aldea, y, poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos, le preguntó: ¿Ves algo?** [24] **Mirando él, dijo: Veo hombres, algo así como árboles que andan.** [25] **De nuevo le puso las manos sobre los ojos, y al mirar se sintió curado y lo veía todo claramente.** [26] **Y le envió a su casa, diciéndole: Cuidado con entrar en la aldea.**

La curación va a tener lugar en Betsaida. Es discutido el problema sobre la existencia de una o dos Betsaidas: una en la costa oriental y otra en la occidental. En todo caso, aquí, por razón del itinerario, conviene a la Betsaida-Julias. Podría ser obstáculo el que Mc la llame «aldea» *(kóme*, v.23), siendo ya una importante villa. Pero ya antes de su reedificación por Herodes, Josefo la designa así [3], y es sabido cómo en el sentido vulgar oscila el uso de estos nombres. Así, Lc llama a Belén con el nombre de «ciudad» *(pólis)* (Lc 2,4), y Juan llama a Belén «aldea» *(kóme)* (Jn 7,42).

Cristo llegó a Betsaida con sus discípulos (v.22). Dada su fama de taumaturgo, a su llegada le llevaron un ciego, y le rogaban insistentemente que «le tocara», es decir, que le «impusiera sus manos» para curarle. Esta imposición de manos, que tenía diversos significados: autoridad, colación de poder, etc., era considerada como un rito religioso. Ya se había extendido la fama que de El «salía virtud que curaba» (Mc 5,30). Aparte que debía de influir en las turbas el procedimiento curativo de los curanderos, que exigían el tacto para sus recetarios increíbles.

Cristo toma al ciego por su mano, para sacarlo fuera de aquella aldea. Busca la discreción en la reacción popular ante posibles explosiones mesiánicas prematuras y extemporáneas.

Las enfermedades de los ojos eran una plaga en la vieja Palestina, como aún lo era en estos últimos años. En el hospital de San Juan

[3] Josefo, *Antiq.* XVIII 2,1.

de Jerusalén, exclusivo para enfermedades oftálmicas, se trataron en 1931 no menos de 19.000 casos, sólo de Jerusalén y alrededores [4]. El exceso de luz, el polvo y la falta de higiene provocan estas enfermedades.

En contraposición a los rituales increíbles y supersticiosos de los curanderos, con procedimientos tan inútiles como de fondo mágico [5], Cristo sólo le pone saliva en sus ojos [6], y le impuso las manos sobre sus ojos cegados (v.25).

La saliva tenía fama en la antigüedad de tener efectos curativos, y especialmente en las oftalmías [7].

Naturalmente, el poner saliva sobre sus ojos no es para utilizarla como un remedio natural, ya que era totalmente inútil; si la utiliza como vehículo de milagro, lo hace como una «parábola en acción» para indicar lo que pretende hacer, y excitar la fe del ciego en su curación. Con la «imposición de las manos» en aquellos ojos, indicaba, con el gesto, el imperio y la comunicación que le hacía de la salud, con aquella «virtud que salía de El y que curaba», como las gentes lo reconocían. Era uso tradicional (2 Re 5,11).

Hecho esto, le pregunta si ve algo. El ciego se pone a mirar elevando sus ojos *(anablépsas)* con un gesto espontáneo, costumbre de su ceguera, y dice que ve «hombres», y que los ve «como árboles caminando». Esto parece indicar que su ceguera no era congénita, ya que establece la comparación de árboles y hombres como cosas que le son conocidas. Es un detalle histórico muy de acuerdo con el pintoresquismo al que es tan aficionado Mc.

Nuevamente Cristo le impone las manos en los ojos, y recobró la vista perfectamente.

Ante el entusiasmo que se adivina en el curado, Cristo le prohíbe entrar en la aldea, aunque le envía a su casa. La Vulgata vierte el texto griego, queriendo resolver esta dificultad: «Y si entrares en la aldea, no lo digas a nadie». Busca evitar extemporáneas manifestaciones mesiánicas. Precisamente la curación de los ciegos era uno de los signos mesiánicos (Is 35,5).

Los Padres y los comentadores se han preguntado el porqué de esta curación gradual del ciego. Manifiestamente se ve la plena libertad y dominio de Cristo en restituirle la vista gradualmente. Pero esto mismo es lo que ha querido valorarse con un cierto sentido «típico». Sería una lección pedagógica de Cristo sobre el efecto con que varias de las lecciones de Cristo iban tan lentamente penetrando en el espíritu de los apóstoles.

Precisamente se ha querido dar este sentido «típico» en la situación literaria que Mc da a esta escena: entre el «embotamiento» de los apóstoles que acaba de relatar y la confesión de Pedro, que va a narrar a continuación. Esta escena indicaría este paso gradual [8].

[4] Willam, *Das Leben Jesu im...*, ver. esp. (1940) p.148.
[5] Willam, o.c., p.150-151.
[6] Literalmente: «Escupiendo en sus ojos»; pero la frase, por su construcción semita, debe de suponer el que pone la saliva en los ojos del ciego con sus dedos, como en otras ocasiones.
[7] *Shabbath* XIV 4; 14d; *Babba bathra* 126,6; *Aboda Zara* XI 10,19; Plinio, *Nat. Hist.* XXVIII 7; Edersheim, *The Life and Times of Jesu* (1901) II p.48.
[8] Kuby, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums:* Zeit. Neut. Wiss. (1958) 52ss.

La omisión de este milagro por Mt-Lc acaso se deba a que sus lectores pudieran devaluar algo el poder de Cristo al no hacer una curación instantánea. Para otros, esta escena sería un «duplicado» del relato del sordomudo (Mc 7,32-37). Hay semejanza, pero debe de ser redaccional, ya que Mc suele no tener procedimientos literarios de grandes variaciones. Aparte que el contenido es distinto, no se explicaría por qué Mc lo iba a insertar en su evangelio si lo tenía por un «duplicado».

e) *La confesión de Pedro en Cesarea. 8,27-30* (Mt 16,13-20; Lc 9,18-21)

Cf. *Comentario a Mt 16,13-20.*

[27] Iba Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesarea de Filipo, y en el camino les preguntó: ¿Quién dicen los hombres que soy yo? [28] Ellos le respondieron diciendo: Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías, y otros, que uno de los profetas. [29] El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo. [30] Y les encargó que a nadie dijeran esto de El.

Mc, lo mismo que Lc, sólo traen en este lugar el relato que hacen los apóstoles sobre quién dicen las gentes que sea El y la confesión de Pedro proclamando que Jesús es «el Cristo», el Mesías. Ambos traen también la prohibición que les hace para que no digan que El es el Cristo. Mira siempre a evitar exaltaciones mesiánicas prematuras.

Aunque en diversas escenas anteriores, relatadas por Mc, los «endemoniados» lo proclaman Mesías, en los apóstoles se ve un retraso en su comprensión. Puede ser que haya escenas «anticipadas» o a las que se las haya prestado un contenido posterior, ya que, en los «endemoniados», el objetivo directo es la supremacía de Cristo sobre los demonios, con lo que el mesianismo se presenta en Israel. Acaso se silencian otras escenas de los apóstoles, en los que éstos, ya de antes, reconociesen su mesianismo.

V.27. Mc sitúa esta escena cuando Cristo se dirige «a las aldeas de Cesarea de Filipo», pero «en el camino». Mt es más vago; Lc, en cambio, precisará aún más (Lc 9,18).

V.29. Pedro proclama a Jesús diciendo: «Tú eres el Cristo». Comparando esta fórmula con la de Mt-Lc, se ve que ésta es la fórmula más primitiva.

f) *Primera predicción de su muerte. 9,31-33* (Mt 16,21-23; Lc 9,22)

Cf. *Comentario a Mt 16,21-23.*

[31] Comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitado después de tres días. Claramente les hablaba de esto. [32] Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle. [33] Pero El, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: Quítate allá, Satán, porque no sientes según Dios, sino según los hombres.

La contigüidad literaria de este pasaje con el anterior, en el que prohíbe divulguen que es el Mesías, no exige una inmediación histórica. El «desde entonces» (Mc-Mt) es una fórmula literaria de transición.

La narración de Mt-Mc es casi equivalente en extensión y desarrollo; Lc sólo hace una citación esquemática.

Después de la proclamación mesiánica que le hacen los discípulos por boca de Pedro, se comprende muy bien el que Cristo utilice este período para enseñarles lo que era el verdadero mesianismo del Padre, frente al erróneo concepto mesiánico triunfador, político y nacionalista, judío.

V.31. Mc es el único que resalta el que Cristo les hablaba sobre la predicción de su pasión y muerte, «claramente».

La fórmula que Mc pone para el anuncio de la resurrección al tercer día es: resucitará «*después (metá)* de tres días», mientras que Mt-Lc ponen que resucitará «*en el* tercer día». La fórmula de Mc parece más primitiva. Mc la mantiene en los otros pasajes (9,31; 10,34). Luego desaparece en el N.T. para darse una formulación más precisa «en el tercer día». Tiene, pues, sabor de una fórmula *ante eventum*. Ni habría inconveniente que en la redacción literaria de las tres predicciones se hubiesen tenido en cuenta matices *post eventum* por razón de justificar la valoración judía de estos tres días.

g) *Condiciones para seguir a Cristo. 8,34-38* (Mt 16,24-28; Lc 9,25-27)

Cf. *Comentario a Mt 16,24-28.*

[34] Llamando a la muchedumbre y a los discípulos, les dijo: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. [35] Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará. [36] ¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo y perder su alma? [37] Pues ¿qué dará el hombre a cambio de su alma? [38] Porque, si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.

Los tres sinópticos sitúan en este mismo lugar estas advertencias sobre las condiciones para seguir a Cristo. Las advertencias van dirigidas a los que quieran ingresar en su reino. Es verdad que, si la invitación se hace a las turbas (Mc-Lc), también se hace a los «discípulos» (Mc-Mt), lo que parecería dársele un valor no sólo de ingreso, sino de actividad ya en el reino. Será lo que haga Lc, destacando más este aspecto «ético», al decir que es necesario negarse a sí mismo «cada día» (Lc 9,23), sin duda incluido en la in-

vitación de Mc-Mt al ingreso en el reino. Después del anuncio de su pasión, es lógico insertase aquí la suerte y predicción de sus seguidores.

La narración de los tres sinópticos es equivalente en extensión y contenido.

Las escenas de crucifixiones no eran raras. La imagen se evocaba del medio ambiente. Pero no sería improbable que aquí el «tomar su cruz» y «sígame» esté matizado con el ejemplo de Cristo en la Vía Dolorosa.

V.35. El motivo por el que ha de perderse la vida, si fuere preciso, es «por mi causa» (Mt-Lc); a lo que Mc añade también por causa «del Evangelio», interpretación, sin duda, suya o de la catequesis.

Mc, lo mismo que Mt-Lc, destacan la importancia de la persona de Cristo. Por El ha de perderse, si es preciso, la vida. Esto da a Cristo, máxime en todo el contexto, un valor de trascendencia: *todo* ha de posponerse a El.

V.36. «Perder el *alma*». «Alma» es el conocido semitismo por «vida».

V.37. «¿Qué dará el hombre a cambio de su vida?» es un proverbio. Pero en el caso presente de Mc se refiere a la vida eterna.

V.38. Mc, lo mismo que Lc, destacan que el que se «avergüence» aquí de Cristo, El también se «avergonzará» en su día. Es lo que supone Mt al evocar la «retribución» que Cristo dará a cada uno.

Mc destaca el avergonzarse «ante esta generación adúltera y pecadora». Es la generación que recibiría al Mesías. Es frase que expresa la generación mesiánica [9].

Mc-Lc sólo presentan a Cristo viniendo en «gloria», cuya descripción lo presenta en su gloria divina. Mt añade a este triunfo divino los poderes divinos del juicio sobre la Humanidad (Mt 16,27).

Los elementos literarios y judiciales con que se presenta al Hijo del hombre en su «gloria» y como «juez» están tomados del libro de Daniel (Dan 7,13-27). Pero el contenido está muy enriquecido con relación a la fuente literaria danielica. Los ángeles aparecen, más que como un cuadro de fondo, como los servidores de Cristo. Así aparece, por un motivo más, situado en una esfera trascendente.

CAPITULO 9

a) La transfiguración (v.1-13); *b)* curación de un epiléptico (v.14-29); *c)* segunda predicción de su muerte (v.30-32); *d)* quién sea el mayor (v.33-37); *e)* la invocación del nombre de Jesús (v.38-40); *f)* la caridad y escándalo (v.41-50).

[9] Cf. *Comentario a Mt 16,4.*

a) *La transfiguración. 9,1-13* (Mt 17,1-13; Lc 9,28-36)

Cf. *Comentario a Mt 17,1-13.*

[1] Y les dijo: En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios. [2] Pasados seis días, tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y los condujo solos a un monte alto y apartado y se transfiguró ante ellos. [3] Sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como no los puede blanquear lavandero sobre la tierra. [4] Y se les aparecieron Elías y Moisés, que hablaban con Jesús. [5] Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Rabí, bueno es estar aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, una para Moisés y una para Elías. [6] No sabía lo que decía, porque estaban aterrados. [7] Se formó una nube que los cubrió con su sombra, y se dejó oír desde la nube una voz: Este es mi Hijo amado, escuchadle. [8] Luego, mirando en derredor, no vieron a nadie con ellos, sino a Jesús solo. [9] Bajando del monte, les prohibió contar a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos. [10] Guardaron aquella orden, y se preguntaban qué era aquello de «cuando resucitase de entre los muertos». [11] Le preguntaron diciendo: ¿Cómo dicen los escribas que primero ha de venir Elías? [12] El les dijo: Cierto que Elías, viniendo primero, restablecerá todas las cosas; pero ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que padecerá mucho y se verá despreciado? [13] Yo os digo que Elías ha venido ya y que hicieron con él lo que quisieron, como de él está escrito.

V.1. Se afirma que algunos de los «aquí presentes»—no debe de referirse al final del capítulo anterior—«no gustarán la muerte hasta que vean venir en *poder* el reino de Dios». Sólo Mateo trae esta frase, más suavizada. Aquí, para los «escatologistas» (Manson, Dodd), habría un error de Cristo, que creía en una inmediata consumación del reino, que no se realizó. Esta venida «en poder» es discutida. Probablemente se refiere a la destrucción de Jerusalén el año 70. Este versículo, lo mismo que el paralelo Mt-Lc, forma parte, por *contexto lógico*, con el último versículo de la sección anterior.

V.3. Mc, colorista en sus narraciones, habla de la transfiguración de Cristo, diciendo que sus vestidos quedaron con una blancura que no podría darles ningún lavandero. No obstante, lo describe con vestidos «brillantes». En cambio, omite la descripción del rostro, que Mt relata con elementos apocalípticos, y Mc con una sobriedad notable, dejándose percibir la redacción más primitiva.

V.4. No deja de extrañar que se cite primero a Elías que a Moisés. No se ve una razón positiva que lo justifique si no es por el tema de Elías que va a recogerse en el v.11.

V.6. Cuando Pedro propone hacer los tres tabernáculos, destaca el estado de estupor en que se hallaban. Acaso pensaba en la

inauguración del reino mesiánico, o que se planea allí, entre Cristo, Moisés y Elías este tema, y quiere contribuir a ello. La sugerencia de los tres tabernáculos puede aludir a la festividad de la «escencpegia», que no estaba ya lejana.

V.11. Reciben la prohibición de no hablar nada de ello hasta después de la resurrección, pero la ignorancia de ellos se acusa, pues no sabían qué quería decir «cuando resucitase de entre los muertos».

V.13. Elías ya vino e hicieron con él «como está escrito». Así como Elías sufrió por la justicia a causa de Acab, así el Bautista fue muerto por Antipas, y ambos instigados por sus mujeres: Jezabel y Herodías. Así, lo que estaba «escrito» del primero se cumplió «típicamente» en el segundo [1].

b) *La curación de un epiléptico. 9,14-29* (Mt 17,14-20; Lc 9,37-43)

Cf. *Comentario a Mt 17,14-20.*

[14] Viniendo a los discípulos, vio a una gran muchedumbre en torno a ellos y a escribas que con ellos disputaban. [15] Luego, toda la muchedumbre, al verle, se quedó sorprendida, y, corriendo hacia El, le saludaban. [16] Les preguntó: ¿Qué disputabais con ellos? [17] Uno de la muchedumbre le dijo: Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo, [18] y dondequiera que se apodera de él, le derriba y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes, y se queda rígido; dije a tus discípulos que lo arrojasen, pero no han podido. [19] Les contestó, diciendo: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmele. [20] Y se lo llevaron. En cuanto lo vio, le agitó el espíritu, y, arrojado en tierra, se revolcaba y echaba espumarajos. [21] Preguntó a su padre: ¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto? El contestó: Desde la infancia. [22] Muchas veces le arroja en el fuego y en el agua para hacerle perecer; pero, si algo puedes, ayúdanos por compasión hacia nosotros. [23] Díjole Jesús: ¡Si puedes! Todo es posible al que cree. [24] Al instante dijo el padre del niño: ¡Creo! Ayuda a mi incredulidad. [25] Viendo Jesús que se reunía mucha gente, mandó al espíritu impuro, diciendo: Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando, sal de él y no vuelvas a entrar más en él. [26] Dando un grito y agitándole violentamente, salió; y quedó como muerto, de suerte que muchos decían: Está muerto. [27] Pero Jesús, tomándole de la mano, le levantó y se mantuvo en pie. [28] Entrando en casa a solas, le preguntaban los discípulos: ¿Por qué no hemos podido echarle nosotros? [29] Les contestó: Esta especie no puede ser expulsada por ningún medio si no es por la oración.

En la curación, este muchacho es descrito como teniendo un «espíritu mudo», es decir, como poseído del demonio, que le producía, entre otros síntomas, éste. Mt lo describe como un «lunático».

[1] FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration:* Bíblica (1958) 281-301; BOOBYER, *St. Mark and the Transfiguration Story* (1942).

La descripción de Mc es la más viva. Los síntomas parecen acusar un epiléptico, aunque, conforme a las ideas de entonces, se atribuían estas enfermedades al demonio.

V.22. Mc destaca la súplica del padre a Cristo, para que, «si algo puede», les ayude, curándole. Cristo destacará aquí el gran poder de la fe confiada. Tema ordinario en los evangelios antes de los milagros de Cristo.

V.29. Esta «especie» de demonios no puede ser echada si no es por la «oración». La adición de «ayuno» que se lee en algunos códices parece ser interpolación, debida acaso a lo unido que estaban en la primitiva Iglesia oración y ayuno, como se ve en los Hechos (13,2), en la *Didajé* (c.7 y 8) y en la *I Apología* de San Justino (61). La oración es necesaria para toda intervención sobrenatural. Los apóstoles no habían podido exorcizarle porque probablemente pensaron en el poder que tenían conferido como si ya fuese algo propio [2].

c) *Segunda predicción de su muerte. 9,30-32* (Mt 17,21-31; Lc 9,44-45)

Cf. *Comentario a Mt 17,21-31.*

[30] Saliendo de allí, atravesaban de largo la Galilea, queriendo que no se supiese. [31] Porque iba enseñando a sus discípulos, y les decía: El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte, y, muerto, resucitará al cabo de tres días. [32] Y ellos no entendían estas cosas.

Por segunda vez Cristo habla a los apóstoles de su muerte y de su resurrección. Van camino de Jerusalén, y quiere pasar inadvertido en su travesía por Galilea. Posiblemente quiere dedicar este viaje a la instrucción de los apóstoles, por lo que deseaba evitar manifestaciones tumultuosas de la turba. Pero, aunque les habla de esto, ellos «no entendían estas cosas, pero temían preguntarle». La no comprensión de ellos se explica porque no sabían compaginar a Cristo Mesías doliente con un Mesías triunfante y victorioso en conquistas, conforme estaba en el medio ambiente. Buena prueba histórica de la necesidad de reiterarles esta predicción. Pero ¿por qué «temían preguntarle»? Ellos saben que las predicciones del Maestro se cumplen, y tienen un presentimiento de aquel programa sombrío—sobre El y sobre ellos—y evitan el insistir sobre él.

d) *Quién sea el mayor. 9,33-37* (Mt 18,1-5; Lc 9,46-48)

Cf. *Comentario a Mt 18,1-5.*

[33] Vinieron a Cafarnaúm, y, estando en casa, les preguntaba: ¿Qué discutíais en el camino? [34] Ellos se callaron, porque en el camino habían discutido entre sí sobre quién sería el mayor. [35] Sentándose, llamó a los doce, y así les dijo: Si alguno quiere

[2] LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique. La formation des Évangiles* (1957) p.85-116.

ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos. [36] Y tomando un niño, lo puso en medio de ellos, y, abrazándole, les dijo: [37] Quien recibe a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado.

Entrando en Cafarnaúm, probablemente en casa de Pedro (1,29), les pregunta sobre discusiones que los apóstoles traían entre sí en el camino. A su pregunta se callaron. Era la grandeza de Cristo sorprendiendo su miseria humana. Pues hablaban sobre «quién sería el mayor» en los puestos «del reino» (Mt).

Y la enseñanza que les hace es doble. Con una *sentencia:* el primero, que sea el último. Naturalmente, por la actitud de su espíritu. Pero también hace la enseñanza con una *parábola en acción.* La grandeza a la que ha de aspirarse es a hacer las cosas por Dios. Así, abrazó a un niño, poniéndolo «en medio de ellos» como símbolo de lo pequeño y desvalido. Pero eso que es pequeño, si se le protege en su nombre, se le hace a El y al Padre que lo envió [3].

Hasta cabría que estas enseñanzas estuviesen respondiendo a un simple contexto lógico, ya que la de los niños no tiene aquí una vinculación perfecta. En Lc la formulación está más lógicamente hecha.

e) *La invocación del nombre de Jesús. 9,38-40* (Lc 9,49-50)

[38] Díjole Juan: Maestro, hemos visto a uno que en tu nombre echaba los demonios y no está con nosotros; se lo hemos prohibido. [39] Jesús les dijo: No se lo prohibáis, pues ninguno que haga un milagro en mi nombre hablará luego mal de mí. [40] El que no está contra nosotros, está con nosotros.

Juan le comunica que han visto una persona que exorcizaba los demonios, y se lo habían prohibido porque no estaba con ellos [4], es decir, no pertenecía a los Doce, a quienes se les había conferido este poder (Mt 10,1). Más tardíamente se cita el caso de exorcistas judíos, no cristianos, que expulsaban demonios en el nombre de Jesús (Act 19,13-17).

Pero Cristo no autoriza esa prohibición. Si hay una delegación suya para ello en los apóstoles, también otros pueden invocar su nombre, con reverencia, apelando a su poder, lo que no es estar lejos de su discipulado. Que no se lo prohiban. Quien así obró, no sólo no hablará mal de El, sino que se aproximará cada vez más a su reino, al ver el gran signo del mesianismo y del Mesías: la expulsión y triunfo sobre Satán.

Y concluye con un dicho, probablemente un proverbio popular, en el que ya se agrupa en una unidad con los suyos, que continuarán su obra. El que no está contra ellos, está con ellos. Si la frase es

[3] DESCAMPS, *Du discours de Marc 9,33-50 aux paroles de Jésus. Form. des Evang.* (1957) p.152-177; BLACK, *The Markan Parable of the child in the Midst:* Expository Times (1947-1948) 14-16.
[4] Sobre las tres lecturas de este versículo, cf. NESTLE, *N. T. graece et latine,* ap. crít. a Mc 9,38.

un poco extremada, oriental, en aquel mundo hostil contra Cristo, el que no estaba contra El (Mt-Lc), ni contra ellos (Mc), venía a estar con ellos. Había la perspectiva de unírseles otros muchos discípulos [5].

En Mc se dice que «quien no está contra nosotros, está con nosotros». En cambio, en Mt-Lc se dice que «quien no está conmigo, está contra mí». Pero responde esta variante a situaciones temáticas distintas. En Lc, el texto se refiere a los exorcismos judíos; campos irreductibles. En cambio, en Mc, esta irreductibilidad no existe.

f) *Caridad y escándalo. 9,41-50* (Mt 18,6-9)

Cf. *Comentario a Mt 18,6-9.*

[41] Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa; [42] y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen, mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal y le arrojasen al mar. [43] Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la gehena, al fuego inextinguible, [44] donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. [45] Y si tu pie te escandaliza, córtatelo; mejor te es entrar en la vida cojo que con ambos pies ser arrojado en la gehenna, [46] donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. [47] Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo; mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna, [48] donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. [49] Porque todos han de ser salados al fuego. [50] Buena es la sal; pero, si la sal se hace sosa, ¿con qué se salará? Tened sal en vosotros y vivid en paz unos con otros.

El amor a Cristo trae premio en las acciones más pequeñas hechas a uno «porque sois de Cristo», es decir «discípulos de Cristo». Es premio a su amor.

Pero, si la caridad hecha por Cristo trae premio, este amor al prójimo que «cree» en El, en su misión y en su reino, exige evitar el escándalo. Estos pequeñuelos *(tôn mikrôn)* no es preciso que sean los niños (cf. v.36-37), sino los desvalidos o humildes. Puede ser un superlativo aramaico para indicar lo menor. La formulación de estos casos es hiperbólica, y sólo quiere indicar la gravedad del escándalo.

V.49-50. Estos versículos, propios de Mc, presentan dificultad [6]. En Mt (5,13), los discípulos son «sal de la tierra» por el condimento que van a aportar con la doctrina de Cristo. Pero aquí el sentido es distinto.

No se puede pensar en un sentido peyorativo, que «todos han de ser salados al fuego», como castigo en el infierno, porque en lo que sigue se habla bien de esta sal: «buena es la sal».

«Salar por fuego» es purificar. Puestos estos versículos en función del contexto que terminan, indican una prolongación, un poco sapiencial, de evitar el escándalo. Posiblemente esta sal y fuego

[5] GAROFALO, *Marco 9,40: «Apertura ecumenica?»:* Eunt. Doc. (1956) 343-349.
[6] Sobre las variantes, cf. NESTLE, *N. T. graece et latine,* ap. crít. a Mc 9,49.

evoquen los elementos sacrificiales complementarios del templo, que se ofrecían a Yahvé, entre ellos la sal (Lev 2,73). Así preparados los sacrificios, eran gratos a Dios. Así, el discípulo de Cristo ha de saber ofrecer su sacrificio en sí mismo—«sal de la tierra—», con mortificación, renunciamiento, que es lo que les hará tener paz entre ellos. Paz, en el sentido semita, es sinónimo de todos los bienes. que aquí es el gran bien mesiánico. Todo es poco para no impedir la entrada o la estancia en el reino [7].

CAPITULO 10

a) La cuestión del divorcio (v.1-12); *b)* Jesús bendice a los niños (v.13-16); *c)* peligro de las riquezas (v.17-27); *d)* premio a lo que se renuncia por Cristo (v.28-31); *e)* tercera predicción de su muerte (v.32-34); *f)* petición de los hijos del Zebedeo (v.35-45); *g)* curación del ciego Bartimeo (v.46-52).

a) *La cuestión del divorcio. 10,1-12* (Mt 19,1-12)

Cf. *Comentario a Mt 19,1-12.*

[1] Partiendo de allí, vinieron a los confines de la Judea y de la Perea, y de nuevo se le juntaron en el camino muchedumbres, y los adoctrinaba.
[2] Llegándosele fariseos, le preguntaron, tentándole, si es lícito al marido repudiar a la mujer. [3] El les respondió y les dijo: ¿Qué os ha mandado Moisés? [4] Contestaron ellos: Moisés manda escribir el libelo de repudio y despedirla. [5] Díjoles Jesús: Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley; [6] pero en el principio de la creación los hizo Dios varón y hembra; [7] por esto dejará el hombre a su padre y su madre, [8] y serán los dos una sola carne. [9] Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre. [10] Vueltos a casa, de nuevo le preguntaron sobre esto los discípulos; [11] y El les dijo: El que repudia a su mujer, y se casa con otra, adultera contra aquélla; [12] y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete adulterio.

Después de una breve indicación geográfica, Mc recoge la escena en que los fariseos le preguntan, «tentándole», sobre la licitud del divorcio. Pero omite lo que Mt resalta: si se puede hacer por cualquier causa. Era tema discutido en las escuelas rabínicas. Pero, como aquellos casos concretos rabínicos no interesaban a los lectores étnico-cristianos de Mc, lo omite. Sólo le interesa enseñar la absoluta indisolubilidad del matrimonio.

Mc trae como propio las preguntas que sobre el tema le hacen los discípulos en casa. Igualmente plantea el divorcio desde el punto de vista de la mujer—derecho greco-romano—, que también estaba algún tanto en uso, mientras que Mt se atiene a la iniciativa del hombre, conforme a la ley judía.

[7] HUTTON, *The Salt Lections (Mc 9,49-50):* Expository Times (1946-1947); O. CULLMANN, *Que signifie la sal dans la parabole de Jésus?:* Hist. Phil. Relig. (1957); VAGANAY, *Car chacun doit être salié au feu:* Mémorial J. Chaine (1950); ZIMMERMAN, *«Mit Fener gesalzen werden». Eine Studie zu MK 9,49:* Teologische Quartalschrift (1959) 28-39.

b) *Jesús bendice a los niños. 10,13-16* (Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)

Cf. *Comentario a Mt 19,13-15.*

[13] Presentáronle unos niños para que los tocase, pero los discípulos los reprendían. [14] Viéndolo Jesús, se enojó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí y no los estorbéis, porque de los tales es el reino de Dios. [15] En verdad os digo, quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él. [16] Y abrazándolos, los bendijo imponiéndoles las manos.

Era costumbre bendecir los niños por los jefes de la sinagoga. Lo mismo que los hijos y discípulos se hacían bendecir por sus padres y maestros.

La imposición de manos, si les evocaba la bendición de Jacob sobre sus hijos (Gén 48,14), también podrían pensar en su necesidad para un efecto taumatúrgico, como la hemorroísa.

El reino ha de recibirse como los niños lo reciben. Conforme a las ideas del medio ambiente, no se refiere tanto a la mocedad como al pequeño valor que para un judío significaba un niño [2]. Frente al orgullo y exigencia farisaica, el reino es simple don del cielo.

Si los apóstoles querían impedir su acceso a él, aparte de lo que podría haber de alboroto por acercarlos a Jesús, podría pensar el que eran niños: cosa sin gran valor para un judío.

c) *Peligro de las riquezas. 10,17-27* (Mt 19,16-26; Lc 18,18-28)

Cf. *Comentario a Mt 19,16-26.*

[17] Salido al camino, corrió a él uno, que, arrodillándose, le preguntó: Maestro bueno, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna? [18] Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios. [19] Ya sabes los mandamientos: no matarás, no adulterarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, no harás daño a nadie, honra a tu padre y a tu madre. [20] El le dijo: Maestro, todo esto lo he guardado desde mi juventud. [21] Jesús, poniendo en él los ojos, le amó, y le dijo: Una sola cosa te falta; vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme. [22] Ante estas palabras se nubló su semblante y se fue triste, porque tenía mucha hacienda. [23] Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! [24] Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar

[2] DOM DUPONT, *Les Béatitudes* (1954) p.148-158.

en el reino de los cielos! [25] Es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios. [26] Más aún se espantaron, y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? [27] Fijando en ellos Jesús su mirada, les dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible.

Mc y Lc recalcan bien la pregunta de Cristo al joven, algo modificada en Mt. Al subrayarle que le llama «bueno» y que sólo Dios es el *bueno*, está atrayendo a este joven hacia sí, significándole su esfera divina.

Mc es el único que destaca que el Señor le «amó» y le «miró con cariño». Es un rasgo de la exquisitez de Cristo.

El pedirle que venda su hacienda y la dé a los pobres no es enunciar una doctrina universal, sino dirigirse a un caso concreto y a una meta libre de perfección [3].

d) *Premio a lo que se renuncia por Cristo. 10,28-31* (Mt 19,27-30; Lc 18,28-30)

Cf. *Comentario a Mt 19,27-30.*

[28] Pedro entonces comenzó a decirle: Pues nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido. [29] Respondió Jesús: En verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos por amor de mí y del Evangelio, [30] no reciba el céntuplo ahora en este tiempo en casas, hermanos, hermanas, madre, e hijos, y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo venidero, [31] y muchos primeros serán los últimos, y los últimos los primeros.

Probablemente, por una conexión lógica con lo anterior—el joven que no dejó sus riquezas—, Pedro dice que ellos lo dejaron todo por seguirle. En Mc falta explícitamente la pregunta que está en Mt sobre el premio.

V.30. En la respuesta de Cristo especificando todo lo que se deje, Mc añade «persecuciones». No exige esto, probablemente, una ampliación del evangelista en vista de las persecuciones que experimentaba ya la Iglesia. Ya estaba supuesto en el programa anunciado por Cristo, por parte del fariseísmo: «si a mí me persiguieron, también a vosotros os perseguirán» (Jn) [4].

La síntesis de las persecuciones por «el Evangelio» es, sin duda, explicitación de Mc o de la catequesis.

Estos premios son espirituales, como se ve al decirse que, por dejar, v.gr., a su madre, recibirá aquí el «*céntuplo* ahora en este tiempo en... *madre*». Es la clásica hipérbole y paradoja oriental, que hace ver por su misma forma el sentido espiritual de lo que pretende decirse. Aparte que, de no ser así, sería todo ello una contradicción, porque era dejar todo por Cristo, para, más desocupado, poder seguirle, y como premio aquí le venía el céntuplo de lo dejado, que sería el céntuplo de complicaciones para no poder seguirle.

[3] ZIMMERLI, *Die Frage des Reichen nach dem Ewigen Leben (Mc 10,17-31)*: E. Th. (1959) 90-97.
[4] J. MARTIN, *Avec des persécutions*: Rev. Etud. Grec. (1956) 35-40.

e) *Tercera predicción de su muerte. 10,32-34* (Mt 20,17-19; Lc 18,31-34)

Cf. *Comentario a Mt 20,17-19.*

[32] Iban subiendo hacia Jerusalén; Jesús iba delante, y ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos. Tomando de nuevo a los doce, comenzó a declararles lo que había de sucederle. [33] He aquí que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, [34] y se burlarán de El, y le escupirán, y le azotarán y le darán muerte, pero a los tres días resucitará.

La escena es ya «subiendo» a Jerusalén. Aunque la frase sólo indica el ir, pero la proximidad a su ingreso mesiánico acusa una cierta cercanía a la Ciudad Santa.

Cristo camina delante, mientras ellos le siguen medrosos. Acaso por efecto de los dos anuncios anteriores. Sabían que lo que Cristo decía tenía cumplimiento, y, aunque no querían creerlo, lo temían.

Es la descripción más precisa que se hace de su pasión, aunque se omite el detalle del tormento de la crucifixión. No habría inconveniente en admitir que su redacción literaria tuviese en cuenta ya los hechos realizados. Excepto en la tercera predicción de Mt, no se anuncia nunca en los sinópticos, en estos vaticinios, expresamente el tormento de la crucifixión. Acaso es buen índice de su ausencia original.

f) *Petición de los hijos del Zebedeo. 10,35-45* (Mt 20,20-28)

Cf. *Comentario a Mt 20,20-28.*

[35] Se acercaron Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, diciéndole: Maestro, queremos que nos hagas lo que vamos a pedirte. [36] Díjoles El: ¿Qué queréis que os haga? [37] Ellos le dijeron: Que nos sentemos el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda en tu gloria. [38] Jesús les respondió: ¡No sabéis lo que pedís! ¿Podréis beber el cáliz que yo he de beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo he de ser bautizado? [39] Le contestaron: Sí que podemos. Les dijo Jesús: El cáliz que yo he de beber, lo beberéis, y con el bautismo con que yo he de ser bautizado, seréis bautizados vosotros; [40] pero sentaros a mi diestra o a mi siniestra, no me toca a mí dároslo, sino que es para aquellos para quienes está preparado. [41] Los diez, oyendo esto, se enojaron contra Santiago y Juan; [42] pero, llamándoles Jesús a sí, les dijo: Ya sabéis cómo los que en las naciones

son príncipes las gobiernan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. [43] No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; [44] y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, [45] pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos.

V.35. En Mc son Juan y Santiago los que hacen la petición a Cristo. En Mt, es su madre. Ambas divergencias se compaginan bien «quoad sensum», porque ellos lo piden por su madre, como recurso más discreto y hábil.

V.37. «En tu gloria» es la parusía (Mc 8,38). En Mt se pide que se sienten junto a El «en tu reino». Ambos términos expresan lo mismo. Parecería que se tratase de la fase celeste. Sin embargo, en el medio ambiente se esperaba que el reinado del Mesías precediese aquí a la fase final del reino de Dios. Esto es lo que piden (Act 1,6). Cristo les pone su ejemplo de servidor que vino a dar la vida en «redención» por «muchos», con el sentido semita de «todos».

g) *Curación del ciego Bartimeo. 10,46-52* (Mt 20,29-34; Lc 18,35-43)

Cf. *Comentario a Mt 20,29-34.*

[46] Llegaron a Jericó. Al salir ya de Jericó con sus discípulos y una crecida muchedumbre, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego que estaba sentado junto al camino, [47] oyendo que era Jesús de Nazaret, comenzó a gritar y decir: ¡Hijo de David, Jesús, ten piedad de mí! [48] Muchos le increpaban para que callase; pero él gritaba mucho más: ¡Hijo de David, ten piedad de mí! [49] Se detuvo Jesús y dijo: Llamadle. Llamaron al ciego, diciéndole: Animo, levántate, que te llama. [50] El arrojó su manto y, saltando, se llegó a Jesús. [51] Tomando Jesús la palabra, le dijo: ¿Qué quieres que te haga? El ciego le respondió: Señor, que vea. [52] Jesús le dijo: Anda, tu fe te ha salvado. Y al instante recobró la vista, y le seguía por el camino.

Mc difiere de Mt en que éste pone la curación de dos ciegos, y Mc de uno. Mc es el único que da el nombre de éste: Bartimeo, como su nombre indica, hijo de Timeo, acaso una traducción.

Detalla el ánimo que le da la gente cuando Cristo le llama, y cómo éste tira el manto y va corriendo a saltos hasta el Señor. También destaca el premio a la fe, aunque omite la forma imperiosa con que en Lc lo cura, o el tocarle los ojos, que pone Mt.

El llamarle «Hijo de David» es título mesiánico. A estas alturas ya se había corrido la creencia en el mesianismo de Cristo. Los tres sinópticos recogen esta aclamación.

Mt-Mc ponen que el milagro tiene lugar al «salir» Cristo de Jericó, Lc al «acercarse» Cristo a Jericó. Se han propuesto varias teorías, algunas inverosímiles o muy rebuscadas, para armonizar esto. Ni Mt ni Mc dan tampoco grandes precisiones: el ciego «estaba

sentado junto al camino», sugiriendo que fuera de la ciudad, pues el ciego, curado, seguía a Cristo «por el camino», y la curación la pone a la «salida» de Jericó (Mc) [5].

CAPITULO 11

a) Entrada triunfal en Jerusalén (v.1-11); *b)* maldición de la higuera (v.12-14); *c)* expulsión de los vendedores del templo (v.15-19); *d)* la higuera seca (v.20-26); *e)* cuestión sobre los poderes de Jesús (v.27-33).

a) *Entrada triunfal en Jerusalén. 11,1-11* (Mt 21,1-11; Lc 19,20-40; Jn 12,12-19)

Cf. *Comentario a Mt 21,1-11.*

[1] Y cuando se aproximaba a Jerusalén, a Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos, envió a dos de los discípulos [2] y les dijo: Id a la aldea que está enfrente, y luego que entréis en ella, encontraréis un pollino atado, sobre el que nadie montó aún; soltadlo y traedlo. [3] Si alguno os dijere: ¿Por qué hacéis esto?, decidle: El Señor tiene necesidad de él; y al instante os lo dejará traer. [4] Se fueron, y encontraron el pollino atado a la puerta, fuera, en el camino, y le soltaron. [5] Algunos de los que allí estaban les dijeron: ¿Por qué desatáis el pollino? [6] Ellos les contestaron como Jesús les había dicho, y les dejaron. [7] Llevaron el pollino a Jesús, y, echándole encima sus vestidos, montó en él. [8] Muchos extendían sus mantos sobre el camino, otros cortaban verde de los campos, [9] y los que le precedían y le seguían gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! [10] ¡Bendito el reino, que viene, de David nuestro padre! ¡Hosanna en las alturas!

[11] Entró en Jerusalén, en el templo, y después de haberlo visto todo, ya de tarde, salió para Betania con los doce.

V.9. La frase «Bendito *el que viene*» probablemente tiene sentido mesiánico (Mt 11,3; Lc 7,19; cf. Jn 4,25).

V.10. En este homenaje mesiánico, Mc tiene una frase propia: «¡Bendito el reino, que viene, de David nuestro Padre!» La aclamación es mesiánica, pues no se trata sólo de instaurar en Jerusalén el reino davídico en lugar del procurador de Roma, sino de dar cumplimiento en aquella época de inminente expectación mesiánica al reino de David en su descendiente el Mesías. En la perspectiva histórica y literaria de Mc, esto es evidente. Es lo que se pedía tres veces al día en la oración *Shemoné esré:* restablecer «el reino de la casa de David», es decir, la venida mesiánica [1]. La frase «nuestro padre» acentúa más la nota israelita (Act 4,25) y propia de Mc [2].

[5] FONCK, en Verb. Dom. (1923) 34-42; para la posición de Lc. cf. *Comentario a Lc 18 h.v.*
[1] LAGRANGE, *Le Messianisme* p.339.
[2] KUHN, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangelium* en Zeit. N.T. Wissenschaft (1959) 82-91.

b) *Maldición de la higuera. 11,12-14* (Mt 21,18-19)

Cf. *Comentario a Mt 21,18-19.*

[12] A la mañana siguiente, saliendo de Betania, sintió hambre. [13] Viendo de lejos una higuera, se fue por si encontraba algo en ella, y, llegándose a ella, no encontró sino hojas, porque no era tiempo de higos. [14] Tomando la palabra, dijo: Que nunca jamás coma ya nadie fruto de ti. Los discípulos le oyeron.

Mc, a diferencia de Mt, divide artificiosamente este relato en dos puntos separados. Cristo va a una higuera por si encuentra algún fruto en ella, mas sólo encontró hojas. Pero Mc resalta que no era tiempo de ellos. La maldijo, diciendo que no produjese más fruto. Mt dirá que se secó al punto. En Mc queda así planteado el «problema» para dar la solución después de intercalarse otro pasaje [3].

c) *Expulsión de los vendedores del templo. 11,15-19* (Mt 21,12-16; Lc 19,45-48; Jn 2,13-22)

Cf. *Comentario a Jn 2,13-22.*

[15] Llegaron a Jerusalén y, entrando en el templo, se puso a expulsar a los que allí vendían y compraban, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas; [16] no permitía que nadie transportase fardo alguno por el templo, [17] y los enseñaba y decía: ¿No está escrito: «Mi casa será casa de oración para todas las gentes»? Pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones. [18] Llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo perderle; pero le temían, pues toda la muchedumbre estaba maravillada de su doctrina. [19] Cuando se hizo tarde, salió de la ciudad.

Jn es el que presenta más amplia referencia de este episodio. De los sinópticos es Mc el que más lo destaca. El acto de Cristo de purificar el templo de esta profanación, tanto por el lugar como por el modo como lo ejecuta, y por el comentario de San Juan, fue un acto mesiánico.

Mc destaca la universalidad del templo para «todas las gentes», lo que omiten Mt-Lc. Acaso esta evocación se haga porque, al establecer estos comercios en el patio de los *gentiles*, dificultaban a éstos el acceso al templo. Pero el sentido teológico es la universalidad de la misma fe. La segunda alusión, que traen los tres sinópticos, comparando la profanación a una «cueva de ladrones», por sus mercancías abusivas, es una evocación sumamente oportuna de Jeremías (7,11) [4].

[3] ANZALONE, *Il fico maldetto:* Palest. Clero (1958) 257-264.
[4] BRAUN, *L'expulsion des vendeurs du Temple:* Rev. Bibl. (1929) 178-200.

d) *La higuera seca. 11,20-26* (Mt 21,20-22)

Cf. *Comentario a Mt 21,20-22.*

[20] Pasando de madrugada, vieron que la higuera se había secado de raíz. [21] Acordándose Pedro, le dijo: Rabí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado. [22] Y respondiendo Jesús, les dijo: Tened fe en Dios. [23] En verdad os digo que si alguno dijere a este monte: Quítate y arrójate al mar, y no vacilare en su corazón, sino que creyere que lo dicho se ha de hacer, se le hará. [24] Por esto os digo, todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará. [25] Cuando os pusieseis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo primero, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados. [26] Porque, si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre, que está en los cielos, os perdonará vuestras ofensas.

La estructura artificiosa de Mc le permite unir a la sorpresa de los discípulos ante la higuera seca [5], no sólo la doctrina sobre la necesidad de la oración, sino añadir en un amplio contexto lógico otra serie de enseñanzas relacionadas con ello. La confianza en el poder de Dios y el poder de la oración. La comparación del «monte» era un proverbio ambiental para indicar la realización de cosas que no podían ser hechas por medios ordinarios. La oración le evoca a Mc la petición del Padrenuestro sobre la necesidad del perdón. Una de las necesidades más apremiantes es pedir perdón por nuestras culpas (Dan 9,4; Tob 3,3; Bar 3,2, etc.), y para esto hay que perdonar al prójimo. Máxime se diría exigida esta oración de doble perdón ante esa fe confiada que producirá milagros de Dios.

e) *Cuestión sobre los poderes de Jesús. 11,27-33* (Mt 21,23-27; Lc 20,1-8)

Cf. *Comentario a Mt 21,23-27.*

[27] Llegaron de nuevo a Jerusalén. Paseándose El por el templo, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos, y le dijeron: [28] ¿Con qué poder haces estas cosas o quién te ha dado poder para hacerlas? [29] Jesús les contestó También voy a haceros una pregunta, y, si me respondéis, os diré con qué poder hago estas cosas. [30] El bautismo de Juan, ¿era del cielo o era de los hombres? Respondedme. [31] Comenzaron a cavilar entre sí, diciendo: Si decimos del cielo, dirá: Pues ¿por qué no habéis creído en él? [32] Pero si decimos que de los hombres, es de temer la muchedumbre, porque todos tenían a Juan por profeta. [33] Respondiendo, pues, a Jesús, le dijeron: No sabemos. Y Jesús les dijo: Entonces tampoco yo os digo con qué poder hago estas cosas.

Poco después de la purificación del templo, estando en él, la autoridad del mismo—representación oficial del sanedrín—le inte-

[5] MANCINI, *La ficaia e i fichi:* Pal. Clero (1950).

rroga sobre el «poder» con que hace estas cosas, es decir, de quién lo «recibió». La condena estaba de antemano, pues no lo había recibido de ellos. La referencia es a la acción purificadora del templo (Mc-Mt). Lc, sin duda, se refiere a la misma, pero por yuxtaponerlo a Cristo, que estaba en el templo enseñando, desorienta un poco su verdadero sentido.

Cristo les responde, conforme al método rabínico, con una pregunta tan comprometida para ellos, que no tenía respuesta.

CAPITULO 12

a) Parábola de los viñadores (v.1-12); *b)* el tributo al César (v.13-17); *c)* cuestión de la resurrección (v.18-27); *d)* el primer mandamiento (v.28-34); *e)* origen del Mesías (v.35-38); *f)* censura a los fariseos (v.38-40); *g)* el óbolo de la viuda (v.41-44).

a) *Parábola de los viñadores. 12,1-12* (Mt 21,33-46; Lc 20,9-19)

Cf. *Comentario a Mt 21,33-46.*

[1] Comenzó a hablarles en parábolas: Un hombre plantó una viña y la cercó de muro, y cavó un lagar, y edificó una torre, y la arrendó a unos viñadores, y se partió lejos. [2] A su tiempo, envió a los viñadores un siervo para percibir de ellos la parte de los frutos de su viña, [3] y cogiéndole le azotaron y le despidieron con las manos vacías. [4] De nuevo les envió otro, y le hirieron en la cabeza y le ultrajaron. [5] Envió otro, y a éste le dieron muerte; igualmente a muchos otros, de los cuales a unos los azotaron y a otros los mataron. [6] Le quedaba todavía uno, su hijo amado, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo le respetarán.

[7] Pero aquellos viñadores se dijeron para sí: Este es el heredero. ¡Ea! Matémosle y será nuestra la heredad. [8] Y cogiéndole, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña. [9] ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y hará perecer a los viñadores y dará la viña a otros. [10] ¿Y no habéis leído esta escritura: «La piedra que desecharon los edificadores, ésa vino a ser cabeza de esquina: [11] del Señor viene esto y es admirable a nuestros ojos»? [12] Buscaban apoderarse de El, pero temían a la muchedumbre, pues comprendieron que de ellos había sido dicha la parábola, y, dejándole, se fueron.

Esta parábola alegorizante la traen los tres sinópticos. Es de una gran semejanza literaria en los tres. Con ella Cristo hace ver que con su muerte se quita el privilegio al Israel «carnal» (Gál) como transmisor exclusivo del mesianismo, y esta «viña» (Israel) se universaliza. Es el mesianismo universal.

V.10. El tema de la «piedra» (Sal 117,22-23) rechazada por los edificadores que después viene a ser «piedra angular», presenta aspecto distinto de la estructura de la alegoría. Esta cita tiene as-

pecto triunfal, mientras que la alegoría desarrolla el tema de la muerte. Es lógico destacar, como complemento, el aspecto de glorificación de Cristo al alegorizarse su muerte. Pero la duda es si fue expuesto por Cristo en este momento, o acaso en otro, y utilizada aquí por el evangelista, o ha sido añadida aquí por éste a la luz de la triunfal resurrección de Jesús [1]. Pero no deja de pesar a favor de lo primero el que la traen los tres sinópticos.

b) *El tributo al César. 12,13-17* (Mt 22,15-22; Lc 20,20-26)

Cf. *Comentario a Mt 22,15-22.*

[13] Le enviaron algunos de los fariseos y herodianos para cogerle en una trampa. [14] Llegados, le dijeron: Maestro, sabemos que eres sincero, que no te da cuidado de nadie, pues no tienes respetos humanos, sino que enseñas según verdad el camino de Dios: ¿Es lícito pagar el tributo al César o no? ¿Debemos pagar o no debemos pagar? [15] El, conociendo su hipocresía, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea. [16] Se lo trajeron, y les dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Ellos dijeron: Del César. [17] Jesús replicó: Dad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Y se admiraron de El.

Mt y Mc tienen una narración muy homogénea. Lc vincula esta escena como una revancha a la parábola alegorizante anterior, por lo que con esta cuestión quieren tenderle una nueva celada. La mención de los «herodianos» lleva preferentemente a situar la escena en la época galilea. La pregunta no sólo era capciosa, sino especialmente comprometida en aquella época de exaltación mesiánico-política de independencia de Roma y de los «zelotes». Admitir pagar tributo al César era enemistarle con el pueblo. Negarlo era enemistarlo con las autoridades romanas y sanedritas, que lo utilizarían como halago a Roma.

La respuesta «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» es una respuesta habilísima. La tradición cristiana primitiva exigirá la obediencia a los poderes constituidos (Rom 13,7; 1 Pe 2,13-14). El Estado tiene sus exigencias legítimas, pero no al margen de Dios. Precisamente se ha de estar «sujetos a toda ordenación humana por respeto a Dios» (1 Pe 2,13; Apoc 17,17-18). La respuesta de Cristo tiene un enunciado «sapiencial». También la dominación romana, como castigo, contaba en el plan de Dios [2].

[1] KÜMEL, *Das Gleichnis von der bösen Weingärtner (Mc 12,1-9):* Melang. Goguel (1950) 120-131.
[2] O. CULLMANN, *Dieu et César* (1956).

c) *Cuestión de la resurrección. 12,18-27* (Mt 22,23-33; Lc 20,7-20)

Cf. *Comentario a Mt 22,23-33.*

18 Se le llegaron algunos fariseos, de los que dicen que no hay resurrección, y le preguntaban, diciendo: 19 Maestro, Moisés nos ha prescrito que si el hermano de uno viniese a morir y dejare la mujer sin hijos, tome el hermano esa mujer y dé sucesión a su hermano. 20 Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, pero al morir no dejó descendencia. 21 La tomó el segundo, y murió sin dejar sucesión, e igual el tercero, 22 y de los siete ninguno dejó sucesión. Después de todos murió la mujer. 23 Cuando en la resurrección resuciten, ¿de quién será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer. 24 Díjoles Jesús: ¿No está bien claro que erráis y que desconocéis las Escrituras y el poder de Dios? 25 Porque, cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos. 26 Por lo que toca a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo habló Dios diciendo: Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob? 27 No es Dios de muertos, sino de vivos. Muy errados andáis.

Otro pasaje muy afín en su narración en los tres sinópticos, excepto el final de Lc.

Los saduceos, que negaban la resurrección de los muertos y la inmortalidad del alma, presentan su doctrina con una objeción en boga de tipo muy ambiental. Pero Cristo contesta con una prueba escriturística chocante, no tanto por la argumentación rabínica usada—aparte del tema doctrinal independiente de su enseñanza—, cuanto basado en una exigencia profunda de lo que es la bendición y bienes que Dios da (Rom 11,29). Por eso, siendo Dios de Abraham y de los Padres, es no sólo Dios de vivos, sino que les aguarda el premio de la resurrección. En el fondo late el concepto popular semita de la vida. Esta supone cuerpo. Por eso, en el *she'ol* la vida de las almas es considerada como lánguida. El Dios de los justos que allí viven lleva implicada, en la bendición de Dios, la resurrección: la vida humana plena [3].

d) *El primer mandamiento. 12,28-34* (Mt 22,34-40; Lc 10,25-28)

Cf. *Comentario a Mt 22,34-40.*

28 Se le acercó uno de los escribas que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuán bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? 29 Jesús contestó: El primero es: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, 30 y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas». 31 El segundo es éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Mayor que éstos no hay mandamiento alguno. 32 Díjole el escriba: Muy bien, Maestro; con razón has dicho que El es el único y que no hay otro fuera de El, 33 y que amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios. 34 Viendo Jesús cuán atinadamente había respondido, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y nadie se atrevió ya más a preguntarle.

En Mc la pregunta se la hace en un tono de respeto. En Mt, y más en Lc, en un sentido hostil. Es cuestión redaccional. El tema del primer mandamiento era muy discutido en las escuelas rabínicas. Pero Mc es el que destaca la argumentación basándose en que Dios es «único»; luego exige la plenitud de amor y servicio. La repetición de «corazón», «alma» y «mente» es el procedimiento semita de repetición y de prueba por «acumulación».

Pero en el amor a Dios va incluido el amor al «prójimo», a todo hombre, que es lo que destaca especialmente Lc en este pasaje (Lc 10,29ss). Para el judío, el prójimo era sólo el judío.

Los v.32-34 son propios de Mc. En ellos se hace ver que el amor al prójimo es mejor que todos los «holocaustos y sacrificios». En esto Mc se entronca con la línea de los profetas sobre la autenticidad del culto y la misericordia (1 Re 15,22; Os 6,6). A esta valoración del «escriba» que le preguntó, Cristo le responde que su rectitud moral le está aproximando al reino de Dios [4].

e) *El origen del Mesías. 12,35-37* (Mt 22,41-46; Lc 20,41-47)

Cf. *Comentario a Mt 22,41-46.*

35 Tomando Jesús la palabra, decía, enseñando en el templo: ¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David? 36 David mismo, inspirado por el Espíritu Santo, ha dicho: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. 37 El mismo David le llama Señor, ¿y de dónde, pues, viene que sea hijo suyo? Una gran muchedumbre le escuchaba con agrado.

Los tres sinópticos insertan en estos últimos días jerosolimitanos este episodio. Con él Cristo pretende hacerles ver que la simple enseñanza de los escribas y fariseos, que sólo hacían al Mesías descendiente de David por la sangre, no basta para valorar su naturaleza. Apela a la Escritura con un procedimiento un poco de tipo rabínico, y les orienta, con su certera pregunta, hacia la trascendencia y divinidad del Mesías [5].

[3] STRACK-B., *Kommentar...* II p.28; DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts:* Rev. Bibl. (1959) 213-224.

[4] FONCK, *Quaestio de mandato magno:* Verb. Dom. (1925) 261-271; BORNKAMM, *Das doppelgebot der liebe:* Neut. Stud. für R. Bultmann (1954) 85-93.

[5] STRACK-B., *Kommentar...* IV p.145ss; GAGG, *Jesus und die Davidssohn frage:* Theol. Zeitsch. p.18-30; M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.369-376.

f) *Censura a los fariseos. 12,38-40* (Mt 23,6-8; Lc 21,1-4)

Cf. *Comentario a Mt 23,6-8.*

[38] En su enseñanza les decía: Guardaos de los escribas, que gustan de pasearse con rozagantes túnicas, de ser saludados en las plazas [39] y de ocupar los primeros puestos en las sinagogas y los primeros asientos en los banquetes, [40] mientras devoran las casas de las viudas y simulan largas oraciones. Estos tendrán un juicio muy severo.

La dura censura de Cristo contra los fariseos ha sido recogida por Mt en su capítulo 23. La inserción aquí de la ostentación de los «escribas», casi todos fariseos, tiene probablemente una finalidad por contraste, evocada por el episodio siguiente de la pobre viuda, frente a su inmensa ostentación de ser siempre los primeros en toda la vida social. Mientras buscaban que recayese sobre ellos el prestigio religioso de la Ley, sin lo cual, para ellos, nada valía (Jn 7,49), no tenían inconveniente en «simular largas oraciones», para ser tenidos por ejemplares, y «en devorar las casas de las viudas». Ya los profetas censuraban la indefensión de estas gentes. Este tema es el que le va a hacer presentar lo que significa la ofrenda de una pobre viuda, frente a toda la ostentación y latrocinio farisaicos.

g) *El óbolo de la viuda. 12,41-44* (Lc 21,1-4)

[41] Estando sentado frente al gazofilacio, observaba cómo la multitud iba echando monedas en el tesoro, y muchos ricos echaban muchas. [42] Llegándose una viuda pobre, echó dos leptos, que hacen un cuadrante, [43] y llamando a los discípulos, les dijo: En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más que todos cuantos echan en el tesoro; [44] pues todos echan de lo que les sobra; pero ésta, de su miseria, ha echado todo cuanto tenía, todo su sustento.

El gazofilacio, o tesoro del templo, estaba situado en el atrio de las mujeres. Probablemente había varias cámaras para la custodia de estos tesoros. En la parte anterior, según la *Mishna*, había trece cepos, en forma de trompetas, de abertura muy grande en el exterior, por donde se echaban las ofrendas [6].

Cristo está «sentado frente al tesoro». Observaba cómo las gentes iban depositando sus diversas ofrendas. Algunos echaban «mucho». Pero una pobre viuda echó dos «leptos». Marcos lo interpreta diciendo que hacen un «quadrans». Probablemente lo dice para los lectores gentiles, aunque convenía esta precisión para todos, ya que el «lepton» no era una moneda que todos conociesen. Valía la dieciseisava parte de un denario [7]. No sólo era una insignificancia, puesto

[6] FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.*, ver del al. (1932) I p.92-93.
[7] ZORELL, *Lexicon...* col.768.

que el «denario» venía a ser considerado como el sueldo diario de un trabajador (Mt 20,2), sino que, mientras los demás echaron de lo que les sobraba, ésta echó, «de su miseria, cuanto tenía: todo su sustento».

La lección era clara. Lo que pesa en la ofrenda al templo, a Dios, no es lo material, sino lo espiritual del que lo ofrece. Por eso «esta viuda ha echado más que todos cuantos echan en el tesoro». Una cosa es el amor, y otra la ostentación.

CAPITULO 13

a) Anuncio de la destrucción del templo (v.1-2); *b)* la cuestión del fin (v.3-4); *c)* tiempos de angustia (v.5-8); *d)* persecuciones contra el Evangelio (v.9-13); *e)* desolación de Judea (v.14-18); *f)* la tribulación suprema (v.19-23); *g)* la venida del Hijo del hombre (v.24-26); *h)* parábola de la higuera (v.27-32); *i)* exhortación a la vigilancia (v.33-37).

Este «discurso escatológico» ocupa el c.24 de Mt y el 21 de Lc. Fuera del final, hay una gran coincidencia fundamental en ambos. El tema, ¿a qué se refiere? Este c.13 de Mc, lo mismo que el de Lc, parece que todo él se refiere sólo a la destrucción de Jerusalén. No sólo puede explicarse todo él de esta destrucción, sino que es a lo que responde Cristo cuando los discípulos le preguntan cuándo sucederá la destrucción del templo (v.4, cf. v.12). Por eso, dada esta amplia coincidencia fundamental, la exposición exegética se da en el comentario a Mt. Cf. *Comentario a Mt 24,1-51.*

a) *Anuncio de la destrucción del templo. 13,1-2* (Mt 24,1-3; Lc 21,5-7)

Cf. *Comentario a Mt 24,1.*

[1] Al salir El del templo, díjole uno de sus discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. [2] Y Jesús le dijo: ¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida.

b) *La cuestión del fin. 13,3-4* (Mt 24,1-3; Lc 21,5-6)

Cf. *Comentario a Mt 24,1-3.*

[3] Habiéndose sentado en el monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaban aparte Pedro y Santiago, Juan y Andrés: [4] Dinos cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse.

c) *Tiempos de angustia. 13,5-8* (Mt 24,4-14; Lc 21,8-19)

Cf. *Comentario a Mt 24,4-14.*

[5] Jesús comenzó a decirles: Mirad que nadie os induzca a error. [6] Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: Yo soy; y extraviarán a muchos. [7] Cuando oyereis hablar de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es aún el fin. [8] Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: ése es el comienzo de los dolores.

d) *Persecuciones contra el Evangelio. 13,9-13* (Mt 24,9-14; Lc 21,12-19)

Cf. *Comentario a Mt 24,9-14.*

[9] Estad alerta: Os entregarán a los sanedrines, y en las sinagogas seréis azotados, y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos. [10] Antes habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones. [11] Cuando os lleven para ser entregados, no os preocupéis de lo que habéis de hablar, porque en aquella hora se os dirá qué habléis, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. [12] El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte, [13] y seréis aborrecidos de todos por mi nombre. El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.

e) *Desolación de Judea. 13,14-18* (Mt 24,15-31; Lc 21,20-27)

Cf. *Comentario a Mt 24,15-31.*

[14] Cuando viereis la abominación de la desolación instalada donde no debe—el que lee entienda—, entonces los que están en Judea huyan a los montes [15] y el que esté en el terrado no baje ni entre para tomar cosa alguna de su casa; [16] y el que esté en el campo no vuelva atrás para recoger su manto. [17] ¡Ay de aquellas que estén encinta y de las que críen en aquellos días! [18] Orad para que no suceda esto en invierno.

f) *La tribulación suprema. 13,19-23* (Mt 24,21-25)

Cf. *Comentario a Mt 24,21-25.*

[19] Pues serán aquellos días de tribulación tal como no la hubo desde el principio de la creación que Dios creó hasta ahora, ni la habrá. [20] Y si el Señor no abreviase aquellos días, nadie sería salvo; pero por amor de los elegidos, que El eligió, abreviará esos días. [21] Entonces, si alguno os dijere: He aquí o allí al Mesías, no le creáis. [22] Porque se levantarán falsos mesías

y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuese posible, aun a los elegidos. [23] Pero vosotros estad sobreaviso; de antemano os he dicho todas las cosas.

g) *La venida del Hijo del hombre. 13,24-27* (Mt 24,29-31; Lc 21,25-28)

Cf. *Comentario a Mt 24,29-31.*

[24] Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su brillo, [25] y las estrellas se caerán del cielo, y los poderes de los cielos se conmoverán. [26] Entonces verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad. [27] Y enviará a sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.

Cristo aparece enviando «sus» ángeles, lo que en el A. T. es atributo de Dios.

h) *Parábola de la higuera. 13,28-32* (Mt 24,32-35; Lc 21,28-33)

Cf. *Comentario a Mt 24,32-35.*

[28] Aprended de la higuera la parábola. Cuando sus ramas están tiernas y echan hojas, conocéis que el estío está próximo. [29] Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas, entended que está próximo, a la puerta. [30] En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. [31] El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasnará. [32] Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles de cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre.

i) *Exhortación a la vigilancia. 13,33-37* (Lc 12,35-38)

[33] Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo. [34] Como el hombre que parte de viaje, al dejar su casa, encargó a sus siervos a cada uno su obra, y al portero le encargó que velase. [35] Velad, pues, vosotros, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa, si por la tarde, si a media noche o al canto del gallo, o a la madrugada, [36] no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos. [37] Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad.

Los tres sinópticos traen aquí una exhortación a la «vigilancia», dada la incertidumbre de esta hora, aunque con factura distinta.

Mc recoge el caso de un dueño que parte de viaje y deja encargados a cada uno de sus siervos de una parte de su obra. Deben estar trabajosos y alerta, en espera de la venida del Señor y de esta hora de su «visita». La formulación cuatripartita de las vigilias es la usual entonces por influjo romano.

El final: «lo que a vosotros digo, a todos digo: Velad», parece

tener una proyección más amplia dada por la primitiva Iglesia en orden a la parusía. Lc le da un aspecto aún más «moralizador» (Lc 21,34-36) [1].

CAPITULO 14

a) Conspiración de los judíos (v.1-2); *b)* la unción en Betania (v.3-9); *c)* la traición de Judas (v.10-11); *d)* preparación de la última cena (v.12-16); *e)* anuncio de la traición (v.17-21); *f)* institución de la Eucaristía (v.22-25); *g)* tristes predicciones (v.26-31); *h)* la «agonía» en Getsemaní (v.32-42); *i)* la prisión de Cristo (v.43-52); *j)* Cristo ante el sanedrín (v.53-65); *k)* la negación de Pedro (v.66-72).

a) *La conspiración de los judíos. 14,1-2* (Mt 26,1-5; Lc 22,1-2)

Cf. *Comentario a Mt 26,1-5.*

[1] Faltaban dos días para la Pascua y los Acimos, y buscaban los príncipes de los sacerdotes y los escribas cómo apoderarse de El con engaño y darle muerte, [2] porque decían: No en la fiesta, no sea que se alborote el pueblo.

Mc, como Mt, precisa que la Pascua—y explicita para los lectores gentiles que era la de los «Acimos», así llamada porque en toda la semana se comía el pan sin levadura—se iba a celebrar «después de dos días». Se está, pues, en el 12 del mes de Nisán, antes de la puesta del sol, ya que el 14, al ponerse el sol, era ya el 15. A no ser que Mc, escribiendo para étnico-cristianos, tome los días conforme al cómputo solar. El prestigio de Cristo les ponía temor de apoderarse en los días festivos, públicamente, ya que con los galileos en Jerusalén para la Pascua había peligro de alborotos y de intervenciones de Roma.

b) *La unción de Betania. 14,3-9* (Mt 26,6-13; Jn 12,1-8)

Cf. *Comentario a Mt 26,6-13.*

[3] Hallándose en Betania, en casa de Simón el leproso, cuando estaba recostado a la mesa, vino una mujer trayendo un vaso de alabastro lleno de nardo auténtico de gran valor, y, rompiendo el vaso de alabastro, se lo derramó sobre la cabeza. [4] Había algunos que, indignados, se decían unos a otros: ¿Para qué se ha hecho este derroche de ungüento? [5] Porque pudo venderse en más de trescientos denarios y darlo a los pobres. Y murmuraban de ella. [6] Jesús dijo: Dejadla; ¿por qué la molestáis? Una buena obra es la que ha hecho conmigo; [7] porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien; pero a mí no siempre me tenéis. [8] Ha

[1] Para la bibliografía sobre este capítulo, cf. *Comentario a Mt c.24.*

hecho lo que ha podido, anticipándose a ungir mi cuerpo para la sepultura. [9] En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo se hablará de lo que ésta ha hecho, para memoria de ella.

El relato es muy semejante en todo al de Mt. Es más impreciso en especificar quiénes protestaban de esta acción: «algunos», mientras Mt especifica que eran los «discípulos», y Jn que era Judas, sea porque él comenzó o se destacó más, o por un caso de silepsis.

Jn es el que precisa exactamente que esta escena tuvo lugar «seis días antes de la Pascua». Su inclusión aquí es por evocación del rito funeral con que Cristo interpreta esta acción. Pero en Mc, relatada, sin más, después de decirse que dentro de dos días era la Pascua, puede producir el espejismo de un error cronológico. No es más que una «incrustación» por contexto lógico, y posiblemente para lograr una «inclusión semítica». Ni sería improbable que rompa la estructura primitiva del relato de la pasión.

Algunos autores piensan que la unción en la cabeza que relatan Mc-Mt pudiera ser un indicio de la dignidad real de Cristo. No parece cierto. Precisamente Lc-Jn ponen la unción en los pies. Probablemente la unción fue de cabeza y pies. Pero el hecho de omitir este detalle el evangelio «simbolista» de Jn, en el que se está destacando la realeza de Cristo, lo mismo que el uso judío de perfumar la cabeza, no hacen probable esta hipótesis [1] sobre la realeza de Cristo.

Las palabras «podría venderse en *más (epáno)* de trescientos denarios» son omitidas por varios códices [2]. Podría obedecer a una adición más tardía en que se quisiera revalorizar la devaluación monetaria posterior al reinado de Nerón.

c) *La traición de Judas. 14,10-11* (Mt 26,14-16; Lc 22,3-6)

Cf. *Comentario a Mt 26,14-16.*

[10] Judas Iscariote, uno de los doce, se fue a los príncipes de los sacerdotes para entregarlo. [11] Ellos, al oírle, se alegraron y prometieron darle dinero, y buscaba ocasión oportuna para entregarle.

El relato es menos matizado que en Mt y Lc. Tal como está narrada la escena, parece que Judas va a los sanedritas a denunciarle, aunque, más que por celo, por ponerse a cubierto de los peligros por ser discípulo, y que ellos le «prometieron darle dinero». En los otros relatos fue una verdadera venta (Mt-Lc), llevándola al desprecio de fijarla en 30 siclos del templo, precio de la venta de un esclavo. Sobre los motivos que hayan podido influir definitivamente en Judas, los evangelistas acusan la «avaricia». Cabría pensar si Judas no pensaba en Cristo como un Mesías nacionalista. Algunos llegaron a pensar que hubiese pertenecido al partido de los «zelotes», exaltados nacio-

[1] KOBERT, *Nardos Pistike-Kostnarde (Mc 14,3; Jn 12,3):* Biblica (1948) 279-281.
[2] NESTLE, *N.T. graece et latine,* ap. crít. a Mc 14,5.

nalistas. Y que en él, al ver el giro del mesianismo de Cristo, hubiese cundido la desilusión. Y por prevenirse de haber sido discípulo, hubiese llegado a su traición. Ya de atrás, Jn dice que andaba en malos pasos con relación a Cristo (Jn 6,70.71).

d) *Preparación de la última cena.* 14,12-16 (Mt 26,17-20; Lc 22,7-18)

Cf. *Comentario a Mt 26,17-20.*

12 El primer día de los Acimos, cuando se sacrificaba la Pascua, dijéronle los discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos para que preparemos la Pascua y la comas? 13 Envió dos de sus discípulos y les dijo: Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle, 14 y donde él entrare, decid al dueño: El Maestro dice: ¿Dónde está mi departamento, en que pueda comer la Pascua con mis discípulos? 15 El os mostrará una sala alta, grande, alfombrada, dispuesta. Allí haréis los preparativos para nosotros. 16 Sus discípulos se fueron, y vinieron a la ciudad, y lo hallaron como les había dicho, y prepararon la Pascua.

Mc, al decir que esta preparación va a hacerse el «primer día de los Acimos», matiza para los lectores gentiles, que es «cuando se sacrificaba la Pascua». Esto ocurre el 14 de Nisán, ya que desde el mediodía se comía pan ácimo por precaución de transgresión legal, y en el uso vulgar de esta época venía a llamarse día de los ácimos también este día previo.

A diferencia de Mt, que lo presenta más desdibujado, destaca que Cristo los envió a Jerusalén, y que al llegar les «saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua». Les manda seguirle, y, donde entre, que le digan al dueño que él desea celebrar en su casa la Pascua con sus discípulos, que son los apóstoles. Debe de tratarse de un amigo o discípulo de los que tenía en Jerusalén, y que incluso le hubiese invitado a celebrar la Pascua en su casa. Pero la indicación y coincidencias se presentan como proféticas. Mc no da el nombre de estos dos discípulos, que eran Pedro y Juan (Lc).

e) *Anuncio de la traición.* 14,17-21 (Mt 26,21-28; Lc 22,21-23; Jn 13,18-20)

Cf. *Comentario a Mt 26,21-28.*

17 Llegada la tarde, vino con los Doce, 18 y, recostados y comiendo, dijo Jesús: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará; uno que come conmigo. 19 Comenzaron a entristecerse y a decirle uno en pos de otro: ¿Soy yo? 20 El les dijo: Uno de los Doce, el que moja conmigo en el plato, 21 pues el Hijo del hombre sigue su camino, según de El está escrito; pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre será entregado! Mejor le fuera a ese hombre no haber nacido.

La narración de Mc sigue muy de cerca a la de Mt. Pero mientras en Mt-Jn se explicita el nombre de Judas, Mc lo deja en un

tono más impersonal: la denuncia se hace dando como sola referencia que es «uno de los Doce, el que moja conmigo en el plato». Mc termina aquí. En Mt, Judas pregunta a Cristo si es él, y recibe la respuesta afirmativa.

«Meter la mano en el plato» no debe de tener el sentido de una coincidencia de Judas con Cristo en tomar algo de la bandeja común, ya que en la cena pascual cada uno tenía su plato (Strack-Billerbeck), sino que es una denuncia genérica que denota ser hecho por uno que tiene intimidad con él. En Oriente, la comida en común es signo normalmente de gran intimidad. Que es el sentido en que lo relata Jn (13,18) y que, como signo a Pedro y Juan, le dará después a Judas un bocado como «señal».

Pero Mc no omite la gravedad del delito de Judas [3].

f) *Institución de la Eucaristía.* 14,22-25 (Mt 26,26-29; Lc 22,19-20)

Cf. *Comentario a Mt 26,26-29.*

22 Mientras comían, tomó pan, y, bendiciéndolo, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, éste es mi cuerpo. 23 Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos. 24 Y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. 25 En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios.

La narración de la institución eucarística de Mc forma un grupo muy marcado con Mt, diferenciándose accidentalmente, aunque manifiestamente, del grupo Lc-Pablo.

«Mientras comían» tiene lugar la institución eucarística. Para Lc, «después de haber comido». La razón es que Lc precisa el momento; fue después de haber terminado la cena estricta, comiéndose el cordero pascual, pero continuándose con los ritos de la cena. Mc-Mt sólo dicen que se celebró durante ella, sin más precisiones.

En cambio, al relatar la consagración del cáliz Mc tiene una redacción extraña. Según él, Cristo tomó el cáliz, dio gracias, se lo dio, y bebieron todos de él. Y después de esto consagra su sangre. Mc seguramente lo relata así por lograr una «eliminación» del tema en orden a una mayor claridad. Desea hacer ver que todos bebieron de aquel único cáliz consagrado. Para sus lectores no podía haber la menor confusión, ya que conocían y vivían el rito histórico preciso en la «fractio panis» [4].

El provecho de esta sangre es por «muchos». Es semitismo por «todos», como se ve en diversos contextos neotestamentarios y en la literatura rabínica. Hay además una alusión literaria al «Siervo de Yahvé», que sufre por «muchos» [5].

3 CHRISTENSEN, *Le fils de l'homme s'en va, ainsi qu'el est écrit de lui:* Studia Theologica (1957) 28-39.
4 HUBY, *Évang. St. Marc* (1924) p.334-335.
5 SCHÜRMANN, *Die Semitismen im Einsetzungsberichte bei Mc 14,22ss und Luc:* Zeit. Kath. Theol. (1951) 72-77.

En Mc, como en Mt, se omite la orden de repetir la celebración eucarística, que aparece en Lc y Pablo. Acaso se deba a que la tradición de Mc no recogió este elemento, o que él mismo lo omitió por innecesario, ya que estaba incluido en el hecho de la celebración. Pues una «rúbrica no se la recita, se la ejecuta» [6]. Sin embargo, es doctrina definida en Trento que con esas palabras Cristo ordenó sacerdotes a los apóstoles y preceptuó el sacrificio eucarístico [7].

Como Mt, pone a continuación la frase «escatológica» de reunirse con ellos en la fase celeste del reino, representada, en el medio ambiente, bajo el símbolo de un banquete.

g) *Tristes predicciones. 14,26-31* (Mt 26,30-35; Lc 22,31-39)

Cf. *Comentario a Mt 26,30-35.*

26 Dichos los himnos, salieron para el monte de los Olivos. 27 Díjoles Jesús: Todos os escandalizaréis, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas; 28 pero después de haber resucitado os precederé a Galilea. 29 Mas Pedro le dijo: Aun cuando todos se escandalizaren, no yo. 30 Jesús le respondió: En verdad te digo que tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, me negarás tres. 31 Pero él más y más insistía: Aunque fuera preciso morir contigo, jamás te negaré. Otro tanto decían todos.

Mc, lo mismo que Mt, relata estas dos predicciones después de «salir» del cenáculo camino de Getsemaní. Pero por la forma introductoria en Mc, más acentuada en Mt con un «entonces», de su estilo de introducción literaria más que cronológica de ideas, lo mismo que por el lugar distinto que, independientemente, le dan Lc y Jn, estas predicciones debieron de ser hechas en el cenáculo, en momentos distintos, y acopladas aquí en un contexto lógico.

Mc acusa muy gráficamente las *tres* negaciones de Pedro antes que el gallo cante *dos*. Es un contraste muy semitizante [8].

Con Mt, recoge el anuncio de las futuras apariciones de Cristo resucitado en Galilea. Sigue las fuentes de la tradición galilaica.

h) *La «agonía» en Getsemaní. 14,32-42* (Mt 26,33-46; Lc 22,40-46)

Cf. *Comentario a Mt 26,33-46.*

32 Llegaron a un lugar, cuyo nombre era Getsemaní, y dijo a sus discípulos: Sentaos aquí mientras voy a orar. 33 Tomando consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, comenzó a sentir temor y angustia, 34 y les decía: Triste está mi alma hasta la muerte;

[6] Benoit, *Le récit de la Cène en Lc 22,15-20:* Rev. Bibl. (1939) 386.
[7] Denz., *Ench. symb.* n.949.
[8] Sallet, *Rétablissement du text de S. Marc... de l'unité primitive de la tradition correspondent sur les rénieménts de S. Pierre:* Mélang. Cavallera (1948).

permaneced aquí y velad. 35 Adelantándose un poco, cayó en tierra, y oraba que, si era posible, pasase de él aquella hora. 36 Decía: Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú. 37 Vino y los encontró dormidos, y dijo a Pedro: Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora? 38 Velad y orad para que no entréis en tentación; el espíritu está pronto, mas la carne es flaca. 39 De nuevo se retiró y oró, haciendo la misma súplica. 40 Viniendo otra vez, los encontró dormidos, porque estaban sus ojos pesados; y no sabían qué responderle. 41 Llegó por tercera vez y les dijo: Dormid ya y descansad. Basta. Ha llegado la hora, y el Hijo del hombre es entregado en mano de los pecadores. 42 Levantaos; vamos. Ya se acerca el que ha de entregarme.

La escena es muy afín a Mt. Pero Mc resalta el deseo de que pase de El aquel cáliz, que pase aquella «hora». Es tema constantemente destacado en el evangelio de Jn: la hora mesiánica de la muerte redentora. Acaso con la alusión a esta hora quiere Mc entroncar con el tema de Jn, que es la «hora» de la gran lucha satánica contra Cristo: «Viene el príncipe de este mundo» (Jn 14,30).

Mc utiliza también términos propios para expresar esta «agonía» de Cristo. Además del término *ademoneîn*, común con Mt, que en este contexto significa una angustia muy grande, que produce un profundo tedio y hastío, Mc usa también el de *ekthambeisthai*, que en este contexto, como superación de la expresión anterior, significa «pavor», es decir, un temor tan profundo que va acompañado de sobresalto o espanto.

Mc es el único de los evangelistas que conserva en la oración de Cristo el término aramaico *Abba*, «Padre». Generalmente se admite que el término griego de «Padre» es una traducción para los lectores étnico-cristianos. Sería más lógico pensar que la frase aramaica *Abba* fuese la equivalente al «Padre mío» que recoge Mt. Pero los judíos en aramaico oraban a Dios diciendo: *Abbí*, Padre mío, y, en cambio, usaban *Abba* para el padre carnal (Kittel). Por otra parte, aparece la forma *Abba*, «Padre», en las epístolas de San Pablo (Rom 8,15; Gál 4,6). Esta fijeza de una fórmula no usual, mantenida así, hace pensar en su uso directo por Cristo, procedente acaso de una forma dialectal peculiar. La aposición de «Padre» es ciertamente la explicación de la palabra. Por respeto y reverencia tomaron estos términos de la tradición y los usaron como un clisé, sea en las epístolas, sea en la liturgia.

Mc es menos preciso que Mt en relación a la posición de Cristo para orar; sólo dice que «se postró en tierra». Mt matizará que estaba de rodillas, «postrado sobre su rostro», conforme a una de las posiciones judías usuales de oración. Lc lo pone sólo en la genérica actitud de rodillas.

En Mc como en Mt, Cristo, cuando va a sus discípulos a pedirles que velen para evitar la «tentación», el «escándalo» profetizado, se dirige personalmente a Pedro. Acaso sea una advertencia indirecta de solicitud contra la presunción tenida momentos antes.

i) *La prisión de Cristo. 14,43-52* (Mt 26,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-12)

Cf. *Comentario a Mt 26,47-56 y a Jn 18,2-12.*

[43] En aquel instante, cuando aún estaba El hablando, llegó Judas, uno de los Doce, y con él un tropel con espadas y garrotes, de parte de los escribas y de los ancianos. [44] El traidor les había dado esta señal, diciendo: A quien besare yo, ése es; cogedle y conducidle con seguridad. [45] Al instante llegó y se le acercó, diciendo: Rabí, y le besó. [46] Ellos le echaron mano y se apoderaron de El. [47] Pero uno de los presentes, sacando la espada, hirió a un siervo del pontífice y le quitó una oreja. [48] Tomando la palabra Jesús, les dijo: Como contra ladrón habéis salido con espadas y garrotes para prenderme. [49] Todos los días estaba yo en medio de vosotros en el templo enseñando, y no me prendisteis; mas tenían que cumplirse las Escrituras. [50] Y abandonándole, huyeron todos. [51] Un cierto joven le seguía envuelto en una sábana sobre el cuerpo desnudo, y trataron de apoderarse de él; [52] mas él, dejando la sábana, huyó desnudo.

La relación de los tres sinópticos es muy afín; en cambio, Jn le da otro enfoque: Cristo triunfador. Mc detallará que Judas, al dar la contraseña a los soldados, no sólo dice que lo «prendan» (Mt), sino que da orden de que lo conduzcan con «precaución» *(asphalós)*. Este adverbio significa estabilidad, firmeza, y este significado es el que pide aquí (Act 16,23). Se explica ante el temor de que El lo pudiese evitar con sus milagros—¿qué interpretación les daría en aquella ocasión Judas?—o ante el temor de una posible e insospechada emboscada.

También omite las palabras que Cristo dirige allí a Judas, y que sólo trae Lc.

En cambio, trae el episodio de un joven que aparece en escena con una sábana sobre sí, y que seguía, sin duda, al pelotón que llevaba prisionero a Cristo. Quisieron prenderle, tanto que llegaron a «echarle mano»; pero él, «dejando la sábana, huyó desnudo» *(gymnós)*. La palabra «desnudo» indica a veces una persona muy ligeramente vestida [9]. La insignificancia del relato prueba su historicidad. Conforme a costumbres de la época, se trata de una persona, encargado o familiar, que vivía en la pequeña casa de aquel «torcularium», y al oír lo insólito de la escena, se despertó y salió a ver el suceso. El hecho de que «seguía» al piquete sugiere que se trata de alguien muy interesado por la suerte de Cristo [10]. Y el de tener sobre sí una «sábana» *(sindon)* hace ver que se trata de persona de cierta calidad, ya que los pobres sólo tenían su túnica [11].

[9] ZORELL, *Lexicon...* col.268.
[10] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.327.
[11] ABEL, *Jérusalem...* II p.302ss.

j) *Cristo ante el sanedrín. 14,53-65* (Mt 26,57-68; Lc 22,54-65; Jn 18,14)

Cf. *Comentario a Mt 26,57-68.*

[53] Condujeron a Jesús al pontífice, y se juntaron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas. [54] Pedro le siguió de lejos, hasta entrar dentro del atrio del pontífice; y sentado con los servidores, se calentaba a la lumbre. [55] Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un testimonio contra Jesús para hacerle morir, y no lo hallaban. [56] Porque muchos testificaban falsamente contra El, pero no eran acordes sus testimonios. [57] Algunos se levantaron a testificar contra El, y decían: [58] Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este templo, hecho por mano de hombre, y en tres días levantaré otro que no será hecho por manos humanas. [59] Ni aun así, sobre esto, era concorde su testimonio.

[60] Levantándose en medio el pontífice, preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué es esto que testifican contra ti? [61] El se callaba y no respondía palabra. De nuevo el pontífice preguntó y dijo: ¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito? [62] Jesús dijo: Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo. [63] El pontífice, rasgando sus vestiduras, dijo: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? [64] Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? Y todos contestaron ser reo de muerte. [65] Comenzaron a escupirle y le cubrían el rostro y le abofeteaban, diciendo: Profetiza; y los criados le daban bofetadas.

Mc relata el proceso «nocturno» del sanedrín contra Cristo.

Cita las tres partes componentes del sanedrín, mientras que Mt omite «todos los pontífices», resaltando después que era «todo el sanedrín». Con ello quiere indicar bien la responsabilidad global del mismo.

Mc omite explícitamente la conjuración que le hace Caifás para que diga si El es el Mesías. Pero, en cambio, en su respuesta, se ve la fórmula primitiva al conservar el circunloquio de «la Potencia» por el nombre de Dios, el cual Mt omite y Lc conserva en el proceso «matutino». El estudio de este proceso se hace en el *Comentario a Mt 26,57-68.*

k) *Las negaciones de Pedro. 14,66-72* (Mt 26,69-75; Lc 22,55-62; Jn 18,15-18.25-27)

Cf. *Comentario a Mt 26,69-75.*

[66] Estando Pedro abajo, en el atrio, llegó una de las siervas del pontífice, [67] y, viendo a Pedro a la lumbre, fijó en él sus ojos y le dijo: Tú también estabas con el Nazareno, con Jesús. [68] El negó, diciendo: Ni sé ni entiendo lo que tú dices. Salió fuera al vestíbulo y cantó el gallo. [69] Pero la sierva, viéndole, comenzó de nuevo a decir a los presentes: Este es de ellos. [70] El de nuevo negó, y, pasando un poco, otra vez los presentes decían a Pedro: Efectivamente, tú eres de ellos, porque eres

galileo. [71] Pero él se puso a maldecir y a jurar: No conozco a ese hombre que vosotros decís. [72] Y al instante, por segunda vez, cantó el gallo. Se acordó Pedro de la palabra que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante dos veces, tú me negarás tres, y rompió a llorar.

Mc, como los otros sinópticos y Jn, utiliza personajes distintos en las negaciones de Pedro, a fin de obtener las *tres* negaciones profetizadas por Cristo.

Como, excepto Lc, no ponen la «mirada» de Cristo a Pedro, unen literariamente el arrepentimiento de Pedro con el recuerdo de la profecía de Cristo al oír el canto del gallo.

Mc, en el cuadro de su relato, pone la primera negación en el «atrio», y, terminada, «salió afuera», al «vestíbulo». Y luego se narran las otras dos negaciones sin aludir a nuevos ingresos de Pedro, pero que debieron de ser dentro. Se pensó por ello en la posibilidad de dos tradiciones distintas que él acopló [12]. No es nada evidente. El no relatar en cada caso la situación topográfica exacta, incluso por omisión, está dentro de los procedimientos redaccionales evangélicos.

Mc recoge el arrepentimiento de Pedro con una frase discutida. Dice así: *epibalón éklaien.* Se han propuesto diversas interpretaciones del sentido de la primera palabra aquí: 1) habiéndose cubierto la cabeza (por la vergüenza y el dolor); 2) habiendo reflexionado; 3) habiendo tomado la palabra (para arrepentirse mejor); 4) salirse fuera para llorar la culpa [13].

En el fondo todas estas hipótesis reflejan el tremendo dolor de Pedro por sus caídas.

CAPITULO 15

a) Cristo ante Pilato (v.1-20); *b)* la crucifixión (v.21-37); *c)* muerte de Cristo (v.37-41); *d)* sepultura de Cristo (v.42-47).

a) *Cristo ante Pilato. 15,1-20* (Mt 27,1-2.11-31; Lc 23,1-25; Jn 18,28-38; 19,1-16)

Cf. *Comentario a Mt 27,1-2.11-31 y a Jn 18,28-38 - 19,1-16.*

[1] En cuanto amaneció, celebraron consejo los príncipes de los sacerdotes con los ancianos y escribas; y todo el sanedrín, atando a Jesús, le llevaron y entregaron a Pilato. [2] Le preguntó Pilato: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Y Jesús le respondió, diciendo: Tú lo has dicho. [3] E insistentemente le acusaban los príncipes de los sacerdotes.

[4] Pilato de nuevo le interrogó, diciendo: ¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan. [5] Pero Jesús ya no respondió nada, de manera que Pilato quedó maravillado. [6] Por la fiesta solía soltárseles un preso, el que pedían. [7] Había uno llamado

[12] Masson, *Le reniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition:* Rev. Hist. Ph. Relig. (1957) 24-35.

[13] Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.409; Bauer, *Griechisch. Wört. zu... N. T.* (1937) col.481-482.

Barrabás, encarcelado por sedicioso, que en sedición había cometido un homicidio; [8] y subiendo la muchedumbre, comenzó a pedir lo que solía otorgárseles. [9] Pilato les preguntó diciendo: ¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos? [10] Pues conocía que por envidia se lo habían entregado los príncipes de los sacerdotes. [11] Pero los príncipes de los sacerdotes excitaban a la muchedumbre para que les soltase a Barrabás.

[12] Pilato de nuevo preguntó, y dijo: ¿Qué queréis, pues, que haga de este que llamáis Rey de los judíos? [13] Ellos otra vez gritaron: ¡Crucifícale! Pero Pilato les dijo: ¿Pues qué mal ha hecho? [14] Y ellos gritaron más fuerte: ¡Crucifícale! [15] Pilato, queriendo dar satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle azotado, le entregó para que le crucificasen.

[16] Los soldados le llevaron dentro del atrio, esto es, al pretorio, y convocaron a toda la cohorte, [17] y le vistieron una púrpura y le ciñeron una corona tejida de espinas, [18] y comenzaron a saludarle: Salve, Rey de los judíos. [19] Y le herían en la cabeza con una caña, y le escupían, e hincando la rodilla, le hacían reverencias. [20] Después de haberse burlado de El, le quitaron la púrpura y le vistieron sus propios vestidos.

Marcos, que relató el proceso «nocturno» del sanedrín para condenar a Cristo, vuelve, como Mateo, a destacar que el sanedrín tuvo también un consejo «matutino» para condenar a Cristo. Este que Lc refiere debió de ser el acto oficial de la condena, como se exigía por la jurisprudencia judía.

El proceso es presentado a Pilato sólo bajo el aspecto político de un competidor del César, al hacerse el Rey Mesías. Omite, como Mt y Jn, el envío a Antipas que trae Lc.

Como Mt, Mc «elimina» la escena de burla de los soldados para darle una mayor extensión, aunque fue antes de la condena. Esto sucede «dentro del atrio», y precisa que «es el pretorio». Esta escena, así presentada y precisada, puede ser índice de una incrustación posterior, o un relato que se añade al anterior, por tener en la catequesis o fuente primitiva una redacción ya «cerrada».

b) *La crucifixión. 15,21-37* (Mt 27,32-44; Lc 29,26-49; Jn 19,26-37)

Cf. *Comentario a Mt 27,32-44 y a Jn 19,26-37.*

[21] Le sacaron para crucificarle, y requisaron a un transeúnte, un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, el padre de Alejandro y de Rufo, para que llevase la cruz.

[22] Le llevaron al lugar del Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera, [23] y le dieron vino mirrado, pero no lo tomó [24] Le crucificaron y se repartieron sus vestidos, echando suertes sobre ellos, para saber qué llevaría cada uno. [25] Era la hora de tercia cuando le crucificaron. [26] El título de su causa estaba escrito: «El Rey de los judíos». [27] Crucificaron con El a dos bandidos, uno a la derecha y otro a la izquierda, [28] y se cumplió la escritura que dice: «Fue contado entre los malhechores». [29] Los transeúntes le injuriaban moviendo la cabeza y diciendo: ¡Ah!,

tú que destruías el templo de Dios y lo edificabas en tres días, [30] sálvate bajando de la cruz. [31] Igualmente los príncipes de los sacerdotes se mofaban entre sí con los escribas, diciendo: A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse. [32] ¡El Mesías, el Rey de Israel! Baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos. Y los que estaban con El crucificados le ultrajaban.

[33] Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre la tierra hasta la hora de nona. [34] Y a la hora de nona gritó Jesús con fuerte voz: «Eloí, Eloí, lama sabachtani?» Que quiere decir: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» [35] Algunos de los presentes, oyéndole, decían: Mirad, llama a Elías. [36] Corrió uno, empapó una esponja en vinagre, la puso en una caña y se la dio a beber, diciendo: Dejad, veamos si viene Elías a bajarle. [37] Jesús, dando una voz fuerte, expiró.

Mc en la narración de la Vía Dolorosa y de la crucifixión tiene algunos elementos propios.

Precisa que Simón de Cirene era «el padre de Alejandro y de Rufo». Probablemente eran cristianos bien conocidos en la comunidad cristiana, precisamente por el servicio prestado por su padre, y se los destaca así honoríficamente. San Pablo, escribiendo a los romanos, saluda a un tal Rufo; acaso pueda ser este mismo [1].

Mc cita con exactitud un hecho que en Mt se ha cambiado, posiblemente por diversos motivos. Antes de crucificarlo le dieron a beber «vino mirrado». Mt lo llama «vino mezclado con hiel». Era creencia que esta mezcla de vino y mirra tenía un valor narcótico, y por piedad se lo daban a los que iban a crucificar, para insensibilizarlos un tanto. Lo ofrecían las gentes principales de Israel, pero, en su defecto, era la comunidad, las autoridades judías—Pilato respeta la «costumbre»—las que debían ofrecerlo [2]. Pero Cristo no lo aceptó (Mt).

También existe una divergencia entre Mc y Jn con relación a la hora de la crucifixión. Para Jn era «como la hora sexta»; para Mc era la hora «tercia».

Para algunos, la lectura de Jn debería ser la hora «tercia» [3]. Otros interpretan en Mc «hora» como equivalente a «vigilia» [4]. Así interpretado, vendría a coincidir con la hora «quasi sexta» de Jn; casi al mediodía. Generalmente se admite la división usual judía en cuatro horas. En este caso, no habría dificultad. Pero en Jn las horas son más particularizadas (Jn 4,52). En Mc las horas son las en uso entre los judíos. Así, «tercia» es el período que va desde las nueve hasta el mediodía. Como en Jn, la referencia «de facto» no es la vulgar, y hay que suponer la división de doce horas en el día desde la salida hasta la puesta del sol, entonces la hora «quasi sexta» de Jn es casi el mediodía, por lo que coincide con la de Mc. A los comienzos de abril el sol sale en Jerusalén algo antes de las seis de

[1] BRISTOW, *Alexander and Rufus*, en *Dict. of Christ and the Gospels* I p.42; VOSTÉ, *De passione*... p.236-239.
[2] STRACK-B., *Kommentar*... I p.1037-1038.
[3] BARTINA, *Ignotum episemon gabex*: Verb. Dom. (1958) 16-37.
[4] COWLING, en Australian Bibl. Rev. (1956) 155-160.

la mañana [5]. Si no es que Jn tiene esta formulación, deliberadamente vaga, para obtener un valor simbolista: el sacrificio perenne en el templo en la hora «tercia» [6]. Otros piensan que en Mc esta hora es una interpolación [7].

Mc ve en la crucifixión de los dos ladrones con Cristo el cumplimiento de una profecía. Aludiría a Is 53,12. Pero críticamente este versículo es muy dudoso, y generalmente se considera interpolación.

Como Mt, supone que los *dos* ladrones insultaban a Cristo, cuando era sólo uno, como dice Lc.

Las palabras de Cristo en su «abandono» difieren en Mc de Mt. Mc las transcribe por «Eloí, Eloí», y luego las interpreta para sus lectores: «Dios mío...» La pronunciación aramea era *'Elahi*. Por eso, la transcripción griega *Eloi* debe de ser una substitución procedente del arameo *'Elahi*.

c) *Muerte de Cristo. 15,38-41* (Mt 27,51-56; Lc 23,45-49; Jn 19,3137)

Cf. *Comentario a Mt 27,51-56.*

[38] Y el velo del templo se partió en dos partes de arriba abajo. [39] Viendo el centurión, que estaba frente a El, de qué manera expiraba, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios. [40] Había también unas mujeres que de lejos le miraban, entre las cuales estaba María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, [41] las cuales, cuando El estaba en Galilea, le seguían y le servían, y otras muchas que habían subido con El a Jerusalén.

Con una simplicidad absoluta narra Mc la muerte de Cristo. Mc recoge también la rotura del velo del templo.

El centurión proclama la inocencia de Cristo. En Lc lo proclama «justo». Aquí y en Mt lo confiesa «Hijo de Dios». Parece más primitiva la forma de Lc. En Mt y Mc, o el centurión de tropas asalariadas confiesa, haciéndose eco de los insultos de los sanedritas, que era verdad lo que ellos negaban: que era «Hijo de Dios», sobre todo concebido al modo mitológico de un gentil, o Mt-Mc explicitan y ponen, a la hora de la composición de los evangelios, en la boca del centurión lo que era ya creencia clara cristiana, la filiación divina de Cristo, lema con que comienza ya su evangelio.

Como Mt, especifica un grupo de mujeres que lo observaban todo «desde lejos»; mujeres que, «estando en Galilea, le servían y seguían», conforme al uso de Oriente [8]. Citando expresamente las mismas de Mt, precisa en una de ellas lo que Mt omite, que este Santiago que se cita era Santiago el Menor, lo mismo que cita por su nombre a Salomé, madre de Juan y Santiago el Mayor.

[5] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.444; F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696.
[6] BONSIRVEN, *La notion cronologique de Jn 19,14, aurait-elle un sens symbolique?*: Biblica (1952) 511-515.
[7] NESTLE, *N. T. graece et latine*, ap. crit. a Mc 15,28.
[8] Cf. *Comentario a Lc 8,2-3.*

d) *La sepultura de Cristo. 15,42-47* (Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

Cf. *Comentario a Mt 27,57-61.*

[42] Llegada ya la tarde, porque era la Parasceve, es decir, la víspera del sábado, [43] vino José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín, el cual también esperaba el reino de Dios, que se atrevió a entrar a Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús. [44] Pilato se maravilló de que ya hubiera muerto, y, haciendo llamar al centurión, le preguntó si en verdad había muerto ya. [45] Informado del centurión, dio el cadáver a José, [46] el cual compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un monumento que estaba cavado en la peña, y volvió la piedra sobre la entrada del monumento. [47] María Magdalena y María la de José miraban dónde se le ponía.

El relato de Mc es muy afín al de Mt. Lc, en cambio, es más detallado, y Jn trae datos que completan los relatos sinópticos.

Se está en la «Parasceve», que es la «preparación» de la Pascua. Mientras José de Arimatea es presentado en Mt como «un hombre rico», con lo que quiere indicar su influencia social, Mc lo presenta como «consejero» *(bouletés)*, miembro del sanedrín. No era el término propio judío para designar a un sanedrita, pero Mc, lo mismo que Lc, lo deben usar en orden a una mejor comprensión de sus lectores étnico-cristianos.

Sólo Mc destaca que Pilato llama al centurión, encargado oficial de la custodia, para cerciorarse de que Cristo murió. Se «maravilló» de que hubiese muerto tan pronto, ya que los crucificados dejados en la cruz, al uso romano, podían estar vivos hasta tres días en la cruz.

José de Arimatea, según Mc, «compró» *(agorásas)* una «sábana» para envolver el cuerpo de Cristo. Pero es extraño que fuese necesario comprar una «sábana limpia» para amortajar el cuerpo de Cristo, máxime por una persona «rica», como era José de Arimatea, y en aquellos momentos en los que probablemente regía ya el reposo sabático [9]. Posiblemente el término aramaico subyacente sea el verbo *laqah* o *nesab*, que puede significar «tomar» o «comprar». Y la redacción griega acaso lo tomó materialmente en el segundo sentido.

María Magdalena y «María la de José», según Mt, «estaban sentadas enfrente del sepulcro»; pero Mc da la razón: «miraban dónde lo ponían». Lc aún matiza más este punto.

Desconocedoras del sepulcro donde iba a ser depositado y sabiendo que podía haber varios *loculi*, querían saber el sitio preciso donde lo ponían, pues pensaban volver a completar el embalsamamiento, pasado el reposo sabático. Esto hace ver que estuvieron «sentadas» (Mt) acaso en el vestíbulo del mismo, ya que la entrada de él estaba muy baja.

[9] BONSIRVEN, *Textes*... n.831.

CAPITULO 16

a) Las mujeres visitan el sepulcro (v.1-8); *b)* aparición a Magdalena (v.9-11); *c)* aparición a unos caminantes (v.12-13); *d)* aparición a los Once (v.14-18); *e)* la ascención de Cristo (v.19-20).

a) *Las mujeres visitan el sepulcro. 16,1-8* (Mt 28,1-10; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18)

Cf. *Comentario a Mt 28,1-10.*

[1] Pasado el sábado, María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé compraron aromas para ir a ungirle. [2] Muy de madrugada, el primer día después del sábado, en cuanto salió el sol, vinieron al monumento. [3] Se decían entre sí: ¿Quién nos quitará la piedra de la entrada del monumento? [4] Y mirando, vieron que la piedra estaba removida; era muy grande. [5] Entrando en el monumento, vieron un joven sentado a la derecha, vestido de una túnica blanca, y quedaron sobrecogidas de espanto. [6] El les dijo: No os asustéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el sitio en que le pusieron. [7] Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que os precederá a Galilea: allí le veréis, como os ha dicho. [8] Saliendo, huían del monumento, porque el temor y el espanto se habían apoderado de ellas y a nadie dijeron nada. Tal era el miedo que tenían.

Mc pone en escena explícitamente tres mujeres: Magdalena, María la de Santiago y Salomé, camino del sepulcro. La finalidad es «ungir» el cuerpo de Cristo, como dice Mc. Mt lo supone implícitamente, aunque da por finalidad ir a «ver» el sepulcro [1].

Vienen con el alborear mismo del primer día de la semana, pasado ya el reposo sabático. La forma plural en que lo pone, «en el primer día de los *sábados*», es forma semítica [2]. La guardia puesta en el sepulcro no había trascendido a estos grupos de mujeres, y probablemente ni al de los apóstoles. Por eso su preocupación es cómo poder rodar la gran piedra que cerraba el sepulcro excavado en la roca, lo que se hacía con palancas o con varios hombres. La piedra era «muy grande».

A su llegada se encontraron con el sepulcro abierto y sin la guardia (Mt). El relato de Mc es más sobrio en esto que el de Mt.

Entrando en el sepulcro vieron un «joven», que los otros evangelios describen como uno (Mt) o dos (Lc) ángeles. Su vestidura blanca puede ser el índice de esta misma afirmación de los otros evangelistas (Mt). Para Lc son dos varones con vestidos resplandecientes.

El «joven» les transmite el mensaje para los apóstoles. Primero les anuncia la resurrección de Cristo, y luego viene el mensaje y se

[1] DHANIS, *L'ensevélissement de Jésus et la visite au tombean dans Marc (15,40-16,8):* Gregorianum (1958) 367-410.
[2] F. MONTAGUINI, *Valde mane una sabbatorum:* Scuola Catt. (1957) 11-20.

nombra a Pedro. Es un rasgo delicado de perdón y de reconocimiento de la jefatura espiritual de Pedro. El mensaje es que vayan a Galilea, donde le verán, como les había dicho en el Cenáculo.

Las mujeres van a llevar el mensaje a los apóstoles, pero el evangelista termina, como es frecuente en otros pasajes, con una nota de gran sorpresa o de temor (4,41; 5,42, etc.). El evangelio, en su forma primitiva, terminaba aquí [3].

b) *Aparición a Magdalena. 16,9-11* (Mt 28,1-10; Lc 24,1-12; Jn 20,1-2.11-18)

Cf. *Comentario a Mt 28,1-10 y a Jn 20,1-2.11-18.*

[9] Resucitado Jesús la mañana del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de quien había echado siete demonios. [10] Ella fue quien lo anunció a los que habían vivido con El, que estaban sumidos en la tristeza y el llanto; [11] pero, oyendo que vivía y que había sido visto por ella, no lo creyeron.

Aquí comienza la parte «deuterocanónica» de Mc. Hay cuatro terminaciones distintas: una, la que llega hasta aquí; otra, muy breve, en la que se dice que las mujeres cumplieron su encargo; otra es una terminación muy amplificada. Estas dos últimas tienen muy poco valor crítico, pues se ve el artificio de ellas. Por último, la canónica, que está definido de fe que está inspirada.

No obstante, su estilo está en fuerte contraste con lo anterior. No hay conexión con el versículo precedente; las mujeres no siguen el mandato del ángel; Magdalena se introduce como si no se la acabase de nombrar; se narran las apariciones de Cristo sin relación a las precedentes; el modo de escribir es ajeno a Mc. Este final de Mc (16,9-20) presenta además numerosos contactos con las epístolas de San Pablo [4]. Hasta se añaden dificultades de crítica textual.

Es difícil que Mc hubiese planeado terminar así su evangelio. Se pensó si la terminación canónica fuese la primitiva y se hubiese suprimido por su diferencia con la hora de la resurrección de Cristo en Mt, *opsé*, que la Vulgata vierte por *vespere* del sábado, o por discrepancias, por esta misma razón, entre la Iglesia de Roma y la de Alejandría. En la Iglesia de Roma, el ayuno pascual era hasta la mañana del día de Pascua (Mc); en Alejandría, hasta la media noche (Mt: *opsé)*. Pero esto no es explicación satisfactoria, pues no haría falta quitar todo el pasaje, sino sólo algún detalle; no explica su falta en muchos códices independientes de la costumbre alejandrina; no explica la estructura misma, tan chocante, del pasaje; y, sobre todo, la solución era traducir *opsé*, no por *vespere*, sino por el otro significado que tiene: «después de», con lo que estaba en pleno acuerdo con Mc: «después del sábado» (Mt), «en el amanecer del sábado» (Mc).

[3] CRANFIELD, *St. Mark 16,1-8:* Scottish Journ. of Theol. (1952) 282-298 y 398-414.
[4] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.CLVIII.

Esta parte «deuterocanónica» es, pues, un apéndice, sea tomado de la tradición o resumido por un autor, para evitar la forma abrupta en que termina [5].

Mc destaca que la «primera» aparición fue a Magdalena. Es la primera aparición «social». Los teólogos suelen admitir, por otra vía, que la primera aparición, ya resucitado, fue a su Madre. Al nombre de Magdalena se añade: «de la que había expulsado siete demonios». El número siete indica abundancia. La expulsión de demonios, conforme a la mentalidad de entonces, puede referirse a diversas curaciones. Ella es la única que aparece en escena comunicando el mensaje a los apóstoles, que no lo creen [6].

c) *Aparición a unos caminantes. 16,12-13* (Lc 24,12)

Cf. *Comentario a Lc 24,12-13.*

[12] Después de esto se mostró en otra forma a dos de ellos que iban de camino y se dirigían al campo. [13] Estos, vueltos, dieron la noticia a los demás; ni aun a éstos creyeron.

Esta aparición de Cristo resucitado a «dos que iban de camino» al «campo», que Lc pone «una aldea», y se les mostró «en otra forma», alude indudablemente al pasaje de Emaús. Si pone «en otra forma», acaso más que aludir a su forma ordinaria, se refiere, por contraste, a la forma de «hortelano» con que Juan describe la aparición a Magdalena. Máxime cuando la aparición a Magdalena tuvo tanta repercusión en la primitiva Iglesia.

d) *Aparición a los Once. 16,14-18*

[14] Al fin, se manifestó a los Once, estando recostados a la mesa, y les reprendió su incredulidad y dureza de corazón, por cuanto no habían creído a los que le habían visto resucitado de entre los muertos. [15] Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. [16] El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará. [17] A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, [18] tomarán en sus manos las serpientes, y, si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y éstos recobrarán la salud.

Resucitado Cristo, se apareció varias veces a los Once. En Lc (24,36-42) hay una escena que pudiera evocar ésta. Pero allí los apóstoles, si no «creen» aún en el resucitado, es en «fuerza del gozo y la admiración». Se piensa mejor en las primeras apariciones, en que, al anuncio de las mujeres, no creyeron (Mc 24,10-11; Jn 20,25).

Luego se da la orden de predicar el Evangelio a todas las gentes,

[5] HOPFL-GUT, *Intr. spec. in N. T.* (1938) p.85-91; GUY, *The origin of the Gospel of Mark* p.161ss.
[6] Sobre la identidad de esta aparición con la colectiva a un grupo de mujeres que cita Mt, cf. *Comentario a Mt 28,1-10.*

junto con el bautismo. Es la enseñanza de Mt. Se ve ya el universalismo cristiano en acción entre la gentilidad. En el *Comentario a Mt* (c.28) se estudia el valor de estas expresiones.

A esto se añaden una serie de carismas, no directamente para confirmar la fe que se anuncia, sino como un don a los creyentes, aunque con un valor secundario apologético.

Las señales tienen un valor global, que no exigen que se vayan a cumplir en todos y cada uno de los creyentes. Estos carismas se realizarán «en mi nombre». Ya los apóstoles habían recibido estos carismas (Mt 10,1; par.). Hasta se lee: «Yo os he dado poder para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará» (Lc 10,19). En la primitiva Iglesia se han visto muchos de estos casos: expulsión de demonios, el don de lenguas; San Pablo, ante la mordedura de una serpiente, no le afectará; a San Juan en Patmos le darán una bebida envenenada, sin causarle daño. Y hasta se pensaría si la imposición de manos no podría estar relacionada aquí con los efectos de la unción con que se curaban los enfermos, y narra Mc (6,13). En toda la larga historia de la Iglesia, el milagro ha tenido su realización en los fieles.

Probablemente aquí hay una agrupación de sentencias y comentarios a las enseñanzas del Señor, ya que se ven diseminadas en forma más primitiva en otros pasajes.

e) *La ascensión del Señor. 16,19-20*

[19] El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios. [20] Ellos se fueron predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes.

Mc termina su evangelio afirmando que el Señor resucitado está en los cielos. Recuerda su lenguaje la «ascensión» de Elías (2 Re 2,11; Ecli 48,9). La proclamación de su gloria se expresa con el salmo 110,1, en que se reconoce a Cristo «sentado a la diestra de Dios». Es estar en su misma esfera divina y participando sus poderes [7].

La expresión «Señor Jesús» sólo sale aquí en los Evangelios. En otros pasajes neotestamentarios se usa con frecuencia. Y tanto en varios de estos pasajes como en la Iglesia primitiva, el título de Señor, el *Kyrios*, aplicado a Cristo, era una confesión de su divinidad. Que es la confesión con que comienza el evangelio de Mc.

Un relato algo más detallado de la «ascensión» de Cristo se refiere en el evangelio de Lc (24,50-51).

El final del evangelio reconoce la obra misionera de los apóstoles y la confirmación de ella que Cristo les hacía con milagros. Es ya la predicación y extensión de la fe, vista desde la perspectiva histórica de unas decenas de años.

[7] BENOIT, *L'Ascension:* Rev. Bibl. (1949) 151-203; para la parte especialmente crítica, cf. LARRAÑAGA, *La ascensión de Nuestro Señor en el N. T.* (1943).

EVANGELIO DE SAN LUCAS

INTRODUCCION

Los datos personales

El nombre de Lucas puede ser abreviatura de *Loukanós.* Así, algunos códices latinos le prefijan el título de «secundum Lucanum» [1]. Otros lo derivan de *Loúkios* (Lucio), ya que en inscripciones del templo de Men, en Antioquía de Pisidia, aparece el nombre de *Loukas* inscrito como *Loúkios.*

Lucas nació en Antioquía de Siria, como explícitamente lo dicen los *Prólogos monarquianos* y el *Antiquior,* Eusebio de Cesarea [2] y San Jerónimo [3]. No procede, pues, del judaísmo, sino de la gentilidad (Col 4,10-11). Vienen a confirmarlo los Hechos de los Apóstoles, al verse a Lucas tan versado en las cosas de la Iglesia de Antioquía.

San Epifanio dice que fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo [4]. Pero no sólo lo niegan el *Fragmento Muratoriano,* San Jerónimo [5], los *Prólogos* y San Ireneo [6], sino que es lo que dice el mismo Lucas en el prólogo de su evangelio, al distinguirse de los que fueron «testigos oculares» de la vida del Señor (1,2). No consta ni el lugar ni el tiempo de su conversión. Si se admitiese la lectura del códice D, en Hechos (11,28)—«estando congregados»—, Lucas sería cristiano poco después del año 40 [7].

Lucas se hace discípulo de Pablo probablemente en Antioquía (Act 11,20-26; cf. 11,28 del códice D). Le acompaña en casi todos los viajes. Le sigue a Macedonia (Act 16,10-17), y, a la partida de Pablo y Silas, se queda en Filipos (Act 16,19-40). Le acompaña de nuevo a Jerusalén (Act 21,1ss). Está con él cuando Pablo está en prisión en Cesarea (Act 21,18-26), aunque no se sabe si permanece con él en esta ciudad todo el tiempo de la prisión de Pablo. Lucas va a Roma con Pablo cuando éste apela al César (Act 27,2-28,29; Col 4,14; Flm 24). También está con Pablo en la segunda cautividad romana (2 Tim 4,11). Lucas, desde primera hora, ha sido uno de los principales colaboradores *(synergoí)* de Pablo (Flm 24).

Después de la muerte de Pablo, no se sabe dónde fue Lucas, ya que son muchas las tradiciones o leyendas que le hacen predicar en sitios muy diversos.

De Lucas se dan dos datos especiales. El primero es que fue médico. Lo testifican ya el *Prologus Antiquior,* el *Fragmento Mura-*

[1] G. MERCATI, *Lucas or Lucanus?:* The Jour. of Theol. Studies (1905) 435.
[2] MG 20,220.
[3] ML 23,619.
[4] MG 41,908.
[5] ML 26,18; 23,629.621 (650ss).
[6] MG 7,913ss.
[7] SAN AGUSTÍN: ML 34,1295.

toriano, Eusebio [8] y San Jerónimo [9]. El mismo San Pablo lo llama «médico carísimo» (Col 4,14). Se quiere ver esto en el modo de hacer relatos de curaciones y en términos que usa [10].

También se le quiere presentar como «pintor». Según una tradición originaria de Jerusalén, Lucas habría sido pintor. Teodoro Anagnostes cuenta que la emperatriz Eudoxia († 460) había enviado a su hija Pulqueria, a Roma, un icono de la Virgen pintado por San Lucas [11]. Hay muchas imágenes de la Virgen que se le atribuyen. Pero todas las imágenes que se le atribuyen son de época bizantina. Esta leyenda tardía, ¿supone un fondo de verdad? Lagrange lo enfoca por el hecho de que su evangelio contiene las grandes pinturas descriptivas de la Virgen, de la infancia de Cristo y de la bondad y misericordia en las parábolas [12].

San Lucas, autor del tercer evangelio sinóptico

La tradición asegura firmemente que Lucas es el autor del tercer evangelio sinóptico.

Ya lo testifica explícitamente el *Prologus Antiquior*. De Lucas, San Ireneo dice: «Lucas, compañero de Pablo, lo que éste predicaba, él lo escribió en un libro» [13]. Igualmente lo testifica Tertuliano [14], destacando que Lucas refleja fundamentalmente la predicación de Pablo. Sigue esta testificación con el *Fragmento Muratoriano*, Clemente Alejandrino [15], Orígenes [16]; insistiendo en que es reflejo de la predicación de Pablo Eusebio de Cesarea [17] y San Jerónimo [18].

El análisis interno del libro confirma los criterios externos de la tradición.

1) El autor aparece bien *versado en la lengua griega;* su estilo no es clásico, pero llega a lograr elegancia en ciertas frases. Especialmente el prólogo está redactado en un griego bueno. Elementos de griego clásico se aprecian en ciertos pasajes (8,15; cf. Mc 6,7; 18,18; cf. Mc 10,17; 8,27; cf. Mc 5,2, etc.). También utiliza términos griegos para designar los magistrados y cosas militares; v.gr., *hegemoneúon* (2,2), *strategoí* (22,4.52). En cambio, prescinde de voces griegas de uso vulgar usadas por otros evangelistas: v.gr., *krábatos* (Mc 2,4.11). Lucas pone *klíne* y *klinídion* (5,18.19.24; 9,5, cf. Mc 6,11).

Usa hebraísmos. En los dos primeros capítulos, por ser traducción de fuentes semitas; y otras palabras: *síkera* (1,15), *Beelzeboúl* (11,15.18), *kóros* (16,7), etc., o *frases* semitas (1,7; cf. Gén 18,11; 10,6, etc.), se explican por las fuentes que usa.

[8] MG 20,220.
[9] ML 26,18, etc.
[10] HARNACK, *Lukas der Arzt* (1906) p.122-137; HOBART, *The medical language of St. Luk...* (1882).
[11] MG 36,165; NICÉFORO C.: MG 145,876; SIMEÓN METAFRASTES: MG 115,1136.
[12] LAGRANGE, *Évangile s. St. Luc.* (1927) p.XVIII-XIX.
[13] MG 7,844ss; 7,913-918.
[14] ML 2,366 (395ss).
[15] MG 8,884.
[16] MG 20,581; 13,1802ss.
[17] MG 20,220.
[18] ML 26,18; 23,629.621 (650ss).

En cambio, *evita vocablos aramaicos*, tan conservados en Marcos, y frecuentemente evita palabras y frases semitas, como se ve confrontándolo con los lugares paralelos de Marcos, y, en su lugar, usa palabras y frases griegas; v.gr., *diábolos* por *satanás* (8,12; cf. Mc 4,15), *alethós lego hymín* (9,27; 21,3; cf. Mc 9,1; 12,43), etc.

También se encuentran *latinismos* usados en todo el Imperio romano; v.gr., *denárion, legeón, soudárion;* lo mismo que frases latinas grecizadas; v.gr., *diétaxen auté dothénai* = *iussit illi dare* (8,55; cf. 12,58; 7,4; 14,18; 22,41, etc.). Sin embargo, Lucas usa estos términos mucho más raramente que Marcos (Lc 20,22; cf. Mc 12,14; 15,39, Lc 23,47, etc.). Estos latinismos eran efecto de la dominación romana, de la *Koiné*, y no los evitaban ni los mismos aticistas que cultivaban la pureza del griego.

2) El autor parece reflejar en los relatos algo de su *arte médica*. Sobre todo, presenta a Cristo como el gran Médico que cura almas y cuerpos.

Usa los términos técnicos que emplean los famosos médicos de la antigüedad Hipócrates (c.460-430 a. C.) y Dioscórides (del tiempo de Nerón) (4,38, cf. Mc 1,30; 5,18.24, cf. 2,3.10; 14,2; 18,24, cf. Mc 2,3.10, etc.). Se puede decir que Lucas describe con más precisión el origen, duración, modo de la curación, cesación de la enfermedad, mientras Marcos no insiste tanto en esto (4,38ss; 8,27-29; 8,43-47). Y, sobre todo, juzga mucho más benévolamente de los médicos que Marcos (Lc 8,43, cf. 5,26).

Cristo aparece como Médico divino. Una vez se viene a llamar a sí mismo «médico» (4,23). Es el único evangelista que destaca que Cristo curaba imponiendo a cada enfermo las manos (4,40); en El hay poder para «sanar a todos» (5,17; 6,19).

Varios autores hacen ver que los términos que se dicen técnicos fueron tomados ya por Hipócrates y Dioscórides del uso vulgar, por razón de claridad y fácil comprensión. Pero el conjunto de todos los datos parece venir a confirmar lo que dice la tradición: que era «médico» [19]. De aquí se ha hecho la siguiente hipótesis: «Como los médicos eran ordinariamente de condición servil, sería posible que Lucas fuese un «liberto», y hasta se piensa que del noble Teófilo, al que dedica el libro» [20].

3) El autor es *discípulo y compañero de San Pablo*, pues aparece gran afinidad entre su evangelio y las epístolas paulinas en lo relativo a la lengua, conceptos y doctrina. Es el «paulinismo del tercer evangelio».

Así hay muchos vocablos comunes a Lucas y Pablo, que son propios de ellos en el Nuevo Testamento. Se enumeran 103.

Hay frases comunes o muy semejantes (Lc 4,22, cf. Col 4,6; Lc 12,42, cf. 1 Cor 4,2; Lc 21,24, cf. Rom 11,25).

En conceptos tienen especial interés, por tener el mismo senti-

[19] HARNACK, *Lukas der Arzt...* (1906) p.9ss.122-137; HOBART, *The medical language of St. Luke...* (1882); FENNER, *Die Kranheit im N.T.* (1930) p.107-110.
[20] MARCHAL, *Évangile s. St. Luc.* (1946) p.10; GODET, *Introduct. au N.T.* (1900) II p.448-449.

do: *pístis:* fe teológica (Lc 18,8; 22,32, cf. Rom 4,5; 1 Cor 13,13); *sotería:* salud mesiánica (Lc 1,69.71.77, cf. Rom 1,16; 10,1.10); *sotérion* (Lc 2,30; 3,6, cf. Ef 6,17); *sotér:* salvador (Lc 2,11, cf. 2 Tim 1,10; Flp 3,20); *jaritóo:* agraciar (Lc 1,28, cf. Ef 1,6); *járis:* gracia (Lc 1,30; 2,40.52), la cual no se encuentra en Mt-Mc, y es frecuente en Pablo.

Igualmente se ven semejanzas en cosas, tales como en el relato de la institución de la Eucaristía (Lc 22,19ss; 1 Cor 11,23-25), en la aparición de Cristo resucitado a Pedro (Lc 24,34; 1 Cor 15,5), lo mismo que en llamar a Cristo el *Kyrios*, término familiar a Lucas y Pablo.

En cuanto a capítulos de *doctrina*, se encuentran muchos comunes a ambos. Se pueden destacar los siguientes:

La universalidad de la salud mesiánica, no sólo en lo étnico, sino destacando también la salvación para los pecadores, en las parábolas de la «misericordia». Hasta llamársele, por excelencia, el «evangelio de las Gentes» y el «evangelio de los pecadores» (Rom 1, 16; 1 Tim 2,4; Tit 2,11; Act 13,38ss.46ss).

San Pablo destaca que uno de los frutos del Espíritu Santo es el «gozo», y exhorta a los fieles a gozarse siempre en el Espíritu (Flp 4,4; 1 Tes 5,16; 2 Cor 13,11).

También se llamó el evangelio de Lucas el «evangelio del gozo». Es el gozo que aparece en el *Magnificat*, en Zacarías (1,68-79) y Simeón (2,29-32). El gozo que se anuncia a los pastores. Los discípulos vuelven de su misión «con gozo» (10,17). Cristo los exhorta al «gozo» de que sus nombres estén escritos en el cielo (10,20). Y en otros varios pasajes destaca Lc este «gozo» (13,17; cf. 18,43; 15,7; 19,37; 24,52ss).

También es tema destacado en Pablo y Lucas el valor y necesidad de la oración (Flp 1,3-6; 2 Tim 1,3; Gál 1,5; Rom 7,25; 9,5, etc.). Lc expone insistentemente este tema. Cristo enseña el valor y la necesidad de la oración a sus discípulos con su ejemplo y con su palabra. Cristo ora en el bautismo (3,21); después de un milagro, se retira al desierto para orar (5,16); permanece la noche en oración antes de la elección de los apóstoles (6,12), y antes de la confesión de Pedro (9,18) y en la transfiguración (9,29), en Getsemaní llega en su oración, en el relato de Lc, al máximum (22,41-44); oró por Pedro para garantizar su fe (22,32), y por sus enemigos en la cruz (23,34), y ora al expirar (23,46). Igualmente lo hace con sus exhortaciones: a los discípulos (11,1-4) hace ver la necesidad de la perseverancia en la oración con la parábola del amigo importuno (11, 5-13), del juez inicuo (18,1-8), lo mismo que la necesidad de la humildad en la oración con la parábola del fariseo y el publicano (18,9-14).

Otro tema característico y común a Pablo y Lucas es la «pobreza». Esta era despreciada por judíos y romanos. Pero Pablo la exalta y sitúa en el plan de Dios. Precisamente escogió gentes socialmente desconocidas para confundir a los poderosos y engreídos (1 Cor 1, 26-29; 16,1-4; 2 Cor 8ss; Rom 15,26-28).

Lc destacará este tema. También se le llamó por Rohr el «evangelio de los pobres». La Virgen, socialmente desconocida, es elegida para Madre de Dios. Cristo nace en un pesebre. Los pastores son los primeros adoradores. Cristo fue «enviado a evangelizar a los pobres» (4,18). Alerta a los ricos (6,24ss), que ya recibieron su consolación. Es estulto el que atesora y no es rico en Dios (12,16-21). Exalta la pobreza de Lázaro y el castigo del rico epulón (16,19-31).

Por estos datos de la exposición clásica de Höpfl-Gut [21], y ordinariamente destacados por los autores, se puede ver que en el libro está reflejado el ambiente y la persona de Lc, a quien la tradición atribuye ser el autor del tercer evangelio sinóptico [22].

Fecha de composición

La tradición asegura que el evangelio de Lc es cronológicamente el tercero de los canónicos. Así lo afirman el *Fragmento Muratoriano*, Orígenes [23], San Jerónimo [24], San Ireneo, que, sin decirlo expresamente, cita el evangelio de Lc en tercer lugar, después de los de Mt y Mc [25].

Tratando de precisar más las fechas de composición, los autores dan las siguientes:

Sobre el año 95. La razón es ver en él dos afinidades literarias que serían dependencias de Flavio Josefo, que escribe sus *Antiquitates iudaicas* sobre el año 95, y de San Juan. La primera es rechazada por los críticos. Las afinidades se deben, probablemente, a la procedencia de ambos del griego de la *Koiné*, y por usar la versión de los Setenta. Hay quien sostiene que ambos habían leído a Tucídides, y que en sus relatos se habrían dejado influenciar, en ocasiones, por su estilo histórico. En cambio, se admiten varias afinidades entre Lc y Jn. Pero éstas no exigen una dependencia *literaria* de Lc respecto de los escritos de Juan; sugieren sólo contactos entre tradiciones parciales, es decir, un mismo medio ambiente [26].

Después del 70. Se basa en que Lc dice que «muchos» escribieron vidas de Cristo antes que él. Esto supone un lapso de tiempo suficientemente amplio para la composición de esas obras. Y Lc escribe su evangelio aun después.

Pero esta razón es inconsistente. Pues ni se sabe cuándo se comenzaron a escribir esas obras ni en qué relación de tiempo está Lc con ellas. En cambio, es muy probable que se hayan comenzado a componer muy pronto. Benoit da para la fecha de la composición del evangelio aramaico de Mt el 40-50. Es muy probable que muy próximos a los acontecimientos se hubiesen compuesto ya estos ensayos, para afirmar, divulgar e instruir más a los convertidos. Tal es la finalidad que Lc da a su evangelio (1,3-4).

[21] *Introduct. specialis in N.T.* (1938) p.100-105.
[22] BLEIBEN, *The Gospel of Luke and the Gospel of Paul:* Jorn. Theol. Studies (1944) 134-140.
[23] MG 20,581.
[24] ML 26,18.
[25] *Adv. haer.* 3,1,1.
[26] LÉON-DUFOUR, *Introduction à la Bible* (1959) p.256; FEUILLET, *Le quatrième évangile* o.c., p.678, donde se exponen estas afinidades Lc-Jn.

Esto mismo se quiere confirmar con la descripción de la destrucción de Jerusalén. Sería una descripción «post eventum». Lc, en lugar de hablar, como Mt-Mc, de la «desolación de la abominación», dice: «Cuando veáis a Jerusalén atacada por los ejércitos» (21,20), lo mismo que la descripción de «caer al filo de la espada», «ser llevados cautivos», y Jerusalén «ser hollada por los gentiles» (21,24). Así, v.gr., Wikenhauser.

Sin embargo, esto no es prueba. Pues son sencillos clisés de tipo paleotestamentario para describir este tipo de catástrofes. Bastaría la inspiración en la toma de Jerusalén en tiempo de Sedecías (2 Re 25,1ss), que no eran más que los procedimientos usuales de entonces. Por otra parte, es moralmente seguro que, de haber sido escrito este evangelio «post eventum», la descripción hubiera sido más exacta, con datos precisos, y no se hubiera dejado de hacer un comentario sobre el vaticinio del Señor, de tanto interés para los gentiles, que veían así abolido el culto judío y universalizarse el mesianismo.

Antes del 70. Las razones anteriormente expuestas hacen ver que la composición del evangelio de Lc está hecha antes de la destrucción de Jerusalén, en el año 70. Pero, tratando de precisarse más, hay dos hipótesis, debidas a dos divergencias en los datos de la Tradición.

San Ireneo dice que Mc y Lc escribieron sus evangelios después de la muerte *(éxodon)* de San Pedro y San Pablo [27]. Esto haría fijar la fecha de la composición después del año 67. Algunos autores (Grapin, Levesque) interpretan la palabra «éxodo», no de la muerte de San Pedro y San Pablo, sino de su «salida», sentido fundamental de la palabra, de Palestina. Sin embargo, la palabra parece referirse a la muerte. Así es usada por Lc en su evangelio (Lc 9,31; 2 Pe 1,15). Varios son los autores que admiten esta fecha, 67-70. Así Schanz, De Bruyne. Sin embargo, el testimonio de San Ireneo no se ha de forzar, pues ya, a propósito del evangelio de Mt, utilizó una frase vaga, que indica una mala información.

Generalmente se admite otra fecha. El evangelio de Lc está escrito antes de los Hechos de los Apóstoles, y éstos están escritos antes del 63-64. Como fecha tope, ésta es la ordinariamente admitida por los autores de más nota. El otro dato que entra en juego es que Lc es el tercero de los evangelios sinópticos. Pero ya no es fácil señalar la fecha precisa de Mc, para poder situar con exactitud la de Lc. Si se da como ordinariamente probable la fecha del 55-62, Lc habría compuesto su evangelio sobre el 58-61; fechas éstas normativamente posibles.

En esta hipótesis, probablemente Lc compuso su evangelio en Roma. Otras tradiciones, lo que acusa su falta de seguridad, lo suponen compuesto en Grecia, Acaya y Beocia (San Jerónimo en unos escritos, San Gregorio Nacianceno), o en Cesarea, Alejandría, Roma (San Jerónimo en otros escritos) [28].

[27] MG 7,845; cf. EUSEBIO C., *Hist. eccl.* V 8.
[28] MANGENOT, *S. Luc.*, en *Dict. Bibl.* IV 394.

Destinatarios y finalidad

Lc lo *destina* a Teófilo, persona noble e histórica, como se ve por la costumbre de dedicar libros a personas de valimiento. Tal hace el célebre médico Dioscórides (del tiempo de Nerón), al dedicar su obra de medicina al personaje histórico Areo. Y Dioscórides era de Anazarbos, en Cilicia; por geografía y cronología, afín y contemporáneo de Lc. La *finalidad* que le asigna en el prólogo es, después de garantizarle la información histórica del relato de la vida del Señor, «para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido» (1,4).

Pero ya los testimonios de la tradición le dan una amplitud mayor: directamente se afirma su destino para los cristianos provenientes del paganismo. Los *Prólogos* dicen que lo escribe para los «griegos fieles» (cristianos). Y Orígenes, que fue escrito en gracia de los «gentiles» [29]. Esto mismo se confirma por el análisis *interno* del texto.

Explica costumbres judías (22,1.7), lo que supone lectores no judíos. *Omite* cuestiones específicamente judías, que no entenderían sus lectores, o que no les interesarían (Lc 16,18, cf. Mt 5,32; Lc 6,29, cf. Mt 5,39ss; Lc 6,27ss.32ss, cf. Mt 5,44-47; Lc 11,38, cf. Mc 7,1-23 y Mt 15,1-20). Omite cosas que eran duras para los gentiles (Mt 10,5; Mc 7,24-30; Mt 15,21-28; Mc 15,16-20; Mt 27, 27-31) o las *suaviza* (Lc 6,33, cf. Mt 5,47).

En cambio, destaca las cosas que son *elogiosas* para los gentiles (3,14; 7,2-10; 10,30-37; 17,11-19). También se quiere ver como un dato confirmatorio de esto el que Lc destaca con respeto las narraciones en que intervienen mujeres, pensándose sea debido a realzar su dignidad, tantas veces bendecidas o perdonadas por Cristo, en un ambiente en el que la mujer era frecuentemente despreciada.

En conexión íntima con los destinatarios está la *finalidad* que Lc se propone en su evangelio: resaltar que Cristo es el Salvador de todos los hombres.

Por eso se destacan dos acusados rasgos: la universalidad de la salud y el espíritu de misericordia.

Lo primero se ve ya en el comienzo con los ángeles anunciando la paz, no a solos los judíos, sino a los «hombres de buena voluntad» (2,14); Cristo niño en el templo es proclamado por Simeón «luz para la manifestación de las gentes» (2,32). El Bautista anuncia que verá la salud mesiánica «toda carne»: todo hombre (3,6), expresión de Isaías (40,5), pero que, en contraposición con la ausencia de la misma en los otros dos sinópticos, lleva a ver un intento de este universalismo. La «genealogía» mesiánica de Cristo la lleva hasta la creación de Adán; no la trae sólo desde la limitación judía de Abraham (Mt). El endemoniado de Gerasa, una vez curado, es enviado como «misionero» a los suyos (8,39). Los judíos serán rechazados, y vendrán al reino desde los cuatro puntos cardinales todas las gentes (13,28ss). Y, ya resucitado, hará ver a sus discípulos que estaba escrito que «se predicase en su nombre (de Cristo Mesías) la

[29] MG 20,581.

penitencia para remisión de los pecados a *todas las gentes*, comenzando por Jerusalén» (24,46ss).

En íntima conexión con esta idea temática está el destacarse el fuerte espíritu de misericordia. El Mesías viene «para hacer misericordia» y «para remisión de los pecados» (Lc 1,72.77). La mujer pecadora es acogida misericordiosamente y perdonada (7,36-50). Es Lc el que trae las incomparables parábolas de la oveja perdida, buscada por el Buen Pastor, y el gozo que habrá en el cielo por un pecador que se convierta (15,1-7; véase el otro aspecto que le da Mt 18,12-14); la parábola del hijo pródigo (15,11-32); el premio salvador que da hospedándose en casa de Zaqueo el publicano (19,1-10), llegando en el Calvario a disculpar a los que le crucifican «porque no saben qué hacen» (23,34), y prometer al buen ladrón el paraíso (23,39-43) [30].

Valoración literario-estructural

El griego de Lc es el mejor de los tres sinópticos. Tiene trozos casi clásicos; v.gr., el prólogo; otros pasajes son de un buen estilo, de la *Koiné*. Pero otros, en cambio, son traducciones serviles de sus fuentes semitas. Tiene ciento cincuenta y una palabras o expresiones propias suyas (Kawkins). Para Cadbury, el vocabulario de Lc es auténticamente clásico. Según San Jerónimo, Lc, «entre todos los evangelistas, (que escribieron) en griego, fue eruditísimo» [31]. Sin embargo, si Lc tiene pasajes redactados en griego clásico o muy bueno, tiene otros en un griego vulgar [32].

El análisis de su evangelio refleja en Lc un espíritu sumamente delicado. La finura descriptiva de algunos relatos, el espíritu de destacar la misericordia y la bondad, descubren en él un alma exquisita. Sabe, en contraste con otros evangelistas, omitir lo que pueda ser molesto para las personas (v.gr., reproches hechos a Pedro), lo mismo que ciertas escenas de brutalidad o villanía (v.gr., la flagelación y coronación de espinas). El hecho de insistir ampliamente en las parábolas exquisitas, de la misericordia, reflejan en él este espíritu [33].

Lc, con relación a los otros sinópticos, tiene manifiestas divergencias. Osty las ha reducido, en un estudio amplio y muy detallado, al que se remite [34], a cuatro categorías:

1) Omisiones.—Afectan a todo lo que entorpece su narración, como son determinadas circunstancias de tiempo, lugar, rasgos anecdóticos que no incluyen especial significación moral (v.gr., en la resurrección de la hija de Jairo y hemorroísa); narraciones que vienen a considerarse o *duplicados* o *escenas que son semejantes* (v.gr., la segunda multiplicación de los panes), lo que no representa especial *interés* para sus lectores o pudiera *chocar* (v.gr., cuestiones sobre

[30] Höpfl-Gut, *Introduct. spec. in N.T.* (1938) p.108-111.

[31] ML 22,378.

[32] Lagrange, *Évang. s. St. Luc.* (1927) p.XCV-CXXVIII; Cadbury, *The style and Literary Method of Luke* (1919); Antoniadis, *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style* (1930).

[33] Soubigau, *Sous le charme de l'évangile selon S. Luc* (1933).

[34] Osty, *L'Évangile s. St. Luc*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1948) p.9-17.

«pureza» en las comidas o el vestido del Bautista); lo que es *contrario a su plan* (v.gr., viaje de Cristo al norte de Palestina: Mc 7,24-30); hay omisiones por motivos de *delicadeza:* así suprime lo que puede ser *duro* para las personas (v.gr., reprensiones hechas a Pedro: Mc 8, 32-33), *escenas de violencia o villanía* (v.gr., la flagelación y coronación de espinas); hay también omisiones por causa de *reverencia religiosa* (v.gr., reproches de Cristo a sus apóstoles); ciertas escenas en las que Cristo está afectado profundamente en su sensibilidad (v.gr., emoción violenta, profunda tristeza, indignación); lo que parecería limitar sus conocimientos (Mc 13,32) o el «¿por qué me has abandonado?» de la cruz.

2) Adiciones y retoques.—«Son numerosos y debidos a las mismas razones de arte, delicadeza humana, reverencia religiosa». Así, hay precisiones *geográficas* (4,31, etc.), *interpretación* de un término arameo (6,15); retoques debidos a razones de *claridad*, a *sentimientos* de conveniencia o piedad por las miserias humanas; v.gr.,retoca la «abominación de la desolación» (Lc 21,21-24; cf. par. Mt-Mc). Las mayores adiciones y retoques aparecen en los temas favoritos de Lc, v.gr., en la oración (3,21; 6,12; 9,28; 23,34; comp. con par. de Mc); la necesidad de los sufrimientos de Cristo (9,31; 24,6-7; comp. par. Mc); lo mismo que sobre la pobreza y el ascetismo, y sobre el tema del Espíritu Santo.

3) Insinuaciones.—«Entramos aquí en la elección del matiz y la finura. Apenas se atrevería a intentarse (a revisar este punto) si no se supiese la delicadeza de redacción de Lc, que sobresale en saber sugerir lo que evita decir». Ejemplo, la escena de la transfiguración, en la que desea insinuar, y no decir expresamente, que fue por la noche. En su largo relato durante el viaje a Jerusalén, después de haber explicitado su partida (9,51), menciona dos veces aún (13,22; 17,11) el que se encamina a Jerusalén. Exégetas de nota han pensado que Lc deja entender con ello que Cristo ha hecho en el curso de su ministerio público más visitas a Jerusalén (13,34).

4) Transposiciones.—Otros episodios, por razones diversas, han sido desplazados. Estas razones parecen ser:

a) *Por semejanza.*—Así ha querido narrar la vocación de los primeros discípulos (Lc 5,1-11; cf. Mc 1,16-20) después del relato de varios milagros, sea para evitar la objeción que hubiese podido nacer en sus lectores, sea para que se comprenda mejor, en su perspectiva literaria, la respuesta de los mismos.

b) *Por simbolismo.*—Mt-Mc colocan la visita de Jesús a Nazaret en pleno ministerio público (Mt 13,53-58; Mc 6,1-6). Lc, en cambio, la coloca al comienzo de su ministerio (4,16-30). Acaso se deba al sentido «simbólico»: Lc ve en la hostilidad de las gentes de Nazaret respecto a Cristo la hostilidad del pueblo judío a El. Así, desde las primeras páginas de su relato se vería lo que será el final.

c) *Por razón lógica y conveniencia de ordenación.*—«Es por lo que en 5,17 presenta de seguida y en un todo de conjunto a los enemigos de Jesús, tanto los de Judea como los de Galilea; así no tendrá que volver sobre ello» (cf. Mc 2,6). Es por lo que sitúa la expulsión de los vendedores del templo después de la entrada en Jerusalén, ya que sólo relata un viaje a Jerusalén. En el relato de la cena se ve, comparándolo con el de Mc, que Lc sigue un orden más lógico. El título de la cruz es desplazado, y está incluido como un insulto más en el esquema de insultos que refiere inmediatamente antes de ella. El desgarramiento del velo del templo está unido a las tinieblas: dos escenas de terror. Mt-Mc localizan la escena de la curación del ciego de Jericó a la salida de la ciudad; Lc, a la entrada. El motivo es un procedimiento de Lc, por el que prevalece el orden lógico sobre el topográfico: Cristo narra la parábola de las minas a la salida de Jericó (19,11); la escena de Zaqueo sucede dentro de Jericó, y en el mismo relato literario (19,1ss); parecería oportuno narrar este episodio a la «entrada» de Jericó. «La solución nos parece simple, y no extrañará nada a los que estén familiarizados con los métodos y libertades de Lucas». Lo mismo se ve comparando con el de Mc el relato de la prisión de Cristo: el de Lc es más lógico, y acaso debido también, en su forma de relatarlo, a razones de «reverencia religiosa» (Lc 22,47-53; Mc 14,43-50).

Lc, en general, no gusta de «agrupar» lo que ha encontrado disperso. Resulta, en este sentido, algo cansado, frente a los grandes esquemas sistematizados de Mt; pero, en cambio, salva así muchas veces el carácter episódico de los relatos y la situación literaria histórica.

Las fuentes del evangelio de Lc

Lc no fue testigo directo de la vida de Cristo. El mismo lo dice en el prólogo al distinguirse de los que fueron testigos directos (v.2). Es un historiador que busca las fuentes para su relato. El garantiza además la escrupulosidad (v.3) con que lo ha hecho. Se informó directamente de los que «fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (v.2), pero hecho ya desde los «orígenes» *(ánothen)*. Este término lo mismo puede significar desde tiempo atrás, lo que indicaría una larga y ya «antigua» investigación de Lc, o que su investigación se refiere a los orígenes del cristianismo. Y esto es lo que está más en situación, ya que cita a los que «desde el principio» fueron «testigos oculares», máxime incluyéndose en el mismo los dos capítulos de la infancia. Esta fuente de información podría ser doble, ya que Lc se informa de algunos apóstoles, pero probablemente también de otros que, sin ser los apóstoles, fueron «testigos oculares y ministros de la *palabra*», término técnico este último de la Iglesia primitiva para expresar el Evangelio.

Lc también dice que, utilizadas esas fuentes escrupulosamente, quiere escribir los hechos de la vida de Cristo «ordenadamente» *(kathexês)*. Este orden de Lc no es cronológico. Es un orden *suyo*.

Lc, lo mismo que los otros evangelistas, no escribe una biografía de Cristo al modo moderno. Son libros histórico-teológicos. Interesa la historia porque es la base de la verdad, pero junto con ella interesa la teología, porque es la finalidad didáctica de la literatura evangélica. Por eso los evangelios, que son auténtica historia, tienen una redacción especial: no es historia al modo moderno. Se seleccionan pasajes históricos—si otros faltan, puede ser debido a las diversas fuentes que los evangelistas usan, y que, por causas diversas, los omiten—en orden a resaltar el contenido y enfoque teológico especial que se propone cada evangelista. Así, Lc, con unas fuentes históricas abundantes, da un enfoque teológico especial, por lo que ese «orden» con que él dice que escribe su evangelio está condicionado por su intento, en función del cual redacta el esquema literario del mismo.

Las fuentes que Lucas utiliza para componer su evangelio son dobles: orales y escritas.

1) *Orales.*—Los autores suelen señalar las siguientes: a Pedro sería improbabilísimo que el antioqueno Lc lo desconociese; lo mismo que debió de conocer a Santiago el Menor (Act 21,18) y a San Juan, ya que esta ida de Lc a Jerusalén debe de ser sobre el año 57-58, y el 49-53 Juan acaso estaba en Jerusalén.

Es probable que se informase también de ciertas piadosas mujeres que cita en su obra, Marta y María (10,38-42), Juana, «mujer de Cusa, *administrador* de Herodes» (Antipas), y Susana y Magdalena (8,3).

Lo mismo se piensa de discípulos del Señor que nombra explícitamente (24,18; 19,2.8). Entre ellos cita a Manahen, «que era *hermano de leche* del tetrarca Herodes» (Antipas) (Act 13,1), y que pudo muy bien informarle del proceso ante Antipas cuando le envió Pilato (23,8-12). También es el único que cuenta la escena de los leprosos de Samaria (17,1-19) y cierta hostilidad de los samaritanos (9,52-56). En sus viajes hubo de encontrarse con diversos testigos directos o indirectos que le sirviesen de información para su obra.

2) *Escritos.*—Estos manifiestamente son varios. Probabilísimamente utilizó alguna de las «vidas de Cristo» que «muchos» habían escrito y que cita en el prólogo.

Fuentes semitas son los dos primeros capítulos de la infancia. En cambio, no tiene por fuente de esto a la Virgen, ya que, si así hubiese sido, Lc hubiese redactado esos dos capítulos según su estilo. Y aun literariamente, la frase «María guardaba todas esas cosas, confrontándolas en su corazón», hubiese tenido la redacción griega de Lc.

Tuvo fuentes literarias para la «genealogía» de Cristo. Las tuvo para varias secciones de su relato. En concreto, para los viajes.

Se suele admitir que conoció el evangelio de Mc, máxime si se tiene en cuenta que Mc y Lc coincidieron en Roma sobre la fecha

de la composición del evangelio de Mc (Col 4,10-14; Flm 24). Hay quince perícopas en las que Lc sigue paso a paso a Mc.

Se admite como no improbable el que Lc conociera también el evangelio arameo de Mt [35].

La temática estructural

A pesar de presentarse Lc en su obra como historiador, no viene a distinguirse de los otros sinópticos en lo biográfico de Cristo. El centro de su intento es lo teológico: lo cristológico [36].

1) *La persona de Cristo.*—La estructura teológica del evangelio de Lucas está centrada en el tema de Cristo Salvador. Este título, que nunca sale en Mt-Mc, aparece citado diecisiete veces en su evangelio y trece en los Hechos. En Pablo, al que Lc acompañó, sale treinta y una veces. Es la obra de Cristo: la salvación.

Pero este Cristo Salvador aparece ya, dado el medio ambiente helenista en que los dioses y emperadores eran los «salvadores», situado en la esfera divina.

Por eso Lc denomina a Cristo en su evangelio con el título de *Kyrios*. Los LXX traducen con esta expresión el nombre de Yahvé. Y Lc lo usa frecuentemente, como Pablo, ya que era la expresión más común con que la comunidad cristiana primitiva confesaba la divinidad de Cristo [37].

También usa el título de «Hijo de Dios». Con él, la Iglesia primitiva confesaba la divinidad de Cristo. Pero Lc, en contraste con otros evangelistas, lo evita varias veces. Probablemente por causa de sus lectores helenísticos, que, imbuidos por las mitologías, podrían dar una mala interpretación a esta expresión.

También utiliza el título de «Hijo del hombre» unas veinticinco veces. Pero si unas veces puede significar sólo el mesianismo, ya en el momento histórico de Cristo ciertas fracciones judías lo habían interpretado en un sentido personal y trascendente [38]. Como así lo usa a veces Lc.

En cambio, el título de «Cristo» *(Mashiah)* se encuentra más raramente en Lc, siendo, en cambio, frecuente en Pablo. Cristo no lo usa expresamente; manda callar ordinariamente cuando se le llama así; pero lo acepta en los momentos solemnes: en la confesión de Pedro y ante el sanedrín, lo mismo que en su entrada mesiánica en Jerusalén [39].

2) *El reino de los cielos.*—La obra de Cristo se centra en el ingreso en su reino. Lc le da amplitud a este tema; precisamente tenía que presentarlo con el sentido de universalidad a él inherente.

[35] LAGRANGE, *Les sources du troisième évangile*, en *Évangile s. St. Luc.* (1927) p.XLVIII-XCIV; WINTER, *On Luke and Lukan Sources*, en *Zeitschr. N.T. Wissens.* (1956) p.217-242; REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle* (1959); SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt* (1931).

[36] STONENHOUSE, *The Witness of Luke to Christ* (1951) p.63-67.

[37] CERFAUX, *Kyrios*, en *Dict. Bibl. Suppl.* V 200-228; DUPONT, *Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens:* Vie Spirit. (1950) 385-416; DANIÉLOU, *Christos Kyrios:* Rev. Sc. Relig. (1951) 338-352.

[38] BENOIT, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques:* Lum. et Vie (1953) 63-71.

[39] Sobre el valor del «Secreto mesiánico» cf. introducción al evangelio de San Marcos.

Así de él, en su fase histórica, hace ver su inauguración, su universalidad; hace ver las condiciones para su ingreso y su práctica moral; lo mismo que la organización del mismo. Lc presenta, en ocasiones, el reino en su fase escatológica celeste [40].

3) *Otros temas destacados.*—En Lc, y ya se habló antes a propósito del «paulinismo» del tercer evangelio, hay una serie de temas que seguramente resalta por sus contactos con Pablo. Estos principalmente son: el Espíritu Santo [41], la universalidad de la salud, el gozo cristiano, la oración, la misericordia, la pobreza, la dignificación de la mujer [42].

Esquema redaccional

Lc tiene una construcción especial en su esquema. Después del evangelio de la infancia (c.1 y 2) y de la preparación al ministerio público (3-4,14), tiene dos grandes secciones: la primera es el ministerio galilaico de Cristo (4,14-9,50), y la segunda es su proyección hacia Jerusalén. Aunque tiene ministerio en Galilea, en la perspectiva *literaria* de Lc ya se está en su viaje, único y definitivo que presenta, a Jerusalén (9,51-19,28), y que Lc introduce con una solemnidad especial: «Y como se aproximaba el tiempo en que debía dejar este mundo, Jesús toma resueltamente el camino de Jerusalén» (9,51) [43]. Luego, expone su ministerio en Jerusalén (19,29-21,38). Finalmente, la narración de la pasión, muerte, resurrección y ascensión (22,1-24,53).

Se utiliza el esquema práctico de Höpfl-Gut [44] con alguna modificación.

Prólogo (1,1-4).

I. *INFANCIA* (1,5-2,52).

Anunciación de Juan el Bautista	1,5 - 25
Anunciación del Mesías	1,26-38
Visitación de María	1,39-56
Natividad de Juan	1,57-80
Natividad de Jesús; los pastores	2,1 - 20
Circuncisión de Jesús	2,21
Presentación de Jesús en el templo	2,22-40
Jesús en el templo	2,41-52

II. *VIDA PUBLICA* (3-21).

Preparación (3,1-4,13).

Testimonio de Juan el Bautista	3,1 - 20
Bautismo de Jesús	3,21s
Genealogía de Jesús	3,23-38
Tentación de Jesús	4,1 - 13

[40] MARCHAL, *L'Évangile s. St. Luc* (1946) p.18-20; LÉON-DUFOUR, en *Introduct. à la Bible* (1959) p.242-243.

[41] LÉON-DUFOUR, *L'Évangile s. St. Luc*, en o.c., p.243-244.

[42] LÉON-DUFOUR, o.c. p.244-249; HÖPFL-GUT, o.c., p.104-105.

[43] GIRARD, *L'Évangile des voyages de Jésus au la section 9,51 à 18,14 de Saint Luc* (1951).

[44] HÖPFL-GUT, *Introduct. specialis in N. T.* (1938) p.113-117.

1. **Ministerio en Galilea** (4,14-9,50).

Breve indicación (4,14s).

a) Comienzo de la predicación.

En la sinagoga de Nazaret	4,16-30
En la sinagoga de Cafarnaúm (enseña y cura).	4,31-37
En casa de Pedro (cura a la suegra, curaciones por la tarde)	4,38-41
Predicación por toda Galilea	4,42-44
Vocación de los discípulos (la pesca milagrosa).	5,1 - 11
El leproso	5,12-16

b) Cinco casos de disputa.

Perdona los pecados	5,17-26
Come con publicanos (Leví)	5,27-32
Sus discípulos no ayunan	5,33-39
Los discípulos arrancan espigas en sábado	6,1 - 5
Cura en sábado (la mano seca)	6,6 - 11

c) Solemne anunciación del nuevo reino.

1) *Elección de los apóstoles* 6,12-16

2) *El sermón del Monte.*

Circunstancias: concurrencia del pueblo.	6,17-19
Cuatro bienaventuranzas, cuatro imprecaciones	6,20-26
Verdadera caridad y sabiduría	6,27-45
Conclusión	6,46-49

3) *Salvador de los humildes.*

El siervo del centurión	7,1 - 10
El hijo de la viuda de Naím	7,11-17
Legación de Juan, endurecimiento de los fariseos	7,18-35
Le unge la pecadora	7,36-50
El séquito de Jesús	8,1 - 3

4) *Parábolas y milagros.*

Parábola del sembrador: finalidad de las parábolas	8,4 - 18
Los verdaderos familiares de Jesús	8,19-21
Calma la tempestad	8,22-25
El endemoniado de Gerasa	8,26-39
La hija de Jairo y la hemorroísa	8,40-56

d) Jesús con los apóstoles.

Misión de los apóstoles, inquietud de Herodes.	9,1 - 9
Primera multiplicación del pan	9,10-17
Confesión de Pedro; primera predicción de la pasión	9,18-27
Transfiguración, el niño lunático y segunda predicción de la pasión	9,28-45
Consejos acerca de la tolerancia y la humildad.	9,46-50

2. **Ministerio en el camino hacia Jerusalén** (9,51-19,28).

a) El verdadero espíritu de sus discípulos.

Mansedumbre (los samaritanos no le reciben).	9,51-56
Plena entrega (tres ejemplos)	9,57-62
Instrucción pastoral (misión de los setenta y dos)	10,1 - 20
Revelación del Padre	10,21-24
Amor al prójimo (parábola del samaritano)	10,25-37
La vida contemplativa (Marta y María)	10,38-42
La oración (Padrenuestro, parábolas)	11, 1 -13

b) El espíritu perverso de los fariseos.

Blasfemia de Beelzebul	11,14-26
Bienaventurada la Madre de Jesús	11,27s
La señal de Jonás	11,29-32
Parábola de la luz	11,33-36
¡Ay de los escribas y fariseos!	11,37-54

c) Disposiciones necesarias para el reino de Dios.

Sinceridad	12,1 - 3
Plena confianza	12,4 - 12
Destierro de la avaricia	12,13-21
Destierro del deseo de lo material	12,22-34
Vigilancia (parábolas del ladrón y del administrador)	12,35-48
Espíritu de combate (señales del tiempo)	12,49-59
Penitencia (parábola de la higuera estéril)	13,1 - 9
Caridad misericordiosa (la mujer encorvada).	13,10-17
Energía constante (parábolas del grano, del fermento y de la puerta)	13,18-30
Herodes quiere expulsarlo ¡Ay de Jerusalén!	13,31-35
Humildad (Jesús entre los fariseos)	14,1 - 14
Obediencia (parábola de la gran cena)	14,15-24
Imitación de Jesús (parábolas de la torre, la guerra y la sal)	14,25-35

d) El reino de la misericordia.

Circunstancias	15,1s
Parábolas de la oveja perdida, de la dracma y del hijo pródigo	15,3 - 32

e) Varias enseñanzas.

El uso de las riquezas (parábolas del mayordomo infiel y del epulón y Lázaro)	16,1 - 31
El escándalo, el perdón, la fe y la humildad	17,1 - 10
La gratitud (los diez leprosos)	17,11-19
El advenimiento del reino de Dios	17,20-37
La oración constante (parábola del juez y la viuda)	18,1 - 8
La humildad (parábola del fariseo y el publicano)	18,9 - 14

f) ULTIMOS SUCESOS ANTES DE IR A JERUSALÉN.

Los niños	18,15-17
El joven rico	18,18-27
El premio de los que siguen a Cristo	18,28-30
Tercera predicción de la pasión	18,31-34
En Jericó: el ciego y Zaqueo	18,35-19,10
Junto a Jerusalén: parábola de las minas	19,11-28

3. **Ministerio en Jerusalén** (19,29-21,38).

a) ENTRADA MESIÁNICA EN LA CIUDAD Y EN EL TEMPLO.

Triunfo de Cristo	19,29-44
Expulsión de los vendedores; enseña en el templo	19,45-48

b) ULTIMAS LUCHAS CON LOS ADVERSARIOS.

El poder de Jesús	20,1 - 8
Parábola de los viñadores	20,9 - 19
La cuestión del tributo	20,20-26
Cuestión de la resurrección	20,27-40
El Hijo de David	20,41-44
Invectivas contra los escribas	20,45-47
La ofrenda de la viuda	21,1 - 4

c) EL DISCURSO ESCATOLÓGICO.

Circunstancias	21, 5-7
Enseñanzas introductorias	21,8 - 19
Destrucción de Jerusalén	21,20-28
Exhortaciones a la vigilancia	21,29-36

d) ULTIMOS DÍAS.

En el templo; en el monte de los Olivos	21,37s

III. *CONSUMACION* (22-24).

1. **Pasión y muerte del Señor** (22,1-23,46).

Preludio: el decreto de muerte, la traición	22,1 - 6
Ultima cena, conversaciones, partida	22,7 -39
Getsemaní: oración y prisión	22,40-53
Negación de Pedro, injurias	22,54-65
En presencia del sanedrín al amanecer	22,66-71
En presencia de Pilato y Herodes	23,1 - 25
Vía crucis	23,26-32
El Gólgota	23,33-46

2. **Glorificación del Señor** (23,47-24,53).

El centurión, la turba y las mujeres	23,47-49
La sepultura	23,50-56
Las mujeres van al sepulcro	24,1 - 8
Las mujeres y los discípulos	24,9 - 12
Los discípulos de Emaús	24,13-35
Los discípulos en el Cenáculo	24,36-43
Ultima aparición y ascensión	24,44-53

BIBLIOGRAFIA

Escritores antiguos

ORÍGENES, *Hom. in Lc:* MG 13,1801-1902; EUSEBIO DE CESAREA, *Comm. in Lc:* MG 24,529-605; SAN ATANASIO, fragmentos, en MG 27-1392-1404; SAN CIRILO A., *Explanat. in Lc:* MG 72,475-949; SAN AMBROSIO, *Exposit. in Lc:* ML 15,1527-1850; SAN AGUSTÍN, *Quaest. evang.*: ML 35,1333-1364; *De cons. evang.*: ML 34,1041-1230; TEOFILACTO, *Enarrat. in Lc:* MG 123,684-1125; EUTIMIO ZIGABENO, *Interp. Lc:* MG 129,857-1101; MALDONADO, *Com. al Evang. de San Lucas.*

Escritores más recientes

CATÓLICOS

SCHANZ, *Commentar über das Evang. des heiligen Lukas* (1882); INNITZER, *Kommentar zum Evang. des heiligen Lukas* (1912); LAGRANGE, *Évangile s. St. Luc* (1927); VALENSEN-HUBY, *Évang. s. St. Luc* (1927); JOÜON, *L'Évangile de N.S.J.-Ch.* (1930); MARCHAL, *Évang. s. St. Luc* (1946); OSTY, *Évang. s. St. Luc*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1948).

Más recientemente pueden verse los comentarios a San Lucas de STAAB, en *Das N.T. Echterbibel* (1956); GAROFALO, en *La Sacra Bibbia...* (1961) italiana, publicada bajo su dirección.

ACATÓLICOS

GODET, *Comment. sur l'Évangile de S. Luc* (1888); HAHN, *Das Evangelium des Lukas* (1894); WEISS, *Das Lukas Evangelium* (1907); WELLHAUSEN, *Das evangelium Lucae* (1904); LOISY, *Les évangiles synoptiques* (1907-1908); PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (1913); KLOSTERMANN, *Lukas* (1929); SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas* (1931); CREED, *The Gospel according to St. Luke* (1930).

Más recientemente pueden verse los comentarios MACLEAN GILMOUR, en *The Interpreter's Bible* (1952); y LEANEY, en *Black's New Testament Commentaries* (1958).

CAPITULO 1

a) Prólogo (v.1-4); *b)* anunciación del Precursor (v.5-25); *c)* anunciación de Jesús (v.26-38); *d)* la visitación de María a Isabel: el «Magnificat» (v.39-56); *e)* el nacimiento del Bautista: el «Benedictus» (v.57-80).

Estos dos primeros capítulos de Lc, excepto el prólogo, proceden de fuentes semitas. La traducción original griega lo patentiza. En ellos, el evangelista quiere hacer ver, por una esquematización en «dísticos», la grandeza y misión de Cristo y el Bautista, para resaltar la grandeza del primero. Pero también, en un plano secundario, se ve la diferencia y grandeza de sus padres; especialmente la figura de María está muy destacada.

En ellos utiliza con verdadera abundancia el procedimiento de «alusión», remitiendo a pasajes del Antiguo Testamento, en cuyo pleno conocimiento logra el autor todo el propósito de su intento.

El tema de estos dos capítulos es exclusivo del evangelio de Lc.

a) *Prólogo. 1,1-4*

[1] Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo que ha sucedido entre nosotros, [2] según que nos ha sido transmitido por los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, [3] me ha parecido a mí también, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo, [4] para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido.

Lc se presenta como un historiador escrupuloso. Reconoce que muchos *(polloí)* intentaron escribir la vida de Cristo. Esta palabra «muchos» debe tener el valor de «algunos», pues no se comprende fácilmente que un gran número hubiese intentado, ya entonces, escribir la vida del Señor, y la floración apócrifa es posterior, aparte de que estaría contra lo que dice luego: que esas historias escritas tuvieron por fuente los que «fueron testigos directos y ministros de la palabra». Fueron los apóstoles y los primeros discípulos (Act 1,21). Como ministros de «la palabra» *(lógou)*, término técnico de la Iglesia primitiva para expresar el Evangelio, narraron enseñanzas y obras de Cristo. El término significa todo esto. Estos testigos lo fueron «desde el principio» *(ánothen)*, desde «atrás», o desde el «principio». Se refiere manifiestamente a los testigos de la vida pública—el Evangelio—de Cristo (Act 1,21-22) y de los orígenes mismos de la infancia del Señor. Lo que nos ha sido «transmitido» *(parédosan)* por estos ministros, tanto por el contexto como por la filología, se refiere preferentemente a la transmisión oral.

Lc quiere también referir lo que ha sucedido «entre nosotros» conforme a la tradición de esos testigos. Aunque los hechos sucedieron en el pueblo judío, pero afectan a todos; aparte que la expresión es usada con esta extensión por otros autores [1].

Lc protesta su lealtad de historiador escrupuloso, garantizando la «muy cuidadosa» investigación de las fuentes escritas y de esas otras orales. Y pretende escribir esto «ordenadamente» *(kathexês)*. Posiblemente habría narraciones sueltas, sea escritas —v.gr., la infancia de Cristo—, sea, en la predicación, ciertos esquemas muy concretos, como se ve en los Hechos de los Apóstoles. Lc quiere poner «ordenadamente» toda la vida de Cristo. Incluyendo el período de su infancia. Aunque es historiador, no siempre utiliza el orden cronológico; mezcla el histórico y el lógico. Pero da una vida de Cristo más o menos «ordenada», en función de su intento y conforme el concepto ambiental de la historia.

Dedica el libro a un tal Teófilo, que debía de ser persona de relieve, dado el título que le prefija *(krátiste)*, óptimo, noble, clarísimo, y que es el título que se da a los procuradores de Judea en los Hechos. Debe de ser una persona histórica. La razón es que era costumbre dedicar los libros a personas ilustres, buscando su valimiento. Así dedica el médico Dioscórides su libro de medicina al «óptimo Areo». Y Dioscórides, por tiempo y geografía, es muy

[1] San Justino, *Dial.* LXXX 4.

próximo a Lc. Este busca aquí darle una mayor ilustración de la verdad cristiana, cuya fe ya posee. En las *Recognitiones clementinae* [2] se cita un tal Teófilo, persona noble de Antioquía, patria de Lc, que transformó su gran palacio en iglesia, y luego fue obispo de allí [3].

b) *La anunciación del Precursor. 1,5-25*

[5] Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote de nombre Zacarías, del turno de Abías, cuya mujer, de la descendencia de Aarón, se llamaba Isabel. [6] Ambos eran justos en la presencia de Dios, e irreprensibles, caminaban en los preceptos y observancias del Señor. [7] No tenían hijos, pues Isabel era estéril y los dos ya avanzados en edad.

[8] Sucedió, pues, que, ejerciendo él sus funciones sacerdotales delante de Dios según el orden de su turno, [9] conforme al uso del servicio divino, le tocó entrar en el santuario del Señor para ofrecer el incienso, [10] y toda la muchedumbre del pueblo estaba orando fuera durante la hora de la oblación del incienso. [11] Apareciósele un ángel del Señor, de pie a la derecha del altar del incienso. [12] Al verle se turbó Zacarías, y el temor se apoderó de él. [13] Díjole el ángel: «No temas, Zacarías, porque tu plegaria ha sido escuchada, e Isabel, tu mujer, te dará a luz un hijo, al que pondrás por nombre Juan. [14] Será para ti gozo y regocijo, y todos se alegrarán en su nacimiento, [15] porque será grande en la presencia del Señor. No beberá vino ni licores, y desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo; [16] y a muchos de los hijos de Israel convertirá al Señor su Dios, [17] y caminará delante del Señor en el espíritu y el poder de Elías para reducir el corazón de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto».

[18] Dijo Zacarías al ángel: «¿Y qué señal tendré de esto? Porque yo soy ya viejo, y mi mujer avanzada en edad». [19] El ángel le contestó, diciendo: «Yo soy Gabriel, que asisto ante Dios, y he sido enviado para hablarte y comunicarte esta buena nueva. [20] He aquí que tú estarás mudo y no podrás hablar hasta el día en que esto se cumpla, por cuanto no has creído en mis palabras, que se cumplirán en su tiempo».

[21] El pueblo esperaba a Zacarías y se maravillaba de que se retardase en el templo. [22] Cuando salió, no podía hablar, por donde conocieron que había tenido alguna visión en el templo. El les hacía señas, pues se había quedado mudo. [23] Cumplidos los días de su servicio, volvióse a casa. [24] Y después de algunos días concibió Isabel, su mujer, que se ocultó durante cinco meses, diciendo: [25] He aquí lo que ha hecho conmigo el Señor, acordando quitar mi oprobio entre los hombres.

La escena la sitúa Lc en «los días de Herodes, rey de Judea». Es Herodes el Grande, que reinó sobre toda Palestina del 37 a. C. al 4 d. C.

[2] MG 1,1453.1049; 10,71.
[3] Holzmeister, en Verb. Dom. (1930) p.6-4; *Il prologo dell' evangelo di S. Luca:* Pal. Cler. (1957) p.40-44.76-86.115-124.167-176.210-218.

En esta época vivía el sacerdote Zacarías *(Yahvé se acordó)*, del «turno» sacerdotal de Abías. Este era el octavo de las veinticuatro clases sacerdotales que volvieron a estar vigentes en esta época. Estaba casado con una mujer llamada Isabel *(Dios juró, o fue fiel a sus promesas)*, que pertenecía al a descendencia sacerdotal de Aarón. Esto es destacado honoríficamente por Lc, ya que los sacerdotes no estaban obligados a casarse con mujeres de tribu sacerdotal. Pero iban a ser los padres del Precursor.

Ambos eran «justos» auténticos, pues lo eran «en la presencia de Dios» y cumplían irreprensiblemente los «preceptos» *(taîs entolaîs)* y las «observancias» *(dikaiomasîn)*. La frase aparece con valor pleonástico (Dt 4,40; 2 Re 17,13, etc.); pero lo primero indica los mandamientos o preceptos, y lo segundo acusa la idea de costumbre establecida.

A pesar de todo, no tenían hijos; ambos eran viejos e Isabel estéril. Y la esterilidad se consideraba oprobio en Israel y castigo (v.25). Sin embargo, eran fieles a Dios.

Los sacerdotes de las veinticuatro castas se sucedían regularmente en el servicio del templo. Todas las mañanas se «sorteaban» las diversas funciones que correspondían a cada grupo que estaba de turno. Sobre las nueve de la mañana y sobre las tres de la tarde se ofrecía el «sacrificio perpetuo» preceptuado en la ley (Ex 29-38; Núm 28,3; 4,8) [4]. Se inmolaba un cordero; pero, antes de ponerlo en el altar de los holocaustos, cinco sacerdotes se acercaban al sancta desde el atrio de los sacerdotes y, penetrando en el sancta, renovaban las brasas. Uno de los sacerdotes llevaba un incensario de oro, y otro un vaso de oro con brasas encendidas, tomadas del altar de los holocaustos. Después de adorar la divina presencia, se retiraban, excepto el que estaba en el centro. Este era Zacarías. Al darse desde fuera la señal para ofrecer el incienso, lo esparcía sobre el altar de los perfumes. En este momento, el pueblo oraba fuera, uniéndose así el humo del incienso con la plegaria del pueblo, que aquél significaba. Por eso, el rito se exigía que fuese rápido [5]. Luego, debía salir y, unido con los oficiantes, se adelantaba hasta el atrio de Israel, donde daba la bendición que se lee en el libro de los Números (6,24-26) [6].

Cuando Zacarías se queda solo en el sancta, es el momento de la aparición del ángel. Se le aparece a la «derecha» del altar, signo de dignidad (Dt 33,2; Sal 110,1, etc.), por lo que venía a quedar entre éste y el candelabro de oro. La reacción natural fue la de turbación: tuvo «temor». En Israel se pensaba que la visión del ángel de Dios, como su representante, podía causar la muerte. Acaso pasó todo esto por él. Pero el ángel le tranquilizó; pues, como dirá luego, es portador de la «buena nueva» *(evaggelisasthai)*. Comienza el preludio del Evangelio.

[4] JOSEFO, *Antiq.* XIV 4,3.
[5] STRACK-B., *Kommentar...* II p.77.
[6] STRACK-B., *Kommentar...* II p.71-79; SCHÜRER, *Geschichte...* II p.286-357; EDERSHEIM, *The Temple* p.157-171.

Su oración fue oída. Por lo que tendrá un hijo, que se llamará Juan. ¿Qué oración fue ésta? No es fácil pensar que en la senectud y esterilidad pida el milagro. Se pensó si, a la hora de la oblación del incienso, el pueblo rogaba por la pronta venida del Mesías, ya que ésta se podía adelantar, según se creía, por la oración [7], y Zacarías sería como el representante oficial de la misma a la hora del sacrificio. Pero no consta que el pueblo orase oficialmente por esta intención, aunque no faltaban almas que querían y esperaban la «consolación de Israel», el Mesías. Debieron de ser los planes de Dios, que oyó entonces la oración que, seguramente, había hecho tantas veces a lo largo de su vida de esperanza paterna.

Y el ángel describe la misión de este niño. Se llamará Juan, que corresponde al hebreo *Yehohanan* en su forma abreviada de *Yohanan*, es decir, Yahvé hizo gracia o favor.

Su nacimiento será motivo de júbilo para muchos, pero no por lo que significa de gozo familiar o por haber sido quitado el oprobio de la esterilidad, sino por lo que este nacimiento tendrá de repercusión religioso-mesiánica. Es lo que dirá en el *Benedictus*. Precisamente el motivo de este gozo es porque «será grande en la presencia del Señor». No es el valor familiar, sino el religioso. De él dijo un día Cristo: «No hay entre los nacidos de mujer ningún *profeta más grande* que Juan» (Lc 7,28).

Y destaca su santidad de vida: «no beberá vino ni bebida fermentada» *(síkera)*. Con esta palabra griega, del hebreo *shekar*, se significa toda bebida embriagante que no proceda de la vid (Núm 6,3-4; 1 Sam 1,15) [8]. Y con esta frase se indica el estado de consagración a Dios: como los sacerdotes, que durante su ministerio no podían beber vino, o como el estado de consagración a Dios de los «nazireos». Es la pintura de su consagración a Dios, hecha con elementos del Antiguo Testamento.

Pero su mayor santidad de vida se acusa en que «ya desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo». Con un vocabulario del Antiguo Testamento, el Espíritu Santo aquí parece ser la acción de Dios «ad extra». Así se comunicaba a varios personajes del Antiguo Testamento. Aquí la partícula que usa, «aun *(éti)* desde el seno...», indica que se realiza ya en él. Muchos pensaron en su santificación antes de nacer. De ahí el celebrar la liturgia, por este motivo, la fiesta de su «natividad» [9].

En absoluto, acaso pudiera referirse a su consagración y habilitación carismática para su misión de Precursor.

Su acción apostólica va a consistir en que «convertirá» a muchos de los hijos de Israel al Señor, su Dios. La apostasía o frialdad de Israel sólo puede repararse «convirtiéndose», volviéndose a la ley de Yahvé. Es lo que tantas veces proclamaron los profetas. Si no es el pueblo como nación, sí lo son masas del pueblo, como dicen

[7] BONSIRVEN, *Il Judaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo* (1950) p.123-124.
[8] SAN JERÓNIMO, ML 22,535.
[9] BUZY, *S. Jean Baptiste a-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère?* (1913) p.680-689; SUSSARELLI, *De praevia sanctificatione Praecursoris:* Stud. B. Franc. Liber Annus (1953) p.37-110.

los sinópticos. Así «preparará» la venida del Mesías, que, según los profetas, a su venida debía encontrar un pueblo—masas en él—preparado para recibirle.

Pero, además, será el Precursor del Mesías. Este versículo es de gran valor dogmático. Es una cita de Malaquías (3,1; 23,24):

«A muchos de los hijos de Israel convertirá *al Señor, su Dios,* y caminará *delante del mismo (autoû* = el Señor, su Dios) en el espíritu y poder de Elías» (Mal).

Según la interpretación materialista rabínica, antes del Mesías vendría el profeta Elías a preparar su venida, ungirle y presentarle al pueblo [10]. Pero el ángel dice que el Bautista, el Elías espiritual, como el mismo Cristo enseña en otros pasajes, preparará al pueblo, convirtiéndolo al «Señor, su Dios», y así «caminará delante del mismo» *(autoû).* Pero como el Bautista camina en su preparación delante de Cristo, y éste es «el mismo» que acaba de decirse, «el Señor, su Dios», en la perspectiva de Lc, Cristo es Dios.

El Bautista apareció en el «espíritu y poder de Elías», el gran defensor del yahvismo. Elías tuvo el celo—«espíritu»—contra el culto de Baal, y el «poder» en su lucha contra las idolatrías de Jezabel (1 Re c.18 y 19). El Bautista aparece con este «espíritu», el celo por el cumplimiento de su misión de Precursor del Mesías, y su «poder» en la lucha contra el adulterio de Antipas.

La frase «para reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos», para preparar así al Mesías, en su venida, un pueblo «bien dispuesto» (Mal 3,24), significa, teniendo en cuenta la frase correlativa de Malaquías, aquí modificada por matizarla al decir: «y los rebeldes a los sentimientos de los justos», que la misión del Bautista consiste en lograr ese «retorno», esa «conversión» del Israel «rebelde», al que se dirige, para que «el corazón de los hijos se vuelva al de los padres», es decir, a los rectos sentimientos de los mayores: patriarcas, profetas, justos, y así los sentimientos de éstos vendrán a estar en su descendencia en este momento histórico de la instauración mesiánica. Con lo que el Mesías encontrará en su venida, conforme a los profetas, «un pueblo bien dispuesto» a recibirle.

Pero, ante este anuncio, Zacarías pide una señal al ángel. No duda del poder de Dios, pues es sacerdote y conoce estas maternidades milagrosas (Gén 17,17; 18,10; 11,12; 1 Sam 1,5-6), pero insiste en la vejez de ambos. Acaso teme una ilusión en la visión. En otras ocasiones, los personajes pidieron, en casos semejantes, un signo, y no hubo castigo (Gén 15,8; Jue 6,37; 2 Re 20,8), y en otras se ofrece el signo sin ser pedido (Ex 3,12; 7,11), y poco después María lo pedirá, recibiéndolo del ángel. Pero algo hubo en él que trae el castigo.

Este se presenta: es Gabriel, «que asisto ante Dios». El significado preciso del nombre ha sido discutido. Se le suele traducir

[10] STRACK-B., *Kommentar...* IV p.779ss.

por «fortaleza de Dios». En los papiros de Elefantina significa sólo «hombre». Es el equivalente bíblico de «hombre de Dios» (Jue 13, 6.8), su mensajero. El que «asisto ante Dios» está tomado de las cortes orientales; es uno de los validos de Dios (Tob 12,15). Gabriel había sido enviado a Zacarías para darle esta «buena nueva» *(evaggelisasthai).* Son los albores del Evangelio. Pero por su incredulidad a sus palabras, quedará «mudo» *(kophós),* que puede significar mudo o sordo, o ambas cosas, lo que se confirmaría con el versículo 62, en que se supone que también era sordo, hasta el cumplimiento de los sucesos. Así, el «signo» pedido se obtiene por otro concepto.

Como el rito del ofrecimiento del incienso tenía que ser muy breve, «para no inquietar a Israel», que oraba fuera, temeroso de que estas cercanías con la divinidad pudieran traer algún castigo [11], al ver su tardanza el pueblo, ya que, al salir de allí, tenía que ir al atrio de Israel y dar con los otros cuatro acompañantes la bendición al pueblo, se extrañó. Y al salir y ver que no podía hablar, y acaso por su aspecto y señas que hacía, comprendieron los presentes que había tenido una visión.

Terminada la semana de servicio, en la que los sacerdotes tenían que guardar castidad y morar en el recinto del templo (Lev 15, 16), volvió a su casa. Una tradición, no muy segura, señala su residencia en la actual 'Ain Karim, a unos siete kilómetros de Jerusalén. Y cuando Isabel se vio fecundada, se «ocultaba» durante cinco meses. Es un rasgo de exquisitez. No era el pudor de una concepción tardía, cuando era «quitarle el oprobio»; era la gratitud a Dios, a quien dedicaba por entero la gratitud de su obra.

c) *La anunciación de Jesús. 1,26-38*

[26] En el mes sexto fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, [27] a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. [28] Entrando le dijo: Alégrate, llena de gracia; el Señor es contigo. [29] Ella se turbó al oír estas palabras, y discurría qué podría significar aquella salutación. [30] El ángel le dijo: No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios, [31] y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. [32] El será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, [33] y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin. [34] Dijo María al ángel: ¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón? [35] El ángel le contestó y dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios. [36] E Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste

[11] *Bab. Yoma* 52.ª; STRACK-B., *Kommentar...* II p.77.

es ya el mes sexto de la que era estéril, [37] porque nada hay imposible para Dios. [38] Dijo María: He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra. Y se fue de ella el ángel.

La anunciación a María tiene lugar en el «sexto mes» con referencia a la concepción de Isabel (v.24). Para ello es enviado de parte de Dios el ángel Gabriel, «hombre de Dios». Cuál fuese su valimiento ante Dios, ya lo dijo al presentarse a Zacarías (v.19; Tob 12,15) [12]. La escena va a tener lugar en la región de Galilea y en el villorrio de Nazaret. La Galilea de entonces era una región mixtificada de razas, dedicadas al comercio. La frase de Isaías «Galilea de los gentiles» (Is 8,23) tenía valor en este tiempo. Los judíos de la provincia de Judea los despreciaban como a judíos no puros, por su mixtificación de razas y de costumbres, y en esta región casi «universalizada» se dio cita la encarnación redentora de Cristo. La Nazaret actual (en-Nasira) no da idea de lo que fue en los tiempos de Cristo. Su nombre probablemente significa «retoño» o «vigía». No es citada nunca en los documentos extrabíblicos hasta el siglo VIII d. C. [13]

María era «virgen» *(parthénos)*. La palabra significa una joven núbil, como se ve en la parábola de las vírgenes necias. Pero aquí el contexto hace ver que se trata de una virginidad en sentido estricto. Pero estaba «desposada» *(emnestheuménen)* con José. El verbo usado lo mismo puede significar desposorio que matrimonio (Lc 2, 5). Algunos autores sostienen que aquí se trata ya del matrimonio, pero lo ordinario es entenderlo como desposorio [14]. El desposorio en Israel se realizaba para las jóvenes entre los doce y los trece años, y para los jóvenes entre los dieciocho y los veinticuatro, y el matrimonio al año del desposorio.

Pero el desposorio tenía características especiales: si la desposada en el intervalo de su desposorio era infiel, se la consideraba adúltera; si el prometido moría, se la consideraba viuda, con los derechos del «levirato»; el prometido no podía anular los esponsales sino con el «libelo de repudio»; y el hijo concebido después de los esponsales era considerado legítimo [15].

El nombre de José significa «añadir» *(yasaf)*. Se lee en el Génesis: «Le llamó José, pues dijo: *Añádame* Yahvé otro hijo» (Gén 30,24). Posiblemente esté abreviado y en su forma plena fuese «Josef-El» o «Josef-Iah», añádame Dios o Yahvé.

Para la interpretación del nombre de María se han propuesto cerca de sesenta etimologías. Pero científicamente en *hebreo* solamente se podrían admitir las procedentes de la raíz *marah*, ser rebelde; *mará*, ser bella, o *miryam*, como el nombre de la hermana de Moisés (Ex 15,20), que se la llama profetisa, de la raíz *ra'ah*, ver, ser vidente [16]. Pero el Evangelio da la transcripción *aramea* del nombre: *Maryam*. Su etimología responde a la raíz *mar* y *mari*, señora. *Maryam* es abreviatura de *Mariame* o *Mariamme*, nombre muy usual en la época desde los días de los asmoneos. El Talmud da como equivalente del nombre de *Maryam*, hija del que fue sumo sacerdote, Boethos, los nombres de *Martha* (maestra, señora) y *Sará* (señora). Es la etimología que sin duda le corresponde: Señora [17].

[12] Sobre el arcángel Gabriel en la teología judía, cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.89-98.
[13] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.395.
[14] Cf. *Comentario a Mt 1,18-25*.
[15] STRACK-B., *Kommentar...* II p.303-398; BONSIRVEN, *Textes...* índice sistemático, palabra «fiançailles».
[16] BARDENHEWER, *Der Name Maria:* Biblische Studien (1895).

El evangelista destaca que José era «de la casa de David». Esto es porque legalmente los derechos dinásticos venían al hijo por el padre. Pero que María era de la casa de David es una enseñanza de la tradición cristiana [18]. Y parece insinuado en los versículos 32 y 69 del capítulo primero de San Lucas.

La aparición del ángel es en su casa. Por los datos arqueológicos del viejo Nazaret, debía de ser una especie de cueva o excavación, de una habitación sola, y teniendo delante un relleno de piedras, que la cerraban, como fachada [19].

El saludo que le dirige es: «Alégrate, agraciadísima; el Señor está contigo». El «bendita entre las mujeres» es interpolación proveniente del saludo de Isabel [20].

La palabra hebrea de saludo era *Shalom lak*. Pero podría ser la palabra griega una traducción idiomática. Sin embargo, por la estilística de los profetas donde hay el clisé: «No temas..., alégrate», y porque en Lc se traduce en otros pasajes la «paz» como saludo por *eiréne*, parece que aquí *jáire* tiene el sentido de alegría [21].

El *gratia plena* está redactado en griego por la palabra *kejaritoméne*. Es palabra tan rara, que este verbo *(jaritóo)* sólo sale doce veces en toda la literatura griega desde el siglo II a. C. hasta el siglo V después de Cristo [22]. Aparece con seis sentidos diferentes. La elección de esta palabra tan rara indica ya una intención muy especial en el autor: se diría algo inusitado. Por el solo análisis exegético no cabría deducir una plenitud absoluta de gracia, ya que los verbos en *-óo* son «factitivos»; pero no se probó satisfactoriamente que sean también de «plenitud». Lc dice del Bautista y de San Esteban que estaban «llenos del Espíritu Santo» (1,15; Act 7,55). Por eso, el uso aquí de esta palabra inusitada hace ver que se trata de indicar una plenitud de «agraciamiento» por parte de Dios para ser su madre—«hallaste gracia delante de Dios»—desbordada y proporcionada a esta finalidad. Pío XII dice que con este saludo, «tal como la tradición católica lo ha entendido», se indica la plenitud de todas las gracias divinas [23].

Para esta obra, «el Señor está contigo». Esta expresión no se dice de personas en circunstancias normales, sino que se dice del pueblo

[17] Sobre el posible significado de excelsa, correspondiente al hebreo *marom*, cf. LEAL, *Y el nombre de la virgen, María:* Lumen (1953) 24-37.
[18] Rom 1,3; 2 Tim 2,8; SAN IGNACIO A., *Ad Eph.* 18,2; *Ad Trall.* 9,1; SAN IRENEO, MG 7,921; SAN JUSTINO, MG 6,567; TERT., MG 2,378.834.
[19] LAGRANGE, *L'Évangile de J.-Ch.* (1930) p.16.
[20] NESTLE, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 1,28.
[21] M. DE T., *Valoración exegético-teológica del «Ave, gratia plena»:* La Ciencia Tomista (1956) 4-8.
[22] *Abside* (1954) p.405-406.
[23] *Fulgens Corona*, cf. *Doctrina Pontificia* (BAC, Madrid 1954) n.850 p.707; M. DE T., *Valoración exegético-teológica del «Ave, gratia plena»:* La Ciencia Tomista (1956) 9-27.

de Dios o de alguna persona a la que Dios ha impuesto un oficio arduo de realizar. La preposición *metá ('im)* importa la presencia eficaz de Dios, que dirige esta persona a la finalidad propuesta [24].

Ante este saludo del ángel, inesperado, y sin decirle la finalidad estricta, María, en su humildad, se turbó, y pensaba a qué se podrían referir estas palabras. Pero el ángel la tranquiliza y le transmite el mensaje. En él se le dice que va a ser ella la madre del Mesías, por una singular elección de Dios. Pero todo el discurso está trazado con alusiones a profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Con ello se quiere conectar el cumplimiento de ellas con este niño, cuyo nacimiento—encarnación—se anuncia.

La primera parte: «concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús», es referencia literaria a la profecía de la concepción virginal del Mesías, de Isaías (7,14). Si no pone aquí «la Virgen», es porque no lo pide la situación del diálogo, pero ya la presentó antes como la «Virgen». Como en Isaías, ella le pondrá el nombre propio, ya que en Isaías el nombre de Enmanuel es el nombre profético. Es profecía que estaba, para probar esta finalidad, en el ambiente neotestamentario (Mt 1,18-25).

«Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre». Desde la profecía de Natán (2 Sam 7,12-14) se sabía que el Mesías procedería de la casa de David. Tanto que «Hijo de David», como se ve en los evangelios, es el título más usual del Mesías. Pero por la expresión que aquí se lee, «su padre», se ve la dependencia literal del vaticinio de Natán.

«Reinará en la casa de Jacob». Era el universalismo mesiánico reuniendo las doce tribus. Era obra del Mesías volver otra vez el judaísmo a la unidad primitiva e ideal (Is 49,6; Ecli 48,10). Era un tema que preocupaba hondamente al rabinismo [25].

«Su reino no tendrá fin». En forma positivo-negativa se anuncia la eternidad de este reinado. La duración del reinado de Cristo era tema que preocupaba a los apócrifos, a los *targumim* y al Talmud. Era un tema muy frecuente en los profetas (Is 9,6; Jer 30,9, etc.). El libro apócrifo *Apocalipsis de Baruc* (7,31) es el único que lo proclama eterno, pero es más en apariencia que en realidad. Mas aquí, con su forma «no tendrá fin», se acusa bien esta eternidad del mismo. Al tiempo que acusa un mesianismo trascendente, ya que las cosas temporales están limitadas y tienen fin [26].

María, como cualquier israelita, comprendió al punto que se le anunciaba la maternidad del Mesías. Pero esto le hace presentar una «objeción», que podría interpretarse como una simple exclamación de sorpresa (Lagrange). Hay para ello una dificultad: «no conoce varón», hebraísmo por las relaciones conyugales. La forma «no conozco varón» y la forma futura «¿cómo será esto?» no se explican en una casada o «desposada», si no se ve en ella el propósito de virgi-

24 HOLZMEISTER, *Dominus tecum, Lc 1,28:* Verb. Dom. (1943) 232-237.257-262.360-361.
25 BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.134-136.
26 LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.198; M. DE T., *En el relato de la anunciación, ¿está expresada la divinidad del Mesías?:* La Ciencia Tomista (1955) 384-387.400-403.

nidad. Pensar que ella entiende que estas relaciones, estando «desposada», han de celebrarse antes de cumplirse el año de desposorio (Hahn, Gunkel, Haug, Gaechter), es una posición gratuita, basada en que María, como hija de su tiempo, no podía soñar en la virginidad: el matrimonio era ansia en Israel por razón del Mesías. Pero la pregunta de la Virgen al ángel es que «no conozco *(oú gignósko)* varón» y tiene valor de un propósito indefinido. Es, sin duda, la traducción de un presente-futuro semita. ¿Por qué habría de entendérselo de un «futuro inminente»? Por la posición forzada de estos autores. Ya que si estaba «desposada» y no pretende «conocer varón», de no suponerse gratuitamente que esta negativa se refiere a una relación «inminente», en plenos «desposorios», es que el propósito de virginidad en ella es claro. Ni se puede tampoco negar la evolución que había habido en Israel sobre la excelencia de la virginidad. Basta citar los casos del celibato de Jeremías y del Bautista y el impacto que tuvieron que causar en Israel las comunidades de 4.000 esenios y las comunidades célibes de Qumrân. Y, sobre todo, no se puede pensar en que la Virgen era una «hija de su tiempo» en lo sobrenatural, porque en este orden fue siempre «la excepcional».

Pero el ángel calma su inquietud, al anunciarle que su fecundidad será sobrenatural por obra del Espíritu Santo, es decir, en este vocabulario del Antiguo Testamento, es la obra de Dios *ad extra.* La acción del Espíritu «vendrá sobre ti» para fecundarte. Pero el texto añade luego una frase de una gran portada teológica:

> «El Espíritu Santo vendrá sobre ti,
> y la virtud del Altísimo
> te *cubrirá con su sombra» (episkidsei).*

¿Qué significa aquí la expresión «cubrir con su sombra»? *(episkiásei).* Los diversos significados con que aparece usada—oscurecer, cubrir de tinieblas, cubrir, velar, proteger, defender—no convienen a este propósito, pues aquí no se trata de «proteger» ni de «velar» o «cubrir», sino *fecundar.* Sólo cabría pensar que el autor le daba un significado nuevo. Pero éste, si no se lo explica, ¿cómo saberlo? Máxime en un vocabulario que tiene sus «alusiones» constantes al Antiguo Testamento y con cuyas citas o alusiones están elaborados estos dos primeros capítulos de Lc.

En efecto, en el Antiguo Testamento se lee que en el tabernáculo se hacía sensible la presencia de Dios en forma de nube. Era la teofanía de la *shekina.* Pues cuando los Setenta traducen esta «nube», símbolo de la presencia de Dios en el tabernáculo, lo traducen por este verbo *episkiazo* (Ex 40,34; Núm 9,18-22). Así se lee:

> «La nube *cubría (epeskiázen) el tabernáculo,*
> y la gloria de Yahvé llenaba la morada» (Ex 40,34).

Y Lc mismo dice, en el pasaje de la transfiguración, que «mientras estaban hablando (los apóstoles) apareció una nube, y los *cubría con su sombra (epeskiázen),* y quedaron atemorizados al entrar en la nube» (Lc 9,34), porque era símbolo de la presencia de Dios.

Por tanto, esta frase del ángel significa que el Espíritu Santo—la acción divina—fecundará sobrenaturalmente a María; que por esa fecundación la virtud del Altísimo «bajará» a ella, «estará» en ella, como en el tabernáculo. Pero al presentar así a María como templo, es decirle que el que en ella va a morar es Dios; que su Hijo, por el que ella va a ser tabernáculo y templo, es el Hijo de Dios [27].

«Por eso *(dió kai)*, lo nacido santo será llamado Hijo de Dios». La construcción de esta frase da lugar a varias lecturas. Fundamentalmente no cambian. De suyo, bíblicamente, por el hecho de ser uno creado por Dios, puede ser llamado hijo suyo. Así Adán en su creación (Lc 3,38). Pero aquí es el contexto el que hace ver bien por qué por esa «concepción» será reconocido públicamente por lo que es: como el Hijo de Dios, porque Dios tomó carne en María. Divinidad de Cristo que aquí se confirma, por el hecho de que Lc ya en el v.17 presentó a Cristo como Dios.

El ángel da a María una señal de la verdad de todo el anuncio. Isabel, su «parienta», la anciana estéril, también concibió milagrosamente, porque para Dios nada hay imposible, y ya está en el mes sexto de su esperanza.

Siendo ésta de la familia de Aarón, es decir, de estirpe sacerdotal, se han preguntado varios autores si María, por este parentesco, pertenecería también a familia sacerdotal. Así correría por el Mesías sangre real y sacerdotal. Bella hipótesis, ambientada desde la época de los Macabeos y Asmoneos. Así lo recoge uno de los apócrifos [28]. Pero esto parece excluirlo el N.T. (Heb 7,13-14).

Ante la voluntad de Dios, María no tenía más que una respuesta: aceptarla. Y proclamándose «esclava del Señor», frase usual en el ambiente oriental para hablar con un superior, acepta sus designios: *fiat*. En la antigüedad, en época de esclavos, es donde hay que valorar esta expresión. El esclavo no tenía voluntad propia ni querer, fuera del de su amo. Así María, ante Dios, no tenía otro querer que el suyo.

d) *La visitación de María a Isabel: el «Magnificat». 1,39-56*

[39] En aquellos días se puso María en camino y con presteza fue a la montaña, a una ciudad de Judá, [40] y entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. [41] Así que Isabel oyó el saludo de María, exultó el niño en su seno, e Isabel se llenó del Espíritu Santo, [42] y clamó con fuerte voz: ¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! [43] ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? [44] Porque así que sonó la voz de tu salutación en mis oídos, exultó de gozo el niño en mi seno.

[27] *En el relato de la anunciación, ¿está expresada la divinidad del Mesías?:* La Ciencia Tomista (1955) 405-414.417-418; LIONNET, *Il racconto dell'Anunciazione:* Scuola Catt. (1954) 441; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (1945) p.127-128; A. G. HEBERT, *La Vierge Marie, Fille de Sion:* La Vie Spirituelle (1951) 131-132; COPPENS, *La Vierge Marie dans l'Ancien Testament:* Eph. Théol. Louv. (1955) 15-16; MAX THURIAN, *Marie Mère du Seigneur. Figure de l'Eglise* (1962) p.68-70.
[28] *Testamento de los patriarcas;* Simeón VII 2; cf. SAN AGUSTÍN, ML 34,1076.

[45] Dichosa la que ha creído que se cumplirá lo que se le dijo de parte del Señor. [46] Dijo María:

Mi alma magnifica al Señor
[47] y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador,
[48] porque ha mirado la humildad de su sierva; por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada,
[49] porque ha hecho en mí maravillas el Todopoderoso, cuyo nombre es santo.
[50] Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen.
[51] Desplegó el poder de su brazo, y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón.
[52] Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes.
[53] A los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos.
[54] Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia.
[55] Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia para siempre.

[56] María permaneció con ella como unos tres meses, y se volvió a su casa.

Muy próximo a los días de la encarnación, como se ve por el «sexto mes» de Isabel y los tres que allí permanecerá María, ésta «se levantó» *(anastása)*, hebraísmo con el que se indica el comienzo de una escena, y se puso en camino «con presteza». No eran motivos de curiosidad. Más lo serían de caridad por atender a su anciana parienta. Pero, sobre todo, debió de ser la comunicación del gozo de felicitarla. No obstante esta solicitud y «presteza», la hicieron esperar la oportunidad de unirse a alguna caravana de las que iban con frecuencia a la Ciudad Santa, sea con motivo de fiestas de «peregrinación» o por motivos comerciales. Se ve la ausencia de San José; si no, no hubiera sido necesario el informe que le dará el ángel sobre la concepción milagrosa de su «prometida» (Mt 1,18-21).

Isabel vivía en la región montañosa de Judea, en un pueblo que no se cita. Una tradición que llega hasta el siglo VI lo localiza en el actual 'Ain Karim, a siete kilómetros al oeste de Jerusalén. Otros han propuesto otras localidades [29]. Para ir entonces de Galilea a Jerusalén se empleaban tres o cuatro días [30].

Llegada María a casa de Isabel, la saludó primero. El parentesco debía de ser próximo o de relaciones muy cordiales. El saludo hubo de ser al modo oriental, con reiteradas muestras de afecto [31]. Acaso María, con un gesto de exquisitez, se daría por enterada del hecho de su gozosa maternidad. Es en esta atmósfera de exquisitez espiritual donde se desarrollan estas escenas.

Al oír Isabel el saludo de María, el evangelista relata que suceden dos hechos: el Bautista «saltó en su seno» de gozo, y ella «fue llena del Espíritu Santo», y bendijo a María y al niño que guardaba en su seno.

[29] PERELLA, *I luoghi santi* (1936) p.45-49; CANGIOLO, *Il santuario e il convento di S. Giovanni in 'Ain Karem* (Jerusalén 1947).
[30] JOSEFO, *Vita* 54.
[31] WILLAM, *La Vida de Jesús en...*, ver. del al. (1940) p.33-34.

La bendición de María la hace con «fuerte voz». Es frecuente en Lc para expresar emociones vivas (4,33; 8,28, etc.). Y la proclama «bendita entre las mujeres», que es el modo oriental de suplir la carencia de superlativos (Jue 5,24-27). Pero Isabel, por revelación del Espíritu Santo, sabe que se halla ante la madre de «mi Señor». Es la proclamación de hallarse ante el Mesías. ¿Conoce Isabel la divinidad del mismo? Los términos usados para decir que ella es «bendita» *(eulogeméne)*, y que el fruto de su seno es también bendito *(eulogeménos)*, se emplean para hablar de personas. Cuando se habla de Dios, se emplea otro término *(eulogetós)*.

¿Qué significa que el Bautista «saltó de gozo» en el seno de Isabel «cuando sonó la voz de tu salutación en mis oídos»? Esto último no es más que un conocido semitismo por oír. Isabel atribuyó a la voz de María que el niño «saltó» en su seno. Estos movimientos fetales son muy conocidos, máxime ante emociones muy fuertes en la madre. Ya en el Génesis se hablaba de Esaú y Jacob, que «chocábanse en el seno» de su madre (Gén 25,22), con lo que se quería interpretar, acaso etiológicamente, el futuro de ambos. Pero el «gozo» por el que, según Isabel, saltó el niño, ¿qué valor tiene? En el texto es una atribución que hace Isabel. Podría ser todo ello un género literario, con el que se quisiera indicar el privilegio de hallarse el Precursor ante el Mesías. Así se dice en los Salmos que «los montes *saltaron*... como corderos», y el contexto pide «de gozo» (Sal 114,4). Algunos teólogos han pensado que en este momento fue la santificación del Bautista, y se plantearon otros problemas relativos a su libertad y conocimiento por razón del gozo [32].

Y nuevamente beatifica Isabel a María: «dichosa la que creyó, porque *(hóti)* se cumplirá lo que se le ha dicho de parte de Dios». La frase puede tener un doble sentido. La partícula griega *hóti* puede tener sentido *causal*, «porque», o *recitativo*, «que...» Según se adopte una u otra significación, el sentido cambia. Los latinos y coptos la han traducido con sentido *causal*. En este caso se beatifica a María por los misterios que se realizarán en ella. Los autores griegos y sirios han valorado esta partícula en analogía con otros casos semejantes (Mc 11,23; Jn 6,69; Act 27,25, etc.) y le han dado valor recitativo-copulativo. Se elogia a María, «que creyó», por lo que se realizarán en ella los misterios anunciados de parte de Dios. Con ello se exalta la fe de María.

El «Magnificat» (v.46-56).

El *Magnificat* responde a una explosión de júbilo en Dios, incubado desde que se había realizado en ella el misterio de la encarnación. «El himno de María no es ni una respuesta a Isabel ni propiamente una plegaria a Dios; es una elevación y un éxtasis» [33], y una profecía.

[32] Buzy, *S. Jean Baptiste* (1922) p.84-96; Sussarelli, *De praevia sanctificatione Praecursoris:* Stud. B. Franc. Lib. Annus (1952-1953) 37-110.
[33] Prat, *Jésus-Christ* (1947) I p.66.

El que algún códice lo atribuya a Isabel es críticamente nulo [34].

Literariamente considerado, aparece como una composición métrica. El ritmo interno del verso, acusado por el «paralelismo» hebreo, es totalmente perceptible. Los autores discuten el número de estrofas de que consta.

Se ven en él tres partes bien marcadas: 1) alabanza de María a Dios por la elección que hizo de ella (v.46b-50); 2) reconocimiento de la providencia de Dios en el mundo (v.51-53); 3) con esta obra se cumplen las promesas hechas a los Padres (v.54-55).

1. Alabanza que María hace a Dios por la elección que hizo de ella (v.46b-50).—María comienza «engrandeciendo» *(megalynei)* a Dios. El «paralelismo» del verbo siguiente, que ella se «exultó» *(egalliasen)*, da el mismo sentido de alabanza. Por razón de este mismo «paralelismo» sinónimo hebreo vienen a tener el mismo sentido los dos sujetos «alma» *(psyjé)* y «espíritu» *(pneuma)*. El primero significa, de suyo, el principio de la parte sensible, el hombre sensitivo, y el segundo el principio de la vida espiritual. Ambos vienen aquí a ser sinónimos, usados sólo por razón de variación literaria. Es, pues, María la que «alaba» y se «exulta» profundamente en Dios, lo que es, agradecida, bendecirle, celebrarle (1 Sam 2,1).

En una primera lectura extraña el que los dos verbos estén en tiempos distintos: «engrandece» y se «exultó». Parecería como si esta exultación puesta en aoristo respondiese a un momento histórico pasado, en concreto al momento de la encarnación. Pero este segundo no es más que la traducción servil de un futuro «conversivo» *(wayyiqtol)* hebreo, que ordinariamente tiene valor de pretérito, pero que después de un presente, como aquí, puede tener sentido también de presente [35]. Por eso su traducción ha de ser: se «exulta».

Este gozo de María es en Dios «mi Salvador». Dios Salvador es fórmula bíblica, pero no significa sólo el liberar de algún mal, sino que significa también la concesión de bienes y bendiciones.

Nunca como aquí cobra esta expresión el sentido mesiánico más profundo. Ese Dios Salvador es el Dios que ella lleva en su seno, y que se llamará Jesús, *Yehoshúa*, es decir, Yahvé salva. Y ella se goza y alaba a Dios su Salvador, que es su hijo.

María atribuye esta obra a la pura bondad de Dios, que miró la «humildad» *(tapeinosin)* de su «esclava». Fue pura elección de Dios, que se fijó en una mujer de condición social desapercibida. No es la virtud de la humildad a la que alude, que incluso filológicamente se suele expresar con otra palabra *(tapeinophrosyne)* [36], sino a una joven socialmente desconocida, residente en un villorrio desconocido, y, aunque de la casa de David, venida a menos. No escogió para madre del Mesías, triunfador y socialmente victorioso y esplendoroso que se esperaba, a una reina, sino a una «esclava» desconocida.

Pero por esa mirada de elección de Dios, «desde ahora» *(apó tou nyn)*, es decir, en adelante, después de estos momentos, princi-

[34] Nestle, *N. T. graece et latine*, ap. cr.t. a Lc 1,46.
[35] Joüon, *Évangile*... (1930) p.289.
[36] Zorell, *Lexicon*... col.1300-1302.

palmente por su uso en Lc, sobre todo a partir de la vida pública de Cristo, la van a llamar «bienaventurada todas las generaciones». En Israel la madre se llamaba dichosa con el nacimiento de un niño (Gén 30,13). Lc mismo dirá que, con el nacimiento del Bautista, «sus vecinos y parientes... se congratulaban con Isabel» (Lc 1,58). Pero aquí no es el motivo de regocijo familiar. Es la universalidad de las «generaciones». Es la eterna bendición a la Madre del Mesías. Esta afirmación de María parecería entonces una hipérbole oriental si no hubiese sido una profecía cumplida ya por veinte siglos. Y todo es debido a eso: a que hizo en ella «maravillas» *(megála)*, cosas grandes—la maternidad mesiánica y divina en ella—, el único que puede hacerlas, Dios. Pero no pone el nombre divino, acaso más que por evitar las prohibiciones rabínicas de pronunciar el nombre inefable, por variación literaria.

Lo hizo el «Poderoso» *(ho Dynatós)*. Esta obra sólo podía ser obra de la omnipotencia de Dios. Y «cuyo nombre es santo». En los semitas, el nombre está por la persona. Es, pues, obra también de la santidad de Dios. Para el semita, la santidad nace genéticamente de la incontaminación. Dios es santo porque está incontaminado de la tierra, porque está separado de ella, en el cielo; por lo que es trascendente y tiene poderes trascendentes. De ahí el temor reverencial de la criatura ante él. «Su nombre es santo y terrible» (Sal 111,9). Por eso, este concepto se entronca con el concepto de poderoso. Pero esta «santidad» no excluye, sino que incluye aquí también la perfección moral, que está postulada en el *Magnificat* por la justicia de su providencia (v.51-53) y por la misericordia que tiene para todos (v.50-55).

El pensamiento progresa, haciendo ver que todo este poder es ejercido por efecto de su misericordia. Esta es una de las «constantes» de Dios en el Antiguo Testamento. Ya al descubrir su nombre a Moisés se revela como el Misericordioso (Ex 34,6). Y ninguna obra era de mayor misericordia que la obra de la redención. Pero María añade que esta obra de misericordia de Dios, que se extiende de generación en generación, es precisamente «sobre los que le temen» *(phobouménois)*. Era el temor reverencial a Dios. Así, en el Antiguo Testamento, cuando el pueblo pecaba, Dios lo castigaba; pero, vuelto a él, Dios lo perdonaba. No deja de extrañar aquí esta frase de tipo «sapiencial», cuando la obra mesiánica de la encarnación abarca a todos y es independiente del mérito o temor de cada uno. Esto puede ser debido a que, con una frase «sapiencial», María expresa su actitud personal de veneración y temor a Dios, es decir, por lo que en ella hizo esta «misericordia», hasta el punto de vincularla, como Madre del Mesías, a la obra de la salvación. Aunque María está celebrando, y lo va a hacer más explícitamente en los versículos siguientes, la norma general de la Providencia divina.

2. Reconocimiento de la providencia de Dios en el gobierno del mundo (v.51-53).—El segundo grupo de ideas con unidad propia lo constituyen los versículos 51-53. Literariamente aparecen expresados en forma «paralelística», sintética y antitética. Su redacción plantea un problema previo de interpretación. Los verbos aparecen formulados en aoristo: «desplegó», «dispersó», etc. ¿Qué se indica con todos estos tiempos pasados?

Se han propuesto cuatro soluciones:

1) *Valor histórico.*—Se referirían a la historia pasada de Israel o a personajes con ella relacionados. Aludiría a los castigos dados a Faraón, Nabucodonosor, Antíoco, Saúl, Ajab, Atalía..., mientras que dispensó bienes a gentes de condición modesta: José, Moisés, Samuel, David... Pero no parece que sea éste el sentido, ya que las alusiones concretas quedan demasiado oscuras.

2) *Valor profético.*—El aoristo puede equivaler a un pasado profético: futuro. Algo que puede ir psicológicamente entrañado en el estado profético. La Virgen se fijaría en la gran transformación que iba a tener lugar en los tiempos mesiánicos, que comenzaban: sea porque de los que antes prevalecieron, ahora muchos caerán (Regenstorf), sea porque va a empezar un nuevo orden de elección (Zahn), sea por la victoria que va a haber sobre Satanás y los hombres por él influidos (Zorell). Tampoco debe de ser éste el sentido, ya que tendrían estos aoristos el valor de futuro, y se comprende mal darles en esta misma redacción valor de futuros cuando se encuentran enclavados entre los aoristos anteriores (v.48-49) y siguientes (v.54). Es una misma línea o plano en el que se desarrolla la obra que Dios hizo en María, y la consideración general de la providencia de Dios que ella canta, y en la que está encuadrada.

3) *Sentido gnómico.*—Sería la forma «sapiencial» de expresarse la providencia de Dios, sin alusión a puntos concretos. Tendrían valor de pasado y futuro, como lo exige la formulación atemporal de este género. No parece que sea ésta una solución exclusiva, ya que la existencia del aoristo con sentido «gnómico» no es seguro que exista en la *Koiné* [37].

4) *Valor de presente.*—Los aoristos estarían condicionados por los aoristos de los versículos «miró» (v.48) e «hizo» (v.49). María cantaría las normas ordinarias de obrar de la Providencia divina, partiendo de su caso presente, y encuadrándose en ella, y siguiéndose la redacción literaria condicionada por estos aoristos anteriores. Y celebra esta Providencia divina con tres imágenes.

La primera hace ver cómo Dios utiliza su poder, antropomórficamente su brazo, para dispersar a los que «se engríen con los pensamientos de su corazón». Es un modo de hablar conforme a la psicología judía, para quienes el corazón era considerado no sólo como sede de las emociones, sino también de los pensamientos. Estos enemigos que así se ensoberbecen no son ni los enemigos de Israel, pueblo de Dios, ni los paganos. Son personalmente los «sabios» que se guían por la sabiduría de este mundo. Son aquellos a quienes les falta aquella sabiduría que viene de Dios, cantada en los Sapienciales (Prov 2,1-9, etc.). A éstos no se los considera como

[37] Blass-Debrünner, *Grammatik des neotest. griechisch* (1931) § 333.

un cuerpo de ejército, sino idealmente reunidos, coincidiendo en la necedad y orgullo de su vida.

Frente a esta sabiduría, Dios realiza sus obras con la suya, totalmente opuesta. «Voy a hacer (dice Yahvé) nuevamente con este pueblo extraordinarios prodigios, ante los que fallará la ciencia de los sabios, y será confundida la prudencia de los prudentes» (Is 29,14; 55,8-9; Sal 5,7-8).

Tal es el caso de María: a una virgen la hace madre milagrosamente; y a una «esclava», madre del Mesías.

La segunda imagen celebra cómo Dios quita a los «poderosos» de sus tronos y «ensalza» a los que no son socialmente poderosos. Es la teología de la providencia divina, que la Escritura en tantos casos enseña (Job 5,11; 12,19; Sal 147,6; Ecli 10,17; 1 Sam 2,4 y 7-8). Por «poderosos» usa la palabra *dynástas*, que lo mismo puede significar un gobernador o régulo de un territorio que un rey.

No sería improbable que pasase por el pensamiento de María lo que flotaba en el ambiente: que el Mesías «destronaría a los reyes de sus tronos» [38]; y en los *Salmos de Salomón* se dice que muchos usurpadores habían invadido el trono de David, y Dios debía deponerlos para reemplazarlos por el Mesías [39]. Herodes era entonces el gran usurpador. El trono de David estaba ocupado por un tirano e idumeo. El Mesías lo destronaría, no en el aspecto político, sino «heredando el trono (verdadero) de David, su padre».

El tercer cuadro parece tomado de una corte oriental. En ella los «ricos» son admitidos a la presencia del monarca, al que, según costumbre, le ofrecen regalos; pero el monarca, en cambio, para no dejarse vencer en opulencia—ya que ésta es una tónica de las cortes orientales—les hace presentes mayores (1 Re 10,2 y 13). Los «pobres» no son admitidos ni reciben estos dones.

Pero en la economía divina esto no cuenta. Los ricos, como tales, no cuentan con su influjo ante Dios. El los castiga y empobrece (Sal 34,11; 1 Sam 2,6), mientras que los pobres son socorridos y enriquecidos (Sal 107,9). No se trata de una revolución social. El gobierno del mundo está en sus manos, y él ejerce su justicia sabia y libremente.

En el canto de María estos bienes no son específicamente los bienes o pobreza materiales. Se trata de los bienes mesiánicos. Se ve por el tono general del canto. A ella la escoge para enriquecerla «mesiánicamente». Es lo mismo que cantará luego: los bienes prometidos a Abraham, que eran las promesas mesiánicas. Al fin, todo el Antiguo Testamento giraba en torno a las promesas mesiánicas.

3. Con esta obra cumple Dios las promesas hechas a los Padres (v.54-55).—El tercer pensamiento fundamental lo constituyen estos dos últimos versículos. María confiesa que esas «maravillas» que Dios obró en ella son el cumplimiento de las promesas mesiánicas hechas a los Padres.

[38] *Libro de Henoc*, Parábolas, XLVI 5.
[39] *Sal. de Salom.* XVII 8.

Se presenta antropomórficamente a Dios, «acordándose». Después de tantas vicisitudes pasadas en la historia de Israel, parecería como si Dios lo hubiese olvidado. Pero las va a cumplir ahora. Y las va a cumplir para la época que las señaló y como las anunció. No el mesianismo racial, sino el mesianismo espiritual. En realidad, ya las comenzó a cumplir, pues ya está el Mesías en su pueblo. Por eso ya «acogió» a Israel.

Este Israel es el Israel universal, el que se prometió a Abraham, ya que en él serían bendecidas todas las gentes de la tierra. María no es ajena a esto, cuando reconoce que esta «maravilla» es la prometida a los Padres—Abraham, Isaac, Jacob, David...—y, cuando por ello, la llamarán bienaventurada «todas las generaciones», que se beneficiarán, como enseñaban los profetas, del mesianismo.

La expresión «a nuestros Padres» es un inciso, incluso sintácticamente considerado, ya que el régimen gramatical cambia: «a nuestros Padres, a Abraham...» La construcción gramatical lógica sería: «según prometió... a Abraham...» Algunos lo traducen teniendo en cuenta el hebraísmo, al que posiblemente responda (Miq 7,20), de la siguiente manera: «según había prometido a nuestros Padres, *mirando* a Abraham y su descendencia» [40]. La promesa resalta la perennidad de la misma: «para siempre». Es el mesianismo espiritual y eterno (v.33).

El evangelista termina diciendo que María permaneció con Isabel «como unos tres meses», y se volvió a su casa. ¿Esperó el nacimiento del Bautista? Los Padres latinos generalmente se inclinan por su permanencia. En cambio, los Padres griegos, buenos conocedores del ambiente, se inclinan por la negativa. Porque, según los usos de Oriente, no era aquella circunstancia el lugar más conveniente para una joven virgen [41].

El *Magnificat* plantea varios problemas, que sólo van a indicarse.

Harnack sostiene que el *Magnificat* es obra de Lc, lo mismo que los dos capítulos primeros. Pero esta tesis ha sido completamente rechazada, ya que los dos capítulos primeros son fuentes semitas evidentes. Si algún término griego pudiera ser lucano, esto se explica por efecto de la versión.

Para otros es un canto judío precristiano adaptado (Hillmann, Hilgenfeld, Spitta). Sería un canto hecho por un judío piadoso para agradecer a Dios algún beneficio. Sin embargo, el canto es mesiánico, y lo es en su misma *estructura*. Además se alaba al Mesías ya presente.

Otros piensan en un canto cristiano. Pero, en este caso, la elaboración del mismo hubiese sido otra, insistiendo más en la persona del Mesías. Ni hubieran faltado, conforme al uso, profecías mesiánicas puestas en boca de María para hacer ver su cumplimiento.

Algunos autores (Ladeuze, Gaechter) admiten el origen mariano,

[40] Joüon, *L'Évangile...* (1930) h.l.
[41] Lagrange, *Évang. s. St. Luc* (1927) p.51.

pero dicho en otra circunstancia, v.gr., en Belén (Gaechter), o en una asamblea cristiana litúrgica (Ladeuze). Pero las razones alegadas son gratuitas o simplistas.

El peso de la tradición sostiene la genuinidad mariana del *Magnificat*. En el círculo de familiares—Isabel-Zacarías, sacerdote—no debió de pasar inadvertido, a la hora de hacerse la historia cristiana, aquella «elevación» de María, en su «núcleo histórico», que sería el que habría llegado.

e) *Nacimiento del Bautista: el «Benedictus». 1,57-80*

57 Le llegó a Isabel el tiempo de dar a luz, y parió un hijo. 58 Habiendo oído sus vecinos y parientes que el Señor le había mostrado la grandeza de su misericordia, se congratulaban con ella. 59 Al octavo día vinieron a circuncidar al niño, y querían llamarle con el nombre de su padre, Zacarías. 60 Pero la madre tomó la palabra y dijo: No, se llamará Juan. 61 Le decían: ¡Si no hay ninguno en tu parentela que se llame con ese nombre! 62 Entonces preguntaron por señas al padre cómo quería que se llamase; 63 y pidiendo unas tablillas, escribió: Juan es su nombre. Y todos se maravillaron. 64 Y abrió al instante su boca y habló bendiciendo a Dios.

65 Se apoderó el temor de todos los vecinos, y en toda la montaña de Judea se contaban todas estas cosas, 66 y cuantos las oían, pensativos, se decían: ¿Qué vendrá a ser este niño? Porque, en efecto, la mano del Señor estaba con él. 67 Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo y profetizó, diciendo:

68 Bendito el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo,
69 y levantó en favor nuestro un poder de salvación en la casa de David, su siervo,
70 como había prometido por la boca de sus santos profetas desde antiguo,
71 salvándonos de nuestros enemigos y del poder de todos los que nos aborrecen,
72 para hacer misericordia con nuestros padres, y acordarse de su alianza santa,
73 del juramento que juró a Abraham, nuestro padre, darnos;
74 para que, sin temor, libres del poder de los enemigos, le sirvamos
75 en santidad y justicia, en su presencia, todos nuestros días.
76 Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues tú irás delante del Señor para preparar sus caminos,
77 para dar la ciencia de la salud a su pueblo, para la remisión de sus pecados;
78 por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, en las cuales nos visitará naciendo de lo alto,
79 para iluminar a los que están sentados
en tinieblas y sombras de muerte,
para enderezar nuestros pies
por el camino de la paz.

80 El niño crecía y se fortalecía en espíritu, y moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.

La narración del nacimiento del Bautista es sobria. Los familiares y vecinos se «congratulaban» con Isabel por su maternidad, que revestía para ella, y para todos, aun desde el punto de vista familiar, una bendición, al quitarse a Isabel el «oprobio» de la esterilidad.

Al octavo día se hacía la circuncisión. Era el rito por el que un judío se incorporaba a Israel. Se le podía practicar por cualquier persona, hombre o mujer, y dentro de casa [42], y dispensaba del reposo sabático. Aunque primitivamente no se hacía así, en la época neotestamentaria se ponía el nombre el día de la circuncisión [43]. Se solía poner el nombre del abuelo [44], y aunque era raro ponerles el nombre de sus padres, había casos en que se hacía así [45]. Por eso, dada la avanzada edad de Zacarías, querían llamarle con su nombre. Pero Isabel interviene. Ni Isabel ni Zacarías se podían haber ocultado los prodigios de Dios en ellos. Por eso declara que se llamará Juan. Extrañó este nombre por no haber nadie en la familia que se llamase así. Ante esta pequeña disputa interviene Zacarías. Como sordo y mudo, le hacen señas para que responda. Pero pidió una «tablilla» recubierta de cera y escribe que ha de llamarse Juan. Y al punto recobró su voz.

El hecho causó su impacto, y por toda la región montañosa de Judea pensaron en los destinos providenciales de aquel niño: concebido en una vejez estéril y acompañado su nacimiento de milagros.

El «Benedictus»

Lc presenta a Zacarías «lleno del Espíritu Santo», por lo que va a «profetizar». El Espíritu Santo es aquí la acción de Dios *ad extra*, como se ve por el vocabulario del Antiguo Testamento. Otra cosa sería si Lc le vinculó ya a este clisé paleotestamentario el sentido de persona divina. Es la acción divina la que le va a mover a «profetizar». Esta palabra no exige de suyo el anuncio de un futuro, sino el hablar movido por la acción de Dios, o hacer exhortaciones religiosas (Act 15,32). Aunque aquí se juntan ambas cosas.

Los autores discuten ampliamente sobre el posible número de estrofas de que conste. Tiene dos partes bien marcadas: 1) la obra de la redención está comenzada; 2) su hijo será el Precursor del Mesías.

1) *La obra de la redención está comenzada.*—El Dios de Israel, si visitaba a su pueblo con castigos, también tenía «visitas» de bendición. Esta fue la gran «visita». Porque con ella ha traído a su «pueblo» la «liberación». Esta tenía por tipo la liberación de su pueblo de Egipto; aquí es la gran *lytrosis* o redención. ¿A qué «pueblo» se refiere? El vocabulario es del Antiguo Testamento, diciéndose,

42 STRACK-B., *Kommentar...* II p.107.
43 BONSIRVEN, *Textes...* n.1342.2213.694.
44 *Libro de los Jubileos* 11,14ss.
45 JOSEFO, *Antiq.* XIV 1,3; BI V 12,2.

además, que se hizo esta obra «en favor nuestro». Pero, al entroncarse esta «redención» con la promesa hecha a Abraham (v.73), esta «visita» redentora se extiende así a todos.

Para ello levantó el gran poder salvador («cuerno»: fuerza) en la casa de David. Es el Mesías, pues con esta locución se designaba también al Mesías [46]. Es muy probable que con esta frase se aluda al origen davídico de María. Y en un paréntesis (v.70) evoca la promesa hecha por los profetas, ya «desde antiguo». La frase podría abarcar, no sólo las enseñanzas proféticas posteriores al davidismo de Natán, sino, acaso, a toda la historia previa de Israel, con su promesa a Abraham, Isaac, Jacob...

Con este «poder», el Mesías levantado en la casa de David, se cumple la promesa hecha por Yahvé a Abraham y su «alianza».

Con esta obra mesiánica los salvará de los «enemigos» y del poder de los que aborrecen a Israel [47]. Se piensa en los romanos y en la dinastía herodiana, que quitaba la libertad teocrática a Israel, lo cual era, conforme a la ley, castigo (2 Sam 7,14). Por eso buscan esta «liberación» por obra del Mesías, para poder más libremente «servir» a Dios en «santidad» (disposición interior del alma) y «justicia» (cumplimiento de los preceptos legales) siempre: «todos nuestros días».

En el cuadro pintado con elementos tradicionales se está enseñando la acción de «redención» espiritual del Mesías. El liberará, conforme a las promesas bíblicas, del castigo enemigo, por el poder del Mesías. Con ello Israel será santo y libre, y podrá servir en plenitud nacional a su Dios. Pero en esta formulación «nacionalista» se está cantando, en su fondo, la providencia espiritual de esta obra mesiánica: liberación de castigos, por liberación espiritual, de pecado y enemigos, según los planes de Dios, hecha por el Mesías.

2) *El Precursor del Mesías.*—Zacarías, dirigiendo el pensamiento a su hijo, le anuncia lo que va a ser, conforme el ángel le dijo en el templo.

«Será llamado», hebraísmo con el que se indica lo que se es y el reconocimiento en que todos le tendrán, «profeta del Altísimo». El Bautista tan «profeta» fue del Altísimo, nombre con que los gentiles conocían al Dios de Israel (Strack-B.), que lo presentará a Israel. Por eso, «irás delante del Señor». Es la alusión ambiental a Malaquías. Este pasaje, puesto en función del v.16, hace ver que el evangelista presenta a Cristo como Dios.

La misión del Bautista era «preparar» la venida del Mesías, logrando un pueblo «dispuesto» a recibirle. Esto es lo que dirá en su predicación en el desierto: «convertíos» *(metanoeîte)*. Por eso, su misión es enseñar la «ciencia de la salud» a su pueblo, para «la remisión de sus pecados». Es la preparación espiritual del pueblo para recibir al Mesías en su mesianismo espiritual.

Todo ello es obra de la «misericordia» de Dios. Del cielo nos visitará: «Oriens ex alto» es el Mesías en la literatura rabínica. El

46 STRACK-B., *Kommentar*... II p.110ss.
47 BONSIRVEN, *Salutem ex inimicis nostris:* Verb. Dom. (1921) 114ss.

viene del cielo como Lc narró antes, en la encarnación. Su misión es «iluminar» con la luz de la verdad a los que «están sentados en tinieblas y sombras de muerte» (Is 9,2). A su luz, se podrá caminar verdaderamente «por el camino de la paz». Esta *(shalóm)* no es el fruto de la justicia, sino que para el judío expresa todo tipo de bienes, aquí mesiánicos.

El evangelista cierra el pasaje preparando la escena del Bautista en su acción de Precursor en el desierto.

Ya niño, no sólo «crecía» físicamente, sino que se fortalecía en la vida de austeridad y penitencia en «los desiertos» *(erémois)*, hasta el día de su manifestación a Israel. Momento que Lc precisará con una solemnidad literaria cronológica especial. La forma plural de «desiertos» indica que no tenía una residencia fija. Acaso no fuese del todo improbable que hubiese podido recibir de los esenios algunas lecciones sobre la Ley. Por Josefo se sabe que éstos recibían niños para educarlos. Pero no quiere decir como cierto, que él lo haya sido, ni aparezcan otros influjos en su vida [48].

CAPITULO 2

a) Nacimiento de Cristo (v.1-7); *b)* los pastores (v.8-20); *c)* la circuncisión (v.21); *d)* la presentación y purificación en el templo (v.22-40); *e)* el niño Jesús en el templo (v.41-52).

a) *Nacimiento de Cristo. 2,1-7*

[1] Aconteció, pues, en los días aquellos, que salió un edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo. [2] Fue este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria, Cirino. [3] E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad. [4] José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David, [5] para empadronarse, con María, su esposa, que estaba encinta. [6] Estando allí se cumplieron los días de su parto, [7] y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales, y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón.

El nacimiento de Cristo en Belén tiene una circunstancia humana inmediata. César Augusto dio un edicto para que «todo el mundo», es decir, el ecumenismo romano, se empadronase. De Augusto se conocen varios censos parciales y tres totales. Uno de éstos fue el 746 de Roma, que corresponde a unos ocho años antes de la fecha actual del nacimiento de Cristo [1].

Este empadronamiento crea una dificultad clásica. Se dice de él que «fue el primero» *(próte egéneto)*, siendo gobernador de Siria Quirino. Josefo dice que Quirino fue gobernador de Siria del 6 al 12

48 GEYSER, *The youth of John Baptiste:* Nov. Test. (1956) p.70-75.

1 DIEHL, *Res gestae divi Augusti;* Mon. Ancyranum, Kleine Texte (1928) 10-13; SUET., *August.* 27,5; 101.

después de Cristo, y que el 6 d. de C. hizo un censo de Judea [2]. Pero el empadronamiento bajo el cual nace Cristo se hace siendo rey Herodes el Grande. Y no consta que Quirino fuese también prefecto de Siria reinando Herodes. Además, Tertuliano parece excluirlo, pues dice, tomando los datos de los archivos de la Iglesia romana, que este censo se hizo siendo prefecto de Siria Sentio Saturnino (9 a 6) [3].

Para solucionar esta dificultad se han propuesto varias soluciones:

1) Quirino, sobre el año 9, dio principio al empadronamiento que llevó a cabo Sentio Saturnino (9 a 6 a. C.). Pero no consta positivamente de otra prefectura de Quirino, y habría además que adelantar demasiado la fecha del nacimiento de Cristo.

2) Se sabe que se simultaneaban a veces los legados imperiales en la misma región. Así, en 73 d. C. había en Africa un legado al frente de las tropas y otro tenía la misión de hacer el *censo*. Cabría suponer una simple legación de Quirino simultaneada con la de Saturnino.

3) Siendo Quirino prefecto de Siria, Aemilius Secundus, «dux militum», hizo por mandato de Quirino el *censo* de Apamea y combatió a los itureos del monte Líbano. Los legados tenían frecuentemente adscritos como «epítropos» *(procuratores)* otros sujetos. Hay varios casos. Cabría que hubiese sucedido esto con uno de los prefectos de Siria que hubiese tenido adscrito a Quirino, ya que la frase *(hegemoneúontos)* puede tener cierta amplitud [4]. De hecho, del 10 al 6 a. C. estuvo en Oriente en una campaña en Cilicia.

4) Otra interpretación que parece muy lógica es la de dar al numeral «primero» el sentido de «antes» *(próte)*, como lo tiene en muchos casos. Así, el sentido de la frase es: que este empadronamiento, bajo el que nace Cristo, es *anterior* al que hizo el año 6 d. C. Quirino, siendo gobernador de Siria. Este censo fue sumamente famoso por las revueltas que hubo en Judea con su motivo. Y de él, por lo mismo, se hacen eco los Hechos de los Apóstoles (5,37) [5]. Era preciso diferenciar bien estos censos y hacer ver en qué relación estaba éste, bajo el que nace Cristo, con el otro, tan famoso en Judea.

Como Roma solía respetar las costumbres locales, este empadronamiento se hace al modo judío, yendo a censarse al lugar de origen. Por eso José, que era de la casa de David, sube a Belén, lugar originario de la familia davídica. El texto dice que por ser de «la casa y familia de David». La frase puede ser simplemente un pleonasmo, para indicar que José era verdaderamente de esta estirpe, o acaso por proceder estos informes de fuentes literariamente dis-

[2] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 1,1. Pero también se piensa en que Josefo esté equivocado: LADER, *Die Schätzung des Quirinius bei Fl. Jos.* (1930).

[3] ML 2,405 (434); ib. 4,7.

[4] ZORELL, *Lexicon...* col.563-565.

[5] HÖPFL-GUT, *Introd. spec. in N. T.* (1938) p.127-135, donde se da abundante bibliografía.

tintas. Algunos entendieron «casa» como equivalente a tribu, y por «familia» el ser de la misma estirpe davídica.

Para ello «sube», frase consagrada para ir de un lugar de Palestina a Jerusalén o cercanías, ya que topográficamente es siempre una subida. Pero va a «empadronarse con María, su esposa». Gramaticalmente, la frase es dudosa: sea que sube para que se empadrone también María, máxime si era hija única y heredera, o simplemente que María le acompaña, pues se ve que pensaban abandonar definitivamente Nazaret (Mt 2,22). Pero el primer caso también estaba en las costumbres, como se ve por el decreto censal del prefecto de Egipto, Cayo Vibio Máximo, en 104 d. C., en el que las mujeres casadas tenían que presentarse también en su lugar de origen. Y María era de la casa de David [6].

Y estando en Belén (Beth-lehem: casa de pan, por su fertilidad agrícola) sucedió el nacimiento de Cristo. Es notable la sobriedad con que lo describe el evangelista.

«Dio a luz a su hijo primogénito» *(protótokos)*. El poner «primogénito», siendo Cristo unigénito, nada dice en relación a la perpetua virginidad de María. Es término «legal», con el que Lc prepara la escena de la presentación en el templo. En un principio eran los «primogénitos» los que ejercían el sacerdocio. Pero, cuando este privilegio se adjudicó a la tribu de Leví, quedó la obligación de «rescatar» simbólicamente a los «primogénitos» (Núm 3,12-13; 18, 15-16; cf. Ex 13,2; 24,19). En 1922 se descubrió en Egipto una estela sepulcral en Tell el-Yeduieh, del año 5 a. C. En ella se dice que una judía de la Diáspora, llamada Arsinoe, murió entre los dolores maternos al dar a luz a su hijo «primogénito» [7]. Como se ve, el término «primogénito» no se dice por relación a otros hijos, sino por el sentido «legal» de la expresión.

Lo «fajó» *(espargánosen)* y le acostó en un pesebre. Este debió de ser como los que se utilizan en las grutas de Belén. Unas piedras apiladas junto a la pared, y en cuyo recipiente se echa forraje para los terneros y ganados. Allí fue acostado el Hijo de Dios. El hecho de que ella misma lo faje y atienda puede ser un índice, muchos lo piensan así, del parto virginal indoloro. Este hecho de fajarlo prepara el «signo» de la escena de los pastores. Pero el motivo que se da para recostarlo allí es que «no había sitio para ellos en el mesón» *(katalymati)*. Este «mesón» *(katályma)* corresponde al actual tipo de «khan», un patio cuadrangular, a cielo descubierto; en el centro se deposita el bagaje, y en los cobertizos se acomodan los viajeros. Por eso es extraño que no hubiese sitio para ellos, ya que en Oriente la hospitalidad es sagrada, máxime para una mujer que acusaba los signos de próxima maternidad. Además no es creíble que todos los descendientes de David coincidiesen para empadronarse en aquellos mismos días, ya que el empadronamiento podía durar hasta más de dos años [8]. Ni

[6] GRENFELL AND HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri* p.2.ª p.207ss. Sobre los diversos empadronamientos en Egipto, cf. Verb. Dom. (1921) 208; BARTINA, *Orden censal de Gayo Vibio Máximo:* Cult. Bib. (1960) 96-101.

[7] FREY, *La signification du terme «protótokos» d'après une inscription juive:* Biblica (1930) 373-390.

[8] PLINIO, *Nat. Hist.* VII 49

sería improbable que hubiese familiares que le ofreciesen allí hospedaje. Ni es creíble (Gaechter) que María fuese rechazada de todas partes por impurificar «legalmente» todo lo que tocaba después de dar a luz. Por encima de todo esto está la ley natural de convivencia social, más que sagrada en Oriente, máxime ante el caso, de parientes, en el momento de su maternidad. Todo esto hace ver que el motivo es otro. Se piensa en la pobreza. Esta era una realidad, y con riqueza hubiesen obtenido un hospedaje adecuado. Por eso, la frase «no había lugar *para ellos*» debe de tener un valor enfático. Eran razones de pureza exquisita. María no podía evitar en su parto las asistencias que otras mujeres le iban a prestar. Y esto es lo que desea evitar. Si no es que sabía que su parto iba a ser virginal, por lo que esta reserva se imponía por un doble motivo.

La localización del lugar del nacimiento de Cristo está arqueológicamente bien lograda. Ya habla de él San Justino, nacido sobre el año 100 en Palestina, señalándolo y llamándolo «cueva» *(spelaio)*. El emperador Adriano, para profanarlo, instaló un «bosquecillo» sacrílego. Y con ello vino a lograr la perpetuidad de su identificación [9].

Cristo debió de nacer en la «noche», pues se ve relación entre el anuncio del ángel a los pastores y el nacimiento del Niño. En cuanto a la fecha, hay un error en el cálculo. El monje escita Dionisio el Exiguo († 544), basándose en la «plenitud de los tiempos», que dice San Pablo de la venida de Cristo (Gál 3,19), dividió la cronología de la historia universal en dos épocas: antes y después del nacimiento de Cristo. Y fijó éste en el año 754 de la fundación de Roma. Pero por Josefo se sabe que Herodes murió en la Pascua del año 750 [10]. Y Cristo nació bajo Herodes. Es ya un error de unos cuatro años. Pero como, en la escena de los Magos, Herodes, teniendo en cuenta la fecha del nacimiento de Cristo, da orden de matar a todos los niños de dos años para abajo, y no muestra señales de su grave y larga enfermedad que lo alejó de Jerusalén; y si se supone que amplió algo la cifra para lograr la muerte de Cristo, habrá que suponer aún unos dos años antes o algo más. Por eso, la fecha del nacimiento de Cristo debe de estar entre el 747 y 749 de la fundación de Roma. Sobre unos seis años antes de la fecha actualmente fijada.

En Oriente se fijaba esta fecha el 20 de mayo, el 20 de abril ó 17 de noviembre (Clemente R.). Pero llegó a prevalecer el 6 de enero, la fiesta de las «Epifanías» del Señor: conmemoración de su nacimiento, magos y el bautismo. Esto vino a ser bastante general en el siglo IV. Las iglesias de Occidente no conocían en un principio la fiesta de las «Epifanías», aunque se va introduciendo posteriormente. Pero en 336, en la *Depositio Martyrum filocaliana*, se cita la Navidad de Cristo en 25 de diciembre (VII Kal. Ian.). ¿Por qué Roma fijó esta fecha? Aún no se sabe.

[9] ABEL, *Bethleem. Le Sanctuaire de la Nativité* (1914) p.6; VINCENT, *L'autenticité des Lieux Saints* (1932) p.42; PERELLA, *I luoghi santi* (1936) p.69-99.
[10] FLAVIO JOSEFO, *Antiq.* XVII 93; BI II 3,1.

Como hipótesis muy probable, dentro de la pedagogía de la Iglesia primitiva para desarraigar los restos paganos [11], está que el 25 de diciembre se celebraba la fiesta pagana «Natalis Invicti», del Sol que nace. Son los cultos de Mitra, que tanto influjo tuvieron en aquella época. Así se sustituiría esta festividad pagana del Sol por la de Cristo, como «luz del mundo». En Roma, en ocasión parecida, para desarraigar las fiestas paganas, *robigalia*, del 25 de abril, se sustituyó el cortejo que iba al puente Milvio por un cortejo cristiano que iba al Vaticano, para celebrar la misa en el sepulcro del Apóstol [12].

b) *Los pastores. 2,8-20*

8 Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño. 9 Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor. 10 Díjoles el ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría que es para todo el pueblo: 11 Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. 12 Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. 13 Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: 14 «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad».

15 Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: Vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado. 16 Fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre, 17 y viéndole, contaron lo que se les había dicho acerca del Niño. 18 Y cuantos les oían se maravillaban de lo que decían los pastores. 19 María guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón. 20 Los pastores se volvieron alabando y glorificando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según se les había dicho.

El nacimiento de Cristo debió de ser en la «noche», ya que parece haber relación entre su nacimiento y el anuncio a los pastores.

Belén se llamaba antes Efrata, la fértil, y Beth-lehem, casa de pan, por sus cereales. La pequeña ciudad es un oasis en aquella región desértica.

Había allí unos pastores «acampados» *(agrayloûntes)*, que guardaban sus ganados de ladrones y animales de rapiña. El texto dice que «estaban velando las vigilias de la noche sobre sus rebaños». Al modo militar, los judíos dividían la noche en cuatro vigilias: *opsé*, *mesonyktion*, *alecktorophonía* y *proí*.

Estos pastores no eran de Belén, sino trashumantes, ya que los ganados de las gentes de los pueblos los vuelven a la noche a sus

[11] DELEHAYE, *Les Légendes hagiographiques* (1907) p.201.
[12] USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtfest* (1911); BOTTE, *Les origines de la Noel et de l'Epiphanie* (1922). Sobre otras teorías simbolistas astronómicas, cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrét.* (1925) p.271-281.

establos [13], mientras que los de los trashumantes suelen estar allí hasta las primeras lluvias, que pueden venir de mediados de noviembre a mediados de enero. La temperatura puede ser suave. El 26 de diciembre de 1912 había, a la sombra, 26° sobre cero [14].

Los pastores no gozaban de buena fama, pues se los tenía por «ladrones» [15]. Un fariseo temería comprarles lana o leche por temor a que proviniesen del robo. Pero, si éste era el concepto, real o ficticio, debía de haber también entre ellos almas sencillas, como la de estos pastores.

Inesperadamente, se les apareció «un ángel del Señor». Acaso Gabriel, el ángel de la anunciación. La frase griega usada *(epéste)* indicaría que el ángel quedó cercano a ellos, pero suspendido en el aire.

Al mismo tiempo, el evangelista dice que «la gloria del Señor» *(dóxa Kyríou)* los «rodeó iluminándolos» *(perilámpo)*. Es una teofanía. Alude a la presencia de Dios en el tabernáculo, sensibilizada en forma de una nube (Ex 16,10-20; Núm 14,10) o de fuego (Ex 24, 17). Por eso aparece aquí luminosa (Mt 17,5). Al rodearlos de su luz, es por lo que «temieron grandemente». Era el temor ante la presencia de Dios, que así acreditaba al ángel, y su anuncio: el hallarse encarnado en Belén.

El anuncio del ángel es el Evangelio: la Buena Nueva *(evaggelízomai)*. Es la palabra que se usa en los Setenta para comunicar dichas, y, sobre todo, la Buena Nueva mesiánica. Les anuncia a ellos esta nueva, pero «es para todo el pueblo». El «pueblo» que aquí se considera es directamente Israel. Es el vocabulario del Antiguo Testamento, y el pueblo a quien se había prometido que en él nacería el Mesías.

«Hoy os ha nacido en la ciudad de David», Belén, donde, según Miqueas (5,2), había de nacer el Mesías, un niño, que lo va a describir con los siguientes rasgos; es:

«Un Salvador» *(sotér)*. Aunque va sin artículo, está referido a Cristo. Es el Salvador, pues, por antonomasia. Es la traducción conceptual griega de Jesús: Yahvé salva. Este título sólo es usado por Lc para aplicarlo a Cristo. En el Antiguo Testamento generalmente se aplica sólo a Dios, sobre todo en los Salmos y Profetas, aunque puede aplicarse en algún sentido a aquellos a quienes Dios confía una misión liberadora (Jue 3,9-15). Este nombre responde al uso de las dinastías griegas, que tomaban este nombre acompañado de la apoteosis. También se llamaban así los dioses gentiles en la época helenística, y los héroes de la República [16]. Pero ya dentro del judaísmo, en la literatura mesiánica, es título que se reserva a Dios. En los Hechos de los Apóstoles tiene también sentido divino (3,15). San Pablo también lo usa en este sentido (Ef 5,23; Flp 3,20), como se ve en los contextos. Después que Lc relata la anunciación, en la que dice que el Mesías se llamará Jesús—Salvador—y expresando allí su divinidad (v.35b; cf. v.17), esta expresión está evocando la divinidad. Y para precisar bien quién sea, se lo identifica:

[13] STRACK-B., *Kommentar*... II p.114ss.
[14] LAGRANGE, *Évangile s. St. Luc* (1927) h. l.
[15] *Baba qamma* X 9.
[16] DEISMANN, *Licht von Osten* p.311ss; O. CULMANN, *Christologie* (1958) p.206-212.

Es el «Cristo» *(Jristós)*, es decir, el «Ungido», el Mesías. Y este Cristo es «el Señor» *(Kyrios)*. Se duda si es original o una posible glosa cristiana, por ser la única vez que salen unidos así estos nombres en el Nuevo Testamento. Lo cual tampoco es cierto (Act 2,36). Por eso querían algunos entenderlo por «el Cristo del Señor» (v.26). Pero críticamente la lectura primera es cierta. En la época helenística se ponía este nombre delante de los emperadores divinizados. San Pablo lo usa frecuentemente como expresión de la divinidad de Cristo. Era la palabra con que en el Antiguo Testamento se traducía el nombre de Yahvé [17]. Su aplicación ahora a Cristo por el procedimiento de «traslación» hace ver su divinidad. San Pablo, en Filipenses, después de decir que Cristo es Dios, lo proclama, en síntesis, como el *Kyrios* (2,11). Es la expresión con la que la primitiva comunidad cristiana profesaba la divinidad de Cristo [18]. San Pedro, después de decir de El que está sentado en los cielos a «la diestra de Dios», dice que Dios lo hizo «Señor y Cristo» (Act 2, 34-36) [19].

Los pastores comprendieron que el Mesías había llegado. Y se les dio una «señal» para encontrarlo. Era necesidad, pero era garantía. Es la descripción que antes hizo: un niño fajado y reclinado en un pesebre. El «signo» es frecuentemente usado en la Biblia. Después del anuncio mesiánico del ángel, y de la evocación de la profecía de la concepción virginal, de Isaías, parecería hasta una alusión velada a El (Is 7,14). El «signo» no es para que encuentren al niño, sino para garantía de la comunicación sobrenatural (Ex 3,12). Posiblemente hubo otras indicaciones para señalarles el lugar donde se hallaba. Pero ya esto era suficiente. El Mesías no había nacido en un palacio, ni con el esplendor humano y pompa esperados. Y el hecho de estar reclinado en un «pesebre» les indicaba que no había que buscarlo entre gentes de Belén, ya que allí habría nacido en su casa. Acaso supieron de esta familia llegada hacía poco, y de ella con los signos de la maternidad, a la que acaso habían visto y sabían que se guardaban en una gruta, y allí podían encaminarse.

Terminado el anuncio del ángel, se juntó con él, allí en el campo de los pastores, «una multitud del ejército celestial», es decir, de ángeles. Ya en el libro de Daniel (7,10) se habla de una multitud casi infinita de ellos, lo mismo que aparecen en la Escritura «alabando a Dios» (Sal 148,2; Job 38,7). Todo este coro entona allí una alabanza a Dios, diciendo:

«Gloria a Dios en las alturas,
y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad».

[17] CERFAUX, en *Dict. Bib. Supp.* V 200-228.
[18] DUPONT, *Jésus Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens:* Vie Spir. (1950) 385-416.
[19] DANIÉLOU, *Christos-Kyrios:* Rev. Sc. Relig. (1951) 338-352.

Discuten los autores sobre la división de este cántico. Para algunos tiene tres miembros:

«Gloria a Dios en las alturas,
en la tierra paz,
buena voluntad a los hombres».

Por crítica textual se impone la primera lectura, ya que la expresión «buena voluntad» *(eudokías)* está en genitivo en los mejores códices [20], lo que supone afectar a hombres. Además, haría falta la conjunción *(kaí)* en los dos miembros últimos, o que faltase al comienzo del segundo. Lo mismo que la «buena voluntad» *(eudokías)*, después de hombres, afecta a éstos, y «debe entenderse de un sentimiento humano, según el sentido más ordinario de un genitivo de cualidad; si se refiriese a Dios (la buena voluntad que Dios causase en los hombres), hubiese sido preciso añadir *autoû*» [21]. Por eso no parece probable la hipótesis de Vogt, basada en los documentos de Qumrân, según la cual esta «buena voluntad» sería la de Dios sobre los hombres que El ha escogido [22].

El sentido del cántico es la glorificación que tiene Dios [23], que se lo supone morando en el cielo al comenzar la obra redentora, con el Mesías en la tierra, y por lo cual se sigue la «paz», que para el judío es la suma de todos los bienes [24], y aquí es la suma de todos los bienes mesiánicos, que se van a dispensar a los hombres de «buena voluntad» [25]: para aquellos que van a tomar partido por Cristo cuando aparezca en su vida pública, como «señal de contradicción».

Los pastores fueron con presteza [26]. A media hora de camino estaba Belén. El «signo» se cumple al encontrar lo que los ángeles les anunciaron. Los pastores, aquellos días fuertemente impresionados, lo divulgaron, y la gente se «maravilló». ¿Los creyeron? ¿Cómo compaginar aquel relato con la creencia de un Mesías de padres conocidos y presentado ostentosamente por el profeta Elías? Los pastores glorificaron a Dios por la obra que les hizo. ¿Acaso fueron de los primeros cristianos? ¿O fue una impresión que se desvaneció con el tiempo al volver a sus lugares?

Lc, en todo caso, destaca la firmeza de «todas estas cosas» en el corazón de María, «confrontándolas», «comparándolas», «meditándolas». Era María que observaba, admirada, el modo como Dios iba preparando y realizando la obra de su Hijo, el Mesías.

20 NESTLÉ, *N. T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 2,14.
21 LAGRANGE, *Évangile s. St. Luc* (1927) p.77.
22 VOGT, *Peace among Men of God's Good Pleasure, Luk 2,14:* The Scrolls and the New Testament (1954) 114-117; cf. Biblica (1953) 427-429.
23 VARGHA, *Gloria in altissimis Deo:* Verb. Dom. (1928) 370-373.
24 VARGHA, Verb. Dom. (1928) 371.
25 HOLZMEISTER, *Pax hominibus...:* Verb. Dom. (1938) 353-361; COMBLIN, *La paix dans la théologie de St. Luc:* Ephem. Theol. Lov. (1956) 439-460.
26 LIESE, *Pastores ad praesepe:* Verb. Dom. (1933) 353-358.

c) *La circuncisión. 2,21*

21 Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al Niño, le dieron por nombre Jesús, impuesto por el ángel, antes de ser concebido en el seno.

La circuncisión era el signo de incorporación al pueblo de Israel [27]. Tenía lugar al octavo día del nacimiento, y dispensaba el reposo sabático [28]. El rito no era de oficio sacerdotal, y podía realizarlo cualquier persona (Ex 5,25; 1 Mac 1,63; 2 Mac 4,16). Podía realizarse en casa o en la sinagoga, ante diez testigos. Al hacerse la circuncisión se pronunciaba una fórmula, ya hecha, de bendición a Dios [29]. En la época neotestamentaria solía imponerse en este día el nombre al niño (Gén 17,5-15). Era la incorporación real y nominal a Israel [30]. José, de acuerdo con María, debió de ser el que le impuso el nombre. Ya el ángel lo había anunciado. Y se le llamó Jesús, forma apocopada de *Yehoshúa:* Yahvé salva. Era la misión salvadora que tenía (Mt 1,21). Y con la dolorosa circuncisión, Cristo derramó ya al nacer la primera sangre redentora.

d) *Presentación y purificación en el templo. 2,22-40*

22 Así que se cumplieron los días de la purificación, conforme a la ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, 23 según está escrito en la ley del Señor que «todo varón primogénito sea consagrado al Señor», 24 y para ofrecer en sacrificio, según la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones.

25 Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba la consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba en él. 26 Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor. 27 Movido del Espíritu Santo, vino al templo, y al entrar los padres con el Niño Jesús, para cumplir lo que prescribe la ley sobre él, 28 Simeón le tomó en sus brazos, y, bendiciendo a Dios, dijo:

29 Ahora, Señor, puedes dejar ir a tu siervo en paz, según tu palabra;
30 porque han visto mis ojos tu Salud,
31 la que has preparado ante la faz de todos los pueblos,
32 luz para iluminación de las gentes, y gloria de tu pueblo, Israel.

33 Su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de El. 34 Simeón los bendijo, y dijo a María, su Madre: Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción; 35 y una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones.

27 VACCARI, *De vi circumcisionis in V. Foederer* Verb. Dom. (1922) 14-18.
28 STRACK-B., *Kommentar...* II p.107.
29 STRACK-B., *Kommentar...* II p.107.
30 Sobre minuciosidades acerca de todo esto, cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* índice: «Circoncision»; cf. OGARA, *Vocatum est nomen eius Iesus:* Verb. Dom. (1937) 14-18.

[36] Había una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en años; casada en los días de su adolescencia, vivió siete años con su marido, [37] y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día.

[38] Como viniese en aquella misma hora, alabó también a Dios, y hablaba de El a cuantos esperaban la redención de Jerusalén. [39] Cumplidas todas las cosas según la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a la ciudad de Nazaret. [40] El Niño crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en El.

Según la ley, la madre que daba a luz, quedaba «legalmente» impura por cuarenta días si lo nacido era hijo, y ochenta si era hija (Lev 12,28). No podía en este tiempo tomar parte en los actos religiosos públicos. Cumplido este período, debía ir al templo y, en el atrio de las mujeres, recibir la declaración de estar «legalmente» pura, por el sacerdote de turno. Por su purificación debía ofrecer un cordero de un año y una tórtola o paloma; pero, si era pobre, se podía sustituir el cordero por una paloma o una tórtola (Lev 12,8). Este es el caso de María; era pobre [31].

Aunque no era obligatorio, María aprovechó para llevar consigo al Niño y hacer que José, seguramente, pagase allí el «rescate» por el mismo, consistente en cinco siclos. Como en un principio los «primogénitos» estaban destinados al culto (Ex 13,2.12.15), cuando más tarde se sustituyó este sacerdocio por la tribu de Leví (Núm 3, 12ss; 18,2ss), quedó establecido el simbólico «rescate» de estos primogénitos. Para ello no hacía falta ir al templo. Nada había legislado sobre esto. Bastaba pagar los cinco siclos de plata, después del mes (Núm 18,16), a un sacerdote del distrito, excepto si se tenía alguna deformidad corporal «legal» [32].

Pero el texto, para indicar esta «purificación», pone textualmente: «Así que se cumplieron los días de la purificación *de ellos (autón)*». ¿A qué se refiere este plural? Aunque se dice que sus «padres» le llevaron a Jerusalén, los que están en situación son el Niño, al que hay que «rescatar», y su madre, que va a obtener el acto «legal» de su purificación. Por eso, el plural para la «purificación de ellos» se ha de referir a ambos. Ya Lc, para hablar de la «purificación» de María, no usa la palabra que usan los Setenta como término técnico para esto *(kátharsis)*, sino otra *(katarismós)*, que tiene mucha mayor amplitud. Por eso, con ella quiere abarcar, tanto la «purificación» de María, como el «rescate» del Niño como «primogénito» [33].

Lc presenta en escena un hombre [34] santo: «justo», que cumplía los preceptos de Dios, y «piadoso» *(eulabés)*, hombre de fe viva, religioso. Vivía en Jerusalén, y se llamaba Simeón, nombre usual

[31] PORPORATO, *Obtulerunt pro eo par turturum aut pullos columbarum:* Verb. Dom. (1935) 39-40.
[32] STRACK-B., *Kommentar*... II 119ss.
[33] VACCARI, *Lessicografia ad exegesi:* Miscel. B. U. 384.
[34] BARTOLI, *Il Simeone del «Nunc dimittis»:* Palest. Cle. (1949) 334-335.

judío. Era un hombre que debía de pertenecer a los círculos religiosos jerosolimitanos que animaban su esperanza con la próxima venida del Mesías, tan acentuada por entonces en aquel medio ambiente. El Espíritu Santo estaba «sobre él» *(ep'autón)*: gozaba de carismas sobrenaturales. Debía de ser de edad avanzada. Y tenía la promesa del Espíritu Santo—el texto griego pone *kejrematisménon*, hebraísmo que lo mismo puede significar responder que recibir una comunicación—de que no moriría sin haber visto al Cristo Señor, al Mesías, es decir, la «consolación» de Israel, que él esperaba [35].

Impulsado por el Espíritu, vino al templo cuando los padres traían al Niño. Nada se dice, como en los apócrifos, de que fuese sacerdote. Era un hombre santo, que gozaba de carismas. Y tomándolo en sus brazos, «bendijo» a Dios con el cántico *Nunc dimittis* [36].

Conforme a la revelación tenida, Simeón ha visto al Mesías. Su vida sólo aspiró a esto: a gozar de su venida y visión, que era el ansia máxima para un israelita. Por eso lo puede dejar ya ir «en paz», es decir, con el gozo del mesianismo, en el que estaban todos los bienes cifrados. El Mesías es «tu salvación» *(to soterión sou)*, la que Dios envía: Jesús (Is 40,5).

Pero este Mesías tiene dos características: es un Salvador universal: «para todos los pueblos»; es el mesianismo profético y abrahámico; y es un mesianismo espiritual, no de conquistas políticas, sino «luz» para «iluminar a las gentes» en su verdad. Pero siempre quedaba un legítimo orgullo nacional: el Mesías sería siempre «gloria de tu pueblo, Israel», de donde ha salido. También San Pablo, en Romanos, mantendrá este privilegio de Israel [37].

Sus padres se «maravillaron» ante esto. Era la admiración ante el modo como Dios iba revelando el misterio del Niño, y la obra que venía a realizar. De nadie sino del Espíritu le podía venir este conocimiento profético.

Simeón los «bendijo». Probablemente, con alguna fórmula, invocó la bendición de Dios sobre ellos. No es extraño este sentido de «bendición» en un anciano y un profeta. Pero, dirigiéndose especialmente a su madre, le dijo proféticamente: el Niño «está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel». Pensaron muchos autores que aludiría aquí a la «piedra» isayana de tropiezo para Israel (Is 8,14). Pero aquí se habla también del levantamiento de muchos en Israel. Va a ser «signo» (Is 8,18) de contradicción. La vida de Cristo ha sido esto: desde tenerlo por endemoniado hasta confesarlo por Mesías e Hijo de Dios. Como dirá San Pablo, su doctrina fue «escándalo» para los judíos (1 Cor 1,23) [38].

El v.34c es, sin duda, un paréntesis. El v.34d se entronca con la finalidad que va a seguirse de esa «contradicción» de Cristo: que «se descubran los pensamientos de muchos corazones». Habrá de tomarse partido por El o contra El: hay que abrir el alma ante la misión de Cristo.

[35] STRACK-B., *Kommentar*... II p.124; LAGRANGE, *Le Messianisme*... p.246.
[36] PATAV, *Et cum inducerent puerum*...: Verb. Dom. (1935) 34.
[37] CHARNE, *La prophétie de Siméon:* Coll. Namurc. (1932) 65-73.
[38] DIECKMANN, *Signum cui contradicetur:* Verb. Dom. (1926) 135-141.

De todo ello se va a seguir para su madre algo muy trágico: «Una espada de dolor atravesará tu alma». No será sólo para ella el dolor de una madre por la persecución, calumnia y muerte de su hijo. En el texto debe de haber más. ¿Por qué no se dirige a San José, que, sin duda, está allí presente, y también ha de sufrir luego, cuando el Niño se quede en el templo? También a él le debería afectar el dolor «paterno» de Cristo. Para el evangelista, después del plano en que presentó en el evangelio a María, esta profecía dirigida personal y exclusivamente a ella debe tener un mayor contenido. Se diría que se ve a la Madre especialmente unida al Hijo en esta obra. La teología mariana piensa en la «corredención» de María, como el «sensus Ecclesiae» lo ve, lo mismo que la proclamación de su maternidad espiritual, en las palabras que Cristo dirige a María desde la cruz (Jn 19,25-27) [39].

Lc también cita en esta escena a una «profetisa», es decir, mujer inspirada por el Espíritu Santo (Ex 15,20; Jue 4; 2 Re 22,14). Se llamaba Ana. Y da una nota genealógica sobre ella, lo que indica su tradición histórica. Después de siete años, mantuvo siempre su viudez, hasta los ochenta y cuatro. Su vida estaba totalmente dedicada a Dios: no se apartaba del templo, sirviendo a Dios con oración y ayuno.

También esta mujer se encontraba en el templo en esta hora. La frecuencia con que asistía a él, sin ser necesario interpretarlo de tener su morada en alguna cámara del mismo, no explica, en la perspectiva de Lc, este encuentro providencial. También ella tuvo revelación de aquel Niño y de su misión mesiánica. Este encuentro le hizo alabar a Dios por el privilegio incomparable de encontrarse en la presencia del Mesías, y «hablaba» *(elálei)* de este Niño a cuantos «esperaban la redención de Jerusalén» (Is 52,9; 40,2). Jerusalén está por Israel, como capital. El vocabulario hace pensar directamente en una liberación de la opresión herodiana y romana, pero por obra de este Niño Mesías. En el fondo late el mesianismo espiritual, ya que esta opresión es por castigo a la conducta moral de Israel, y la liberación es por obra del Mesías, ejerciendo una purificación. En Jerusalén debía de haber no sólo almas aisladas con estas aspiraciones, sino «círculos» en los que se cultivaban y activaban estas esperanzas. La obra apostólico-mesiánica de Ana no se debe referir sólo al momento del encuentro, sino que «hablaba» de ello a todas estas personas y «círculos» en otros momentos.

El relato termina diciendo que, cumplidas estas obligaciones, la Sagrada Familia se fue de Jerusalén a Nazaret, en Galilea. Se omite el tiempo que están en Belén, unos dos años, y la estancia en Egipto (Mt). Esto se debe a que en la fuente de Lucas faltaba el relato de Mateo, o a que en su esquema le interesa unir este relato con la estancia en Nazaret.

Preparando el relato siguiente, sólo dice, como con un clisé, que el Niño crecía y se fortalecía en su cuerpo, al tiempo que aparecía lleno de sabiduría. No sólo la que pudiera obtener por su ciencia «experimental», sino por la manifestación, paralela y proporcionada a su edad, de toda ciencia «infusa». Por eso se veía que la «gracia de Dios», todo don de Dios, «estaba en El».

[39] T. GALLUS, *De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico:* Biblica (1948) 220-239.

e) *El niño Jesús en el templo. 2,41-52*

[41] Sus padres iban cada año a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. [42] Cuando era ya de doce años, al subir sus padres, según el rito festivo, [43] y volverse ellos, acabados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres lo echasen de ver. [44] Pensando que estaba en la caravana, anduvieron camino de un día. Buscáronle entre parientes y conocidos, [45] y al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en busca suya. [46] Y al cabo de tres días le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles. [47] Cuantos le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas.

[48] Cuando sus padres le vieron, se maravillaron, y le dijo su madre: Hijo, ¿por qué nos has hecho así? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote. [49] Y les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre? [50] Ellos no entendieron lo que les decía. [51] Bajó con ellos y vino a Nazaret, y les estaba sujeto, y su madre guardaba todo esto en su corazón.

[52] Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres.

Los varones judíos tenían obligación de «subir» a Jerusalén en las tres fiestas de «peregrinación»: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Ex 23,14-17; 24,23; Dt 16,16). Las mujeres no estaban obligadas a ello, ni los niños hasta los trece años, aunque a los doce se los solía hacer cumplir las prácticas de la ley, para acostumbrarlos [40].

José y María subían «cada año» a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Era costumbre en ellos. Y esto puede ser un índice de la virginidad de María. Pues si hubiese tenido más hijos pequeños, no hubiese podido subir «cada año» a Jerusalén; sus cuidados la hubiesen retenido.

Cuando el Niño tenía doce años, subió con sus padres; probablemente era costumbre el llevarlo antes. Terminados los ritos pascuales—aunque no era obligatorio quedarse toda la semana pascual, era obligatoria la estancia allí los dos primeros días—, se vuelven.

Ya de vuelta con la caravana nazaretana, no se dieron cuenta de su ausencia hasta que transcurrió el primer día de viaje. Un niño de doce años en Oriente tiene gran libertad de movimientos. Era natural que fuese entre alguno de los grupos, un poco desordenados y distanciados de la caravana. La aglomeración en Jerusalén era grande. Josefo da una cifra fantástica, 2.700.000 personas, para hacer ver la aglomeración que se reunía y lo nutrido de las carava-

[40] *Ketuboth* 50; *Yoma* 82a; *Nidda* 5,6; *Aboth* 5,21; cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.144-147.

nas. «Pensaron que estaría en la caravana». Al notar su ausencia «al cabo de un día», retornan a buscarlo, preguntando, sin duda, por todas partes. Al cabo de tres días, probablemente contados a partir del comienzo de su retorno, le encontraron en el templo. Estaba en «medio» de los doctores, «sentado», y estaba «oyéndoles y preguntándoles».

Los doctores solían enseñar en alguna cámara que daba a los atrios o en los atrios mismos. A veces había reunión de varios doctores, para discutir puntos de la ley, y se admitían a ellas discípulos u oyentes, y se permitía el interrogarles. Enseñaban sentados en un escabel, y los discípulos también estaban «sentados» en torno suyo (Act 22,3). El que estuviese en el «medio» indica sólo «entre ellos». Conforme a las costumbres, no sólo oía las explicaciones, sino que también podía preguntar. El evangelista destaca que los que le oían se maravillaban de «su inteligencia y de sus respuestas». Rabí Kananya, escuchando un día una sabia respuesta de su discípulo Gamaliel, le besó, y le anunció que sería un oráculo en Israel [41].

Cuando María y José le encontraron, se «maravillaron» del hecho de estarse entre los doctores, y acaso escucharon alguna de aquellas respuestas «maravillosas» que daba a las preguntas de un rabí. María, llevada por el impulso afectivo de madre, le manifestó la pena que tenían por ver su ausencia e ignorar su paradero. Pero su respuesta es de una dificultad clásica y de un gran contenido teológico.

«¿Por qué me buscabais?» Se sobrentiende por las casas de los parientes y amigos en la ciudad [42]. «¿No *(oúk)* sabéis que debo ocuparme...?» La interrogación negativa *(oúk)* supone en ellos respuesta afirmativa. Ellos, pues, sabían que El, aunque niño, debía ocuparse... ¿En qué? El texto griego pone: *en toîs toû patrós mou.* De esta frase se han dado dos interpretaciones:

1) «En *la casa* de mi Padre». Así en los Setenta (Est 7,9; Job 18,19).

2) «En *las cosas* de mi Padre». Tal se ve en varios casos (Mt 16, 23; 20,15; Mc 8,33; 1 Cor 7,32-34).

El primer sentido es el que pide el contexto, ya que Cristo está en el templo, donde lo encontraron. Allí es donde debían, sin más, haberle buscado. Pero, si está allí, este sentido se entronca con el segundo: está ocupado en las *cosas* de su Padre, aunque en el contexto no se destaque esto.

Pero, en cualquier caso, Cristo se presenta llamando a Dios «su Padre»—*mi Padre*—con una propiedad y una exclusividad únicas. María le dice que «tu padre y yo te buscábamos», y El responde que ellos deben saber, saben, que su obligación es estar ocupado en las cosas y misión de «mi Padre». Por eso estaba en el templo, porque allí moraba Dios, su Padre. Es un pasaje sinóptico que entronca con las enseñanzas del evangelio de Jn, en donde Cristo se muestra como el Hijo de Dios. Por lo que los judíos querían matarle, porque «decía a Dios *su Padre*, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,18).

El evangelista resalta que «ellos (sus padres) no entendieron lo que les decía». Pero Cristo les dice, aunque en forma interrogativa, que sabían que tenía que ocuparse—era su misión—en las «cosas» —templo—de su Padre. Después del relato de la anunciación, de Lc, esto sería incomprensible. Esta ignorancia se refiere al desarrollo de la obra mesiánica: al plan concreto cómo Dios lo iba realizando, y que ellos ignoraban.

Pero, sabiendo ellos, como se ve en Lc (c.1 y 2), que su hijo era el Hijo de Dios, esta respuesta de Cristo, llamando en forma tan excepcional a Dios «su Padre», es la proclamación que Cristo hace a sus «padres», con un motivo circunstancial y concreto, que El es el Hijo de Dios.

Vueltos a Nazaret, el Niño, que había manifestado su conciencia divina, les estará «sujeto». Era el plan de su Padre hasta su aparición pública.

Otra vez Lc hace saber que María «guardaba todo esto en su corazón», confrontándolo, meditándolo, viviéndolo. A la luz de la teología mariana se comprende bien toda esta actitud de María (Lc 2,19). ¿Fue María la fuente de todos estos conocimientos de Lc? Probablemente no. Si por razón de coincidencias cronológicas sería posible, Lc utiliza fuentes semitas. Y esta afirmación tiene, no el estilo de Lc, sino la estructura literaria semita de los dos primeros capítulos.

Lc termina con una frase que prepara la hora de la presentación de Cristo a Israel.

«Crecía en sabiduría» (ciencia «experimental» y la manifestación de su misma sabiduría «infusa» proporcional a su edad), en «edad» o «estatura», ya que ambas cosas significa la palabra griega usada *(helikía)*, o mejor aún, todo lo que implicaba su desarrollo físico (Lc 1,80), y «gracia», todo favor divino, «ante Dios y ante los hombres». Todo esto se manifestaba externamente, y proporcionalmente, para con Dios y para con los hombres.

[41] STRACK-B., *Kommentar*... II p.151.

[42] La hipótesis de Thibaut, que les había dicho que él se quedaría en el templo, y que ellos no lo entendieron o se olvidaron, no parece científica. Cf. *Le sens des paroles du Christ* (1940) p.17ss.

CAPITULO 3

a) Ministerio del Bautista (v.1-17); *b)* prisión del Bautista (v.18-20); *c)* bautismo de Cristo (v.21-22); genealogía de Cristo (v.23-38).

Después de narrar en los dos capítulos primeros la infancia de Cristo, dejando un intervalo desde los doce años hasta sobre los treinta, Lc va a comenzar la narración de su vida pública, partiendo del ministerio del Bautista.

a) *Ministerio del Bautista. 3,1-17* (Mt 3,1-6; Mc 1,1-6)

Cf. *Comentario a Mt 3,1-6.*

[1] El año quintodécimo del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Herodes, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisania tetrarca de Abilene, [2] bajo el pontificado de Anás y Caifás, fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto, [3] y vino por toda la región del Jordán predicando el bautismo de penitencia en remisión de los pecados, [4] según está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías:

«Voz que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
enderezad sus sendas.
[5] Todo barranco será rellenado;
y todo monte y collado, allanado;
y los caminos tortuosos, rectificados;
y los ásperos, igualados.
[6] Y toda carne verá la salud de Dios.

[7] Decía, pues, a las muchedumbres que venían para ser bautizadas por él: Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que llega? [8] Haced, pues, dignos frutos de penitencia y no andéis diciéndoos: Tenemos por padre a Abraham. Porque yo os digo que puede Dios sacar de estas piedras hijos de Abraham. [9] Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. [10] Las muchedumbres le preguntaban: Pues ¿qué hemos de hacer? [11] El respondía: El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos, haga lo mismo. [12] Vinieron también publicanos a bautizarse y le decían: Maestro, ¿qué hemos de hacer? [13] Y les contestaba: No exigir nada fuera de lo que está tasado.

[14] Le preguntaban también los soldados: Y nosotros, ¿qué hemos de hacer? Y les respondía: No hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis falsamente, y contentaos con vuestra soldada.

[15] Hallándose el pueblo en ansiosa expectación y pensando todos entre sí si sería Juan el Mesías, [16] Juan respondió a todos diciendo: Yo os bautizo en agua, pero llegando está otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de soltarle la correa de las sandalias: El os bautizará en el Espíritu Santo y en fuego. [17] En su mano tiene el bieldo para bieldar la era y almacenar el trigo en su granero, mientras la paja la quemará con fuego inextinguible.

Lc, al estilo de los historiadores griegos, quiere situar la obra del Precursor en un enmarque geográfico-cronológico que sea orientador del mismo para sus lectores étnico-cristianos. Conforme al estilo de los profetas, «fue dirigida la palabra de Dios a Juan» para que comenzase su obra. Esto sucedió:

En el año 15 de Tiberio. Este corresponde al 781 de Roma, computándose a partir del 19 de agosto. Algunos pensaron si este cómputo se haría desde que Tiberio fue asociado al Imperio por

Augusto *(Collega Imperii)*, lo cual fue entre el 764-765 de Roma. Pero esta asociación no constituía a Tiberio verdadero soberano; sólo quedaba como tal Augusto. Las monedas prueban que Tiberio sólo tomó el título de emperador a la muerte de Augusto; y desde este año comenzaba su cómputo imperial. El año 15 de Tiberio va desde el 19 de agosto de 781 a 19 de agosto de 782 de Roma [1].

Es «gobernador» *(hegemoneúontos)* de Judea, en nombre de Roma, Poncio Pilato, que gobierna desde el 26 al 36 de Cristo. También corresponde a su jurisdicción Samaria e Idumea. Tenía su capital en Cesarea del Mar.

Herodes Antipas era tetrarca de Galilea. La palabra «tetrarca», en el uso vulgar, no significaba exactamente una cuarta parte de territorio, conforme a la etimología, sino era una forma de denominar a una autoridad menor [2]. Era hijo de Herodes el Grande y Malthace. Era tetrarca de Galilea y Perea. Gobernó desde el 750 de Roma, en que murió su padre. Su gobierno dura desde el 4 a.C. al 34 d.C.

Filipo, medio hermano de Antipas, hijo de Herodes el Grande y de su mujer Cleopatra, era tetrarca de Iturea y de la Traconítide. Pero su tetrarquía comprendía más regiones de menor importancia [3]. Gobernó desde el 4 a.C. hasta el 34 d.C.

Lisania era tetrarca de Abilene, en el Antilíbano. Su existencia histórica, que había sido puesta en duda, se ha confirmado por dos inscripciones encontradas en esta región, y que hablan del «tetrarca Lisania» reinando Tiberio [4]. No se conocen las fechas exactas de su gobierno, excepto el dato general que proporciona la inscripción de su reinado bajo Tiberio.

Bajo el pontificado de Anás y Caifás. Anás fue sumo sacerdote del año 6 al 15 d.C., en que fue depuesto por Valerio Grato. Su yerno Caifás fue sumo sacerdote del 18 al 36 d.C., en que fue depuesto por Vitelio. Pero entre ambos hubo otros tres sumos sacerdotes. Si nombra a estos dos solos sumos sacerdotes es debido a que Caifás lo era en el tiempo en que se presentó el Bautista, y Anás, que ya no era pontífice en la hora de la aparición del Bautista, sin embargo, gozaba de un prestigio excepcional en Israel, hasta ser el mentor de la política judía. A los que habían sido sumos pontífices se los nombraba también con el título de «pontífices».

Situado en este marco geográfico-cronológico, Lc relata que fue el momento de la aparición del Bautista. Juan aparece en el desierto, pero era un predicador «volante». Lc, escribiendo para étnico-cristianos, omite la evocación judía que traen Mt-Mc sobre su vestido y alimento. Sólo destaca lo que era más característico de su apostolado: el bautismo de penitencia *(metanoías)* en remisión de los pecados. Como los otros sinópticos, cita el pasaje de Isaías, más completo, pero también adaptado. Juan es la voz que clama «en

[1] HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi* (1933) p.55-85.
[2] PLUT., *Ant.* 36; TÁCITO, *Ann.* XV 25.
[3] SCHÜRER, *Geschichte...* I p.427; HOLZMEISTER, *Hist. aetatis N.T.* (1938) p.77-80.
[4] SAVIGNAC, *Texte complet de l'inscription d'Abila à Lysanias:* Rev. Bib. (1912) 530-540.

el desierto». Probablemente el dar la cita completa es para acentuar el final «universalista» de la misma con la venida del Mesías: «*Toda carne* verá la salvación de Dios».

La primera parte de la narración de Lc (v.7-9) es paralela a Mt. Pero Lc tiene propias tres consultas que le hacen al Bautista los que vienen a su bautismo. El tono de un judaísmo impersonalizado acusa bien los lectores de Lc. Estas consultas las hacen tres grupos.

Las «muchedumbres», expresión redonda con la que indica grupos especialmente impresionados, dispuestos a una renovación verdadera, le preguntan qué han de hacer «en concreto» para prepararse al reino. La respuesta es la religiosidad verdadera: las obras que acusen un yahvismo verdadero. Era la predicación de los profetas. La frase evoca bien un pasaje de Isaías (58,7).

También vienen a su bautismo grupos de «publicanos». Estos eran especialmente odiados, sobre todo si eran judíos, como cofautores de la opresión romana del pueblo teocrático. Tenían que cobrar los impuestos exigidos por la autoridad intrusa. Pero frecuentemente pagaban una cantidad alzada de antemano y luego ellos se resarcían en abundancia. Por eso les condena el abuso de estas extorsiones, engañando incluso a los más simples, con unas tarifas no siempre bien precisadas.

Hubo también grupos de «soldados». Los dependientes del procurador no eran judíos. Estos estaban exentos allí del servicio militar. Podrían ser tropas de Antipas. Pero, por la censura que les hace, se pensaría (Lagrange) en soldados, incluso reclutados entre los judíos, como un cierto cuerpo policial, para prestar ayuda a estos «publicanos». De ahí el pedirles que no hagan «extorsión» a nadie, en complicidad con «publicanos». Como éstos podían denunciar las infracciones, y en complicidad con estos soldados, que no calumnien, ya que siempre tendrían un especial crédito oficial. Pero, además, que se contenten con «vuestra paga». No eran infrecuentes las exigencias de las gentes de armas mercenarias exigiendo alzas de soldadas. Que se contenten con lo justo y que no apelen al abuso de su fuerza.

La figura del Bautista causó una fortísima conmoción en Israel. Hasta Josefo se hace eco de ella, diciendo que Antipas «temió la grande autoridad de aquel hombre» [5]. Hubo un momento en que las gentes pensaron, ante aquella figura ascética y profética que anunciaba la llegada inminente del reino, si él mismo no sería el Mesías. Es Lc, de los sinópticos, el único que da la razón de esta confesión de humildad del Bautista ante lo que era Cristo. El mismo sanedrín de Jerusalén le envió una representación para que dijese si era él el Mesías (Jn 1,19-28). Y éste es el momento, tanto en los sinópticos como en Jn, en que el Bautista declara que él sólo es un «esclavo», pues él no es digno de ejercer con El el oficio de los esclavos: «descalzarle». Además, su bautismo es en «agua», pero el del Mesías es «en fuego». Probablemente la forma primitiva es

[5] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,2.

ésta, en contraposición al bautismo externo de Juan. Por el «fuego» purificador profundo, se decía en la ley, se ejercían las grandes purificaciones «rituales». La forma Espíritu Santo, en aposición a fuego, puede ser ya original de Lc, pero posiblemente no lo fue en las primeras fuentes, sino sólo en «fuego».

Como Mt, pone la alegoría de la «era», con lo que declara la grandeza de Cristo en la obra de su reino, como juez de los hombres, que da destinos eternos. Esta función de juez de los hombres en el Antiguo Testamento estaba reservada a Dios. Lc presenta, a la hora de la composición de su evangelio, a Cristo como Dios.

b) *Prisión del Bautista. 3,18-20* (Mt 14,3; Mc 1,14; 6,17)

Cf. *Comentario a Mt 14,1-12.*

[18] Muchas veces, haciendo otras exhortaciones, evangelizaba al pueblo. [19] Pero el tetrarca Herodes, reprendido por él a causa de Herodías, la mujer de su hermano, y por todas las maldades que cometía, [20] añadió ésta a todas las otras, encarcelando a Juan.

La prisión del Bautista por Antipas en Maqueronte tiene lugar mucho más adelante, cuando ya Cristo llevaba bastante tiempo de su público ministerio (Jn 3,22ss). Su prisión por Antipas fue debida a la censura del Bautista contra el adulterio de Antipas (Mt-Mc), pero Lc añade que también le «reprendía por todas las maldades que cometía». La predicación del Bautista, si tenía por tema central la preparación para la venida del Mesías, esto exigía una predicación, en muchos casos, concreta. Su acento y su poder, como los antiguos profetas, debió de llegar a Tiberias, en el palacio de Antipas, con la censura clara de su vida de disolución. Por todo ello «encarceló a Juan». Lc ya no volverá a tocar este tema del Bautista, como lo hacen Mt-Mc y Jn. Sólo es citado, incidentalmente, una vez a otro propósito (Lc 9,7). Por eso, conforme a su método de «eliminación», y para dejar cerrado este tema del Bautista, adelanta esta escena, para dejarla en este contexto lógico, a propósito de hablar del Precursor.

c) *Bautismo de Cristo. 3,21-22* (Mt 3,13-17; Mc 1,8-11)

Cf. *Comentario a Mt 3,13-17.*

[21] Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que, bautizado Jesús y orando, se abrió el cielo [22] y descendió el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma, sobre El, y se dejó oír del cielo una voz: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco».

Lc, como los otros sinópticos, relata el bautismo de Cristo muy brevemente. Destaca que éste tiene lugar «cuando todo el pueblo

se bautizaba». Pero la frase sólo tiene un sentido genérico: sucedió en esos momentos. Lc resalta que, cuando después de bautizado Cristo, estaba «orando», tiene lugar la teofanía. La proclamación de la voz del Padre, en esta perspectiva de Lc, tiene el sentido de la filiación divina. El descenso de la paloma, como símbolo del Espíritu Santo, y de la «complacencia» del Padre, hace ver el cumplimiento en El de la profecía de Isaías sobre el «Siervo de Yahvé» (Is 42,1-4). En él se ve que el mesianismo de Cristo es el mesianismo del dolor, guiado por el espíritu de Dios. Todo lo opuesto al mesianismo nacionalista y humano esperado en el medio rabínico de Israel.

d) *Genealogía de Cristo. 3,23-38* (Mt 1,1-17)

[23] Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José, hijo de Helí, [24] hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melquí, hijo de Yanai, hijo de José, [25] hijo de Matatías, hijo de Amós, hijo de Naúm, hijo de Eslí, hijo de Nagai, [26] hijo de Maat, hijo de Matatías, hijo de Semein, hijo de Josec, hijo de Jodá, [27] hijo de Yoanán, hijo de Resa, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Neri, [28] hijo de Melquí, hijo de Addí, hijo de Cossam, hijo de Elmadam, hijo de Er, [29] hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorim, hijo de Matat, hijo de Leví, [30] hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo de Eliaquim, [31] hijo de Melea, hijo de Menna, hijo de Mattata, hijo de Natán, hijo de David, [32] hijo de Jesé, hijo de Jobed, hijo de Boor, hijo de Sala, hijo de Naasón, [33] hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní, hijo de Esrom, hijo de Fares, hijo de Judá, [34] hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Taré, hijo de Nacor, [35] hijo de Seruc, hijo de Ragau, hijo de Falec, hijo de Eber, hijo de Sala, [36] hijo de Cainán, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec, [37] hijo de Matusalá, hijo de Enoc, hijo de Jaret, hijo de Maleleel, hijo de Cainán, [38] hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios.

La «genealogía» de Cristo es transmitida por Lc y Mt. Pero en ellos hay una gran divergencia. La de Mt comienza en Abraham, y la de Lc en José, para terminar con la creación de Adán. El primero es un orden descendente, y el segundo, ascendente. Pero la divergencia fundamental está en el encadenamiento de las personas que citan. De David a Abraham coincide con Mt. Pero entre los dos nombres de Aminadab y Esrom (Mt), Lc pone un nombre nuevo: Arní. Pero es notable que está en la lista de Mt conforme a 1 Paralipómenos (2,9-10). De Abraham hasta Adán es propio de Lc. Sin embargo, toma esta lista del Génesis (11,12-15), aunque introduce el nombre de Cainán, que no figura en el texto masorético de Génesis, aunque sí en los LXX. Pero en el resto de las listas sólo hay dos nombres comunes: Salatiel y Zorobabel. Esto ha planteado el problema, no tanto de la historicidad, que se da por cierta, cuanto de la armonización de estas dos listas genealógicas. Y no deja de extrañar la omisión en Lc de personajes tan importantes como Salomón.

No solamente el intento del evangelista es histórico, sino que parte de las secciones de la genealogía están tomadas de las listas mismas bíblicas. Ni está el problema en las omisiones que tanto Mt como Lc hacen de nombres, ya que las palabras «engendrar» y «fue» (hijo de, engendró a) (Lc) pueden tener el valor de una ascendencia lejana, sino que el problema está en ver cómo se pueden armonizar dos genealogías de Cristo tan distintas.

Se ha propuesto que la genealogía de Mt es la de José, y la de Lc la de la Virgen [6]. Sin embargo, las razones alegadas no son convincentes, y se dan interpretaciones violentas. Y, sobre todo, que está contra el ambiente, en el cual, tanto en la antigüedad judía como greco-romana, lo que se busca con las genealogías no es probar la filiación natural, sino la legal. La antigüedad cristiana es firme en sostener en ambas genealogías la de José. Ni sería explicable que, siendo la genealogía de Lc la de María, no se la cite a ella en la misma.

Siguiendo a Julio Africano (c.400) [7], se ha propuesto que ambas genealogías se refieren a José. Pero que la de Mt es la «natural», y la de Lc es la de José, pero por razón de la ley del «levirato» (Dt 25, 5ss). Según ésta, cuando una mujer se quedaba viuda y sin hijos, su cuñado debía tomarla por esposa para obtener descendencia. Así Helí (Mt) y Jacob (Lc) eran «hermanos de madre». Como Helí muriese sin descendencia, Jacob tomó a su cuñada por esposa, y de este matrimonio nació José. Así Mt transmite la genealogía natural de José por Jacob, y Lc la «legal», por efecto del levirato, de Helí. Han seguido esta opinión muchos antes. Pero tiene dos serios inconvenientes, aparte de ser una hipótesis. La ley del «levirato» afectaba a hijos de un mismo *padre* [8], y en esta hipótesis serían sólo de madre. Y habría que suponer lo mismo para otros varios casos de la genealogía. Lo cual se ve que es forzado.

Otro tipo de solución, reconociendo que ambas genealogías son de José, es la hipótesis de la «adopción». Así, Lc habla de la genealogía de José en cuanto le provenía por la adopción de Helí. Pero es muy problemática su existencia. Como caso particular de ésta se propone una forma especial de adopción: el yerno entra a formar parte de la familia del suegro, como hijo, si éste no tiene descendencia. Así, el padre de José sería Jacob (Mt); pero, al tomar José a María por esposa, siendo hija de Helí, José vino a ser considerado hijo de Helí. Así, Mt da la genealogía natural de José, y Lc la de José también, pero considerado como hijo «legal» de Helí, lo que, en realidad, era dar la genealogía de Helí.

Otra posición sostiene que las dos genealogías dan la ascendencia natural de José, pero vista con portada distinta. Mt, citando nombres célebres, seleccionados para que no rebasen la cifra de su *estenma* davídico, con objeto de probar su genealogía davídica,

[6] VOGT, *Der Stammbaum Christi bei der hl. Evangelisten Mattheus und Lukas* (1907); POUS, *Liber generationis I. Ch.*: Verb. Dom. (1925) 41-48.
[7] EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.*: MG 20,89-100.
[8] STRACK-B., *Kommentar*... I p.886.

mesiánica. Lc, en cambio, citaría otros familiares, directos o colaterales, para llegar a una línea de universalidad.

Esto se confirmaría si la lista estuviese confeccionada con 72 nombres, símbolo de la universalidad. Del texto griego se pueden suprimir algunos nombres: dos en el versículo 24 y uno en el versículo 23, ya que Matat y Leví se repiten (v.24.29). Posiblemente se introdujeron por error de algún copista, pues faltan en varios autores antiguos; v.gr., códice C, Julio Africano, Eusebio, San Ambrosio. De los 74 nombres que restan, se pueden suprimir, por ser principio y término, los de Dios y Jesús. Así quedarían setenta y dos generaciones, que, según el Génesis, son el número total de pueblos —simbólicamente sería universal— a que da lugar la descendencia de Noé (Gén c.10). Sin embargo, no es evidente, pues en el Génesis hay oscilación con relación a esto, y unas veces se citan setenta (Dt 32,8; cf. Gén 46,27), y otras setenta y cinco, en el texto masorético (Act 7,14) [9].

CAPITULO 4

a) La tentación de Cristo (v.1-13); *b)* Cristo en la sinagoga de Nazaret (v.14-30); *c)* Cristo en la sinagoga de Cafarnaúm (v.31-37); *d)* curación de la suegra de Pedro (v.38-39); *e)* nuevas curaciones (v.40-41); *f)* Cristo sale de Cafarnaúm (v.42-44).

a) *La tentación de Cristo. 4,1-13* (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13)

Cf. *Comentario a Mt 4,1-11.*

[1] Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto [2] y tentado allí por el diablo durante cuarenta días. No comió nada en aquellos días y, pasados, tuvo hambre. [3] Díjole el diablo: Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan. [4] Jesús le respondió: «No sólo de pan vive el hombre».

[5] Llevándole a una altura, le mostró desde allí todos los reinos del mundo, [6] y le dijo el diablo: Todo este poder y su gloria te daré, pues a mí me ha sido entregado, y a quien quiero se lo doy; [7] si, pues, te postras delante de mí, todo será tuyo. [8] Jesús, respondiendo, le dijo: Está escrito: «Al Señor tu Dios adorarás, y a El solo servirás». [9] Le condujo después a Jerusalén y le puso sobre el pináculo del templo, y le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo; [10] porque escrito está: «A sus ángeles ha mandado sobre ti para que te guarden [11] y te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra las piedras». [12] Respondiendo, díjole Jesús: Dicho está: «No tentarás al Señor tu Dios». [13] Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el tiempo determinado.

El relato de Lc es casi igual que el de Mt. Lc invierte sólo el orden de las dos últimas tentaciones de Mt, que en éste, por ser

[9] HÖPFL-GUT, *Intr. spec. in N.T.* (1938) p.136-144; PRAT, *Genealogie*, en *Dict. Bibl.* III 166-171; HOLZMEISTER, *Genealogia S. Lucae:* Verb. Dom. (1943) 9-18.

un orden más lógico, parece ser el primitivo. Probablemente Lc invierte el orden de las dos últimas tentaciones por razón de un clímax místico y de «simbolismo». Así, en Jerusalén triunfa por primera vez sobre Satán, y en Jerusalén, en el Calvario, triunfará definitivamente sobre él. Lc resaltará en la segunda tentación que todo sucedió «en un instante». Se trataría, pues, de algo subjetivo. Termina su relación diciendo que el diablo se retiró de él hasta el «tiempo», temporalmente; pero, aunque falta el artículo, quiere señalar directamente la pasión, ya que, terminadas las tentaciones, Cristo comienza su vida pública. Cristo es tentado como Mesías. Con la victoria de estas tentaciones en el «desierto», se hace ver también la nueva experiencia y victoria, renovación mesiánica de los días del pueblo en el desierto, que se esperaba en aquel medio ambiente, del Mesías. Con ello se presenta también no un mesianismo político, sino espiritual [1].

b) *Cristo en la sinagoga de Nazaret. 4,14-30* (Mt 4,12-17; 13,53-58; Mc 1,14-15; 6,1-6)

[14] Jesús, impulsado por el Espíritu, se volvió a Galilea. Su fama corrió por toda la región; [15] enseñaba en las sinagogas, siendo celebrado por todos.

[16] Vino a Nazaret, donde se había criado, y, según costumbre, entró el día de sábado en la sinagoga y se levantó para hacer la lectura. [17] Le entregaron un libro del profeta Isaías, y, desenrollándolo, dio con el pasaje donde está escrito:

[18] «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, [19] para anunciar un año de gracia del Señor».

[20] Y enrollando el libro, se lo devolvió al servidor y se sentó. Los ojos de cuantos había en la sinagoga estaban fijos en El. [21] Comenzó a decirles: Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír. [22] Todos le aprobaban, y, maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca, decían: ¿No es éste el hijo de José? [23] El les dijo: Seguro que me diréis este proverbio: Médico, cúrate a ti mismo; todo cuanto hemos oído que has hecho en Cafarnaúm hazlo aquí en tu patria. [24] El les dijo: En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria. [25] Pero en verdad os digo también que muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses y sobrevino una gran hambre en toda la tierra, [26] y a ninguna de ellas fue enviado Elías sino a Sarepta de Sidón, a una mujer viuda. [27] Y muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue limpiado, sino el sirio Naamán.

[28] Al oír esto se llenaron de cólera cuantos estaban en la sinagoga, [29] y, levantándose, le arrojaron fuera de la ciudad, y le

[1] OSTY, *L'Évang. s. St. Luc*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1948) p.18; FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation:* Biblica (1959) 613-631; SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptiken:* Theol. Quartalsch. (1952) 297-326.

llevaron a la cima del monte sobre el cual está edificada su ciudad, para precipitarle de allí; [30] pero El, atravesando por medio de ellos, se fue.

Lc, después de las tentaciones de Cristo en el desierto, lo presenta en Galilea. Pero ya Cristo ha recorrido y evangelizado bastante, pues su fama se difundió. En esa pincelada general destaca, como empalme de la narración siguiente, que «enseñaba en las sinagogas».

El pasaje que se narra a continuación presenta un problema de cronología y de contenido, por referencia a las narraciones que se hacen de la predicación de Cristo en Nazaret. La segunda parte de Lc (v.22-24) viene a coincidir con los relatos de Mt-Mc. Pero éstos ponen este episodio más tardíamente. Lc se diría que lo adelanta en la perspectiva literaria de su evangelio.

Lo que se nota entre la primera y segunda parte del relato de Lc es una *oposición psicológica*: en la primera lo aplauden y en la segunda lo quieren despeñar. Esto hace ver, junto con la ausencia de su primera parte en Mt-Mc, que no pudo pasar esto en un mismo momento. Por eso, la solución que admiten muchos autores es que Lc sitúa, acaso cronológicamente, una estancia de Cristo en Nazaret, posiblemente en la primicia de su venida, ya acreditado como taumaturgo, y donde tiene una acogida favorable. Y en otra segunda venida, acaso por celos de sus manifestaciones taumatúrgicas en otras partes, y por el hecho mismo de ser de Nazaret, surgió el menosprecio y hasta la hostilidad contra El. Lc, por razón de su procedimiento de «eliminación», no hace más que unir en una varias visitas de Jesús a Nazaret, para prescindir de presentarlo otra vez aquí, y retocando, para unirlas, varias escenas.

Según costumbre, en sus correrías apostólicas no sólo asistía los sábados a las reuniones sinagogales, sino que también «predicaba». Uno de los actos sinagogales consistía en la lectura de pasajes bíblicos y su explicación. Después de leer algún pasaje de la Ley, se leía uno de los profetas. El jefe de la sinagoga era quien designaba al que debía hacerlo. Después de leído, la misma persona u otra era invitada a comentarlo. Se hacía la lectura de pie, y el pasaje de los profetas, al menos en esta época, podía ser elegido libremente. Se hacía la lectura y explicación desde un puesto elevado [2].

El sábado fue Cristo invitado a hacer la lectura y explicación del pasaje de los profetas. Para ello se «levantó». Le dieron el libro de Isaías. Y por indicación previa, o por su deliberada intención, leyó un pasaje de Isaías (61,1ss). La cita de Lc responde a los LXX, suprimiendo los versículos 1-2 de Isaías e intercalando Lc, antes del 2, otro pasaje de Isaías (58,6): «predicar a los cautivos la libertad». Tampoco estas palabras pertenecen al poema del «Siervo de Yahvé». Es un profeta el que habla. A veces se ha presentado este pasaje como parte del poema del «Siervo de Yahvé». Sin embargo, no reúne éste las características que tiene el «Siervo de

[2] *Megilla* 4,4; FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) vers. del alemán, II p.113-115.

Yahvé» (Is 61,2b). El sentido literal del texto de Isaías es el de un profeta o mensajero que anuncia a Israel una serie de beneficios. El comienzo del mismo, que Lc omite (Is 61,1), en que dice que Yahvé lo ha ungido, es frase que puede referirse a una misión o consagración profética [3].

El significado de estas expresiones de Isaías es, en forma metafórica, indicar una era de todo tipo de bendiciones a Israel, que se sintetiza en la última frase: «anunciar un año de gracia del Señor». Esta expresión alude al «año jubilar» de Moisés (Lev 25,10) y se expresa con ella todo el período de bendiciones que se inaugura con Cristo.

Después de leído en hebreo, y devuelto al *hazzan*, hace su comentario en arameo. La tensión que había en escucharle era muy grande. Y les dijo que «hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír». Cristo se presenta como un mensajero de Dios, que trae la misión de anunciar grandes beneficios para Israel. Pero no se presenta explícitamente como el Mesías. Esto explica bien la acogida admirada de los oyentes. ¿Lo hubiesen «aprobado» si se presenta abiertamente como Mesías, conociendo ellos a sus padres? Se adivina la reacción ante ello. Tampoco el texto alegado era literalmente mesiánico; lo realizaría de hecho el Mesías, pero entonces sólo se veía en él un anuncio profético de Dios cargado de beneficios para Israel.

La segunda parte, con reacciones totalmente opuestas, debe de corresponder a otra estancia posterior de Cristo en Nazaret. Ya había corrido mucho su fama de taumaturgo, y hasta se debió hablar pensando en su mesianismo. Esto es lo que hace extrañarse a la gente nazaretana que le escuchaba en la sinagoga. Le reconocía sabiduría y prodigios. Pero ¿de dónde le venían, puesto que ellos conocían a sus padres y familiares? Acaso flotase ya en ellos no sólo la extrañeza aldeana de no concebir a uno de los suyos superior a ellos, sino que latiesen rumores de su mesianismo. Como el Mesías debería ser de origen desconocido, no podía conciliarse con el conocimiento que ellos tenían de sus padres (Jn 7,27.41; cf. Jn 7,3-6).

Sin embargo, los milagros están en primer plano. El recoge la objeción latente con un proverbio popular. La puntuación del texto probablemente debe de ser otra, como parece exigirlo el movimiento psicológico del relato. El sentido de la puntuación parece ser éste: «Y todos le alababan y admiraban la gracia de las palabras que salían de su boca». Lo que sigue: «Y decían: ¿No es éste el hijo de José?», como se ve en Mt-Mc, responde a un desprecio y ataque al mismo, lo que no se compagina con la reacción de las gentes que le escuchan por lo que acaba de decir, a no ser que Lc haya mixtificado los relatos, o simplemente los haya yuxtapuesto.

El proverbio del «médico» es ambiental. Se habían divulgado mucho sus milagros. La cita de haber hecho muchos milagros en Cafarnaúm pudiera llevar anejo el celo de pueblos rivales. Pero en

[3] DENNEFELD, *Les grands prophètes* (1947) p.215-216.

el fondo de aquella argumentación late estrechez aldeana. Es lo que les responde con el otro proverbio, que «ningún profeta es bien recibido en su patria».

Además va a notificarles el porqué de esto. El profeta obra en nombre de Dios los prodigios, sin que esté, por lo mismo, sujeto a las exigencias de los hombres. Tal fue el doble caso bíblico que les cita de Elías (1 Re 17,18ss) y de Eliseo (2 Re 5,1ss). Ambos profetas fueron a realizar milagros fuera del mismo Israel: uno para remediarla, en un hambre devastadora, va a casa de una viuda en Sarepta, en la región de Sidón, y el otro, para curar de lepra a Naamán, de Siria, a pesar de que la lepra era ordinaria en Israel.

Ante esto, la reacción de los oyentes fue de un hostil tumulto. Veían a Israel pospuesto a gentes no judías, por profetas. Y este rechazo del pueblo escogido, que posiblemente interpretaron como una censura a ellos, les hizo abalanzarse sobre El y sacarle del pueblo para despeñarle. Acaso pudiese influir en ellos, en su excitación, una interpretación errónea sobre los profetas que no lo probasen, que eran dignos de muerte (Dt c.13)[4]. El lugar señalado ordinariamente, situado a tres kilómetros, no es arqueológicamente admitido por tal. Ha de ser buscado en la misma salida del pueblo[5]. Pero «El, atravesando por medio de ellos, iba». Fue un acto de dominio de Cristo sobre la turba; posiblemente un reflejo sobrenatural de lo que era. Y así, el milagro que pedían vino a cumplirse rápida y sorprendentemente.

c) *Cristo en la sinagoga de Cafarnaúm. 4,31-37* (Mc 1,21-28)

Cf. *Comentario a Mc 1,21-28.*

31 Bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea, y les enseñaba los días de sábado, 32 y se maravillaban de su doctrina, porque su palabra iba acompañada de autoridad. 33 Había en la sinagoga un hombre poseído del espíritu de un demonio impuro que gritaba a grandes voces: 34 ¡Ah! ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Bien sé que eres el Santo de Dios. 35 Jesús le ordenó diciendo: Cállate y sal de él. El demonio arrojó al poseso en medio; salió de él sin hacerle daño. 36 Quedaron todos pasmados, y mutuamente se hablaban diciendo: ¿Qué palabra es ésta, que con autoridad y poder impera a los espíritus y salen? 37 Por todos los lugares de la comarca se divulgó su fama.

El pasaje tiene su paralelo en Mc. Lc, lo que sería más normal en Mc, da ciertas descripciones de matices: ante la orden de Cristo, el «demonio arrojó al poseso», del grupo donde se encontraba, al «medio» de la sinagoga, probablemente delante de la tribuna donde Cristo exponía su doctrina; y añade que «el demonio salió sin hacerle daño». Todo esto tiende a demostrar el pleno poder de Cristo sobre

[4] TEMPLE, *The rejection at Nazareth:* C. B. Q. (1955) 229-242.
[5] HOLZMEISTER, *Mons saltus... et miraculum:* Verb. Dom. (1937) 50-57.

el mundo demoníaco, lo que es presentarlo en su obra de Mesías.

En cambio, omite en el comentario de los oyentes lo referente a que exponía «una doctrina *nueva* y revestida de autoridad», para decir sólo que «se maravillaban de su doctrina, porque su palabra estaba acompañada de autoridad», omitiendo también que su enseñanza no era como la de los «escribas» (Mc), temas estos demasiado locales, y que podrían desorientar en su valoración a los lectores de Lc.

d) *Curación de la suegra de Pedro. 4,38-39* (Mt 8,14-15; Mc 1,32-34)

Cf. *Comentario a Mt 8,14-15.*

38 Saliendo de la sinagoga, entró en casa de Simón. La suegra de Simón estaba con una gran calentura, y le rogaron por ella. 39 Acercándosele, mandó a la fiebre, y la fiebre la dejó. Al instante se levantó y les servía.

La tradición de los tres sinópticos ha recogido este pequeño episodio. Probablemente influyó en ello la figura de Pedro. Lc es el único que, al hablar de su enfermedad, la diagnostica de una «gran fiebre». Era un término técnico de la medicina de la época y usado probablemente por Lc a causa de sus aficiones médicas[6].

e) *Nuevas curaciones. 4,40-41* (Mt 8,16-17; Mc 1,32-34)

Cf. *Comentario a Mt 8,16-17.*

40 Puesto el sol, todos cuantos tenían enfermos de cualquier enfermedad los llevaban a El, y El, imponiendo a cada uno las manos, los curaba. 41 Los demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. Pero El los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías.

Los tres sinópticos traen este cuadro, aunque no en la misma perspectiva. Es como un clisé histórico con el que se pretende, de una pincelada, hacer ver la grandeza de Cristo. Mt ve en ello, conforme a su método, el cumplimiento mesiánico de una profecía de Isaías. Mc, ante la curación de «endemoniados», dice que a «éstos» les prohibía hablar. Lc explica el porqué: los «demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. Pero él los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías». La proclamación prematura de su mesianismo, interpretada erróneamente en aquel ambiente, como el Mesías nacionalista esperado, podría traer obstáculos a su obra, posibles tumultos «teocráticos» e intervenciones de Roma. Es la hora todavía del «secreto mesiánico» en su aspecto de repercusión social.

[6] HOBART, *The medical language of St. Luke* (1882) p.3ss.

Lc destacará también que las curaciones las hacía Cristo «imponiendo las manos a cada uno». Es un signo más de su poder, en contraposición a las largas fórmulas de exorcismos que los judíos usaban para expulsar los demonios.

f) *Cristo sale de Cafarnaúm. 4,42-44* (Mc 1,35-38)

[42] Llegado el día, salió y se fue a un lugar desierto; las muchedumbres le buscaban, y, viniendo hasta El, le retenían para que no se partiese de ellos. [43] Pero El les dijo: Es preciso que anuncie también el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado. [44] E iba predicando por las sinagogas de Judea.

Lc dirá que todo este trajín de las gentes por buscarle y traerle enfermos fue «llegado el día», con lo cual quiere indicar el fin del reposo sabático, por lo que ya les era lícito esto. Así Cristo, «llegado el día», y respetando el «camino del sábado», se había retirado a un lugar desierto. Hasta tal punto estaban subyugados por su obra benéfica, que le «retenían» para que no se partiese de ellos. Buscaban sus curaciones. Esta escena tiene lugar, pues, al atardecer, terminado el sábado. Pero El se quedó allí para «orar» (Mc). Mas, a la mañana siguiente, la gente vuelve a forcejear por estar con El, presionándole por medio de Simón y los que «estaban con él», los apóstoles (Mc). Pero el plan del Padre estaba trazado. Tenía que ir a predicar la Buena Nueva por otros pueblos, aprovechando la oportunidad de la enseñanza sinagogal.

«E iba predicando por las sinagogas de Judea». Mc pone que esta predicación, si el pasaje es absolutamente paralelo, en su perspectiva real o literaria, la hacía por Galilea. En Lc, esta lectura, aunque oscila, críticamente Judea es la lectura más probable [7].

La expresión Judea puede equivaler a toda Palestina (Lc 1,5; 6,17; 7,17). Escribiendo para lectores no judíos, es posible que Lc hable vagamente de la geografía de Cristo, indicando así que, saliendo de allí, su predicación quedó entroncada en las sinagogas palestinenses [8]. Lo que es comentario del «universalista» Lc a las palabras de Cristo, que transmite inmediatamente antes: «Es preciso que anuncie el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado».

CAPITULO 5

a) La pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos (v.1-11); *b)* curación de un leproso (v.12-16); *c)* curación de un paralítico (v.17-26); *d)* vocación de Leví (v.27-32); *e)* los discípulos de Cristo no ayunan (v.33-39).

[7] NESTLE, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 4,44.
[8] BUZY, *Le premier séjour de Jésus a Cafarnaum:* Mélang. B. R. 411-419.

a) *La pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos. 4,1-11* (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20)

Cf. *Comentario a Mt 4,18-22.*

[1] Agolpándose sobre El la muchedumbre para oír la palabra de Dios, y hallándose junto al lago de Genesaret, [2] vio dos barcas que estaban al borde del lago; los pescadores, que habían bajado a ellas, lavaban las redes. [3] Subió, pues, a una de las barcas, que era la de Simón, y le rogó que se apartase un poco de tierra, y, sentándose, desde la barca enseñaba a las muchedumbres. [4] Así que cesó de hablar, dijo a Simón: Boga mar adentro y echad vuestras redes para la pesca. [5] Simón le contestó y dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando y no hemos pescado nada, mas, porque tú lo dices, echaré las redes. [6] Haciéndolo, cogieron una gran cantidad de peces, tanto que las redes se rompían, [7] e hicieron señas a sus compañeros de la otra barca para que vinieran a ayudarles. Vinieron, y llenaron las dos barcas, tanto que se hundían. [8] Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. [9] Pues así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto ante la pesca que habían hecho, [10] e igualmente Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran socios de Simón. Dijo Jesús a Simón: No temas; en adelante vas a ser pescador de hombres. [11] Y, atracando a tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron.

La semejanza y discrepancia de este relato con los de Mt-Mc crea el problema de saber si se refieren a una misma escena. Aunque en Mt-Mc esta pesca milagrosa se centra en la escena de Pedro, se hace ver aquí que están presentes también los otros «socios» de Pedro en las faenas de pesca, ya que abiertamente se habla de ellos (v.5. 6.7 y 9), y explícitamente de Santiago y Juan (v.10), y sobre todo lo que se dice al final del relato, que, atracando las barcas a tierra, «lo dejaron todo y le siguieron», está manifiestamente destacando el relato de Mt-Mc sobre la vocación de esta doble bina de apóstoles.

Lo que se destaca fuertemente, dentro de la historicidad del relato, es el «simbolismo» de esta escena, del tipo del «simbolismo» de Jn.

La predicación de Cristo es desde la barca de Pedro. Luego, le manda bogar adentro para la pesca. Pedro objeta que toda la noche estuvieron pescando y nada lograron. Pero va a echar las redes porque El lo ordena. La pesca fue tan excepcional, que tuvieron que llamar a los compañeros de la otra barca para que les prestasen ayuda. A fuerza de bregar, lograron descargar las redes «llenando las barcas» con la pesca, hasta el punto que se hundían [1].

Simón-Pedro, que ya aparece en el relato con el nombre honorífico que Cristo le dará un día, al ver a Cristo dotado de poderes sobrenaturales, «sobrecogido de espanto», lo mismo que sus «compañeros», se postró en tierra, reconociéndose indigno de estar junto

[1] WILLAM, *Das Leben Jesu...*, ver. esp. (1940) p.169-175.

a él. Es la reacción natural ante este prodigio sobrenatural, máxime después que el Bautista lo había señalado como el Mesías prometido.

Lc destaca sólo la figura de Pedro. Cristo le promete que en adelante «va a ser pescador de hombres», lo mismo que sus compañeros (v.11). Esta frase podría tener, según algunos, basados en ciertos textos de la Escritura (Jer 16,16; Am 4,2; Hab 1,14-15; Mt 13, 47-49), un sentido «escatológico»: apostolado en orden al juicio inminente premesiánico, que anuncia el Bautista, y la proximidad del reino, que dice Cristo. Pero la perspectiva, y su historia en los evangelios, hace ver que se refiere a ser discípulo de Cristo en orden a extender su reino, y ser la «piedra» del mismo. La parábola «en acción» de la pesca milagrosa le dice a Pedro y a los otros lo que va a ser su vida apostólica en adelante en nombre de Cristo. Y no sólo Pedro, sino el que los otros «lo dejaron todo», es la misma vocación que escuetamente relatan Mc-Mt, y que aquí late en todo el fondo del pasaje, y, «dejando todas las cosas», no sólo se fueron con El, sino que el término usado dice mucho más: lo «siguieron» *(ekoloúthesan)*, que es el término con que en la literatura rabínica se indica la vida de *discípulo* ante los rabís. La llamada fue eficaz. Aquel día tomó Cristo definitivamente sus cuatro primeros discípulos [2].

Todos estos detalles históricos, oportunamente resaltados en la descripción, hablan simbólicamente de lo que va a ser Pedro, y los demás, como «pescadores» misioneros de los hombres para el reino.

b) *Curación de un leproso. 4,12-16* (Mt 8,2-4; Mc 1,40-45)

Cf. *Comentario a Mt 8,2-4.*

[12] Estando en una ciudad, un hombre cubierto de lepra, viendo a Jesús, se postró de hinojos ante El y le suplicó, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme. [13] Extendiendo El la mano, le tocó, diciendo: Quiero, sé limpio. Y luego desapareció la lepra. [14] Y le encargó: No se lo digas a nadie, sino vete y muéstrate al sacerdote y ofrece por tu limpieza lo que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio. [15] Cada vez se extendía más su fama y concurrían numerosas muchedumbres para oírle y ser curados de sus enfermedades, [16] pero El se retiraba a lugares solitarios y se daba a la oración.

El relato de Lc sobre esta curación no tiene datos especiales de los relatos de Mt y Mc. En él, Lc omite la divulgación que el leproso hace de su curación, seriamente prohibida por Cristo, para evitar prematuras conmociones mesiánicas populares. Pero se explica que, en la excitación de su alegría, acaso ni se acordó de la prohibición o lo echó a la parte de modestia.

Lc y Mt omiten lo que Mc trae de que Cristo, antes de prohi-

[2] FONCK, *Prima piscatio miraculosa:* Verb. Dom. (1926) 170-197; SMITH, *Fishers of Men:* Harvard Theol. Review (1959) 187-203; RAUCOURT, *La vocation des Apôtres:* Rev. Sc. Relig. (1939) p.610-615.

birle la divulgación, tuvo una fuerte conmoción en su alma *(embrimesámenos)*. Posiblemente acuse la fuerte prohibición que le hacía ante el peligro de la divulgación del milagro.

c) *Curación de un paralítico. 4,17-26* (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12)

Cf. *Comentario a Mt 9,1-8.*

[17] Sucedió un día que, mientras enseñaba, estaban sentados algunos fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todas las aldeas de Galilea, y de Judea, y de Jerusalén, y la virtud del Señor estaba en su mano para curar. [18] Y he aquí que unos hombres que traían en una camilla un paralítico buscaban introducirle y presentárselo, [19] pero, no encontrando por dónde meterlo, a causa de la muchedumbre, subieron al terrado y por el techo le bajaron con la camilla y le pusieron delante de Jesús. [20] Viendo su fe, dijo: Hombre, tus pecados te son perdonados. [21] Comenzaron a murmurar los escribas y fariseos, diciendo: ¿Quién es éste que así blasfema? ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios? [22] Conociendo Jesús sus pensamientos, respondió y les dijo: [23] ¿Por qué murmuráis en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? [24] Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados—dijo al paralítico—: A ti te digo, levántate, toma la camilla y vete a casa. [25] Al instante se levantó delante de ellos, tomó la camilla en que yacía y se fue a casa, glorificando a Dios. [26] Quedaron todos fuera de sí y glorificaban a Dios, y, llenos de temor, decían: Hoy hemos visto maravillas.

Lc omite el lugar de la escena, que es Cafarnaúm (Mc), ni dice que era en «casa» (Mc), probablemente su casa (Mt 4,13). Es una introducción genérica.

V.17. En cambio, añade un dato omitido por Mt-Mc: que, mientras enseñaba, estaban sentados escuchándole algunos «fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de *todas* las aldeas de Galilea, Judea y de Jerusalén». La intención con que le escuchaban se adivina. Esta frase redonda e hiperbólica, tan propia de Lc, con la que expresa esta presencia tan amplia y conjunta de fariseos y doctores, hace pensar en una cruzada de espionaje, más que en un simple movimiento de curiosidad ante El. Se está, pues, ya en una época bastante avanzada del ministerio público de Cristo. Ha enseñado por muchas partes y ha hecho muchos milagros. Lc mismo dejó antes registrado (4,44) que «iba predicando por las sinagogas de Judea», término allí sinónimo de Palestina [3].

V.17. Lc pone una frase que es todo un programa de la obra taumatúrgica de Cristo: «La virtud del Señor estaba con El para curar». Tales estaban de manifiesto sus milagros.

V.19. Lc describe la casa al modo helenístico no palestino. Mc dirá que, para bajarlo por el techo, «descubrieron el terrado»

[3] LEBRETON, *La vida y enseñanza...*, ver. del franc. (1942) I p.121.

(exorixantes) hecho de adobes y follaje; Lc, en cambio, lo describe diciendo que quitaron las «tejas» *(dià tôn kerámon)*.

V.20. Cristo, dirigiéndose al paralítico, lo trata en forma más impersonal, lo llama «hombre». En Mt-Mc, «hijo». No deja de extrañar este cambio, ya que Lc es propenso a retener estos matices delicados.

V.24. Destaca que la curación fue instantánea. Aunque se sigue del contexto, Mt-Mc no lo resaltan explícitamente. Quiere acusar más ese poder milagroso que estaba en sus manos.

d) *Vocación de Leví. 4,27-32* (Mt 9,9-13; Mc 2,13-17)

Cf. *Comentario a Mt 9,9-13.*

[27] Después de esto salió y vio a un publicano por nombre Leví, sentado al telonio, y le dijo: Sígueme. [28] El, dejándolo todo, se levantó y le siguió. [29] Leví le ofreció un gran banquete en su casa, con asistencia de gran multitud de publicanos y otros que estaban recostados con ellos. [30] Los fariseos y los escribas murmuraban hablando con los discípulos: ¿Por qué coméis y bebéis con publicanos y pecadores? [31] Respondiendo Jesús, les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, [32] y no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia.

V.27. La topografía de la escena en Lc es sugerida al decir que «salió» camino del lago (Mc). A su paso vio un «publicano» *(telónen)*. Sólo Lc lo registra. Estos eran gentes despreciadas, por cooperar con la autoridad gentil al cobro de los impuestos al pueblo de Dios. A lo que se unía su abuso en lograr las máximas ventajas económicas. Está en su «telonio», su puesto de recaudaciones. Al tener éste cerca del mar, hace pensar que su función principal, al servicio de Antipas, fuese el de cobrar los impuestos más directamente relacionados con las cosas del mar.

El nombre es, como en Mc, Leví. En Mt se llama a sí mismo Mateo. Las escenas son las mismas, y el uso de dos nombres no era nada raro. Es ordinariamente admitido que ambas personas se identifican.

V.28. Lc es el único que registra que, al llamarle Cristo, dejó todo y le siguió al punto. La fórmula evoca el llamamiento de los cuatro primeros discípulos. Puede haber algo de clisé literario en la redacción.

V.30. Se citan «publicanos y *pecadores*». Por estos últimos ha de entenderse, más que gentes moralmente bajas, gentes que no tenían la pureza «legal», sea por su despreocupación en el trato con gentiles, sea por otros motivos, que así los hacía incursos en la falta de las minuciosidades preventivas farisaicas.

En el v.32, en que se llama a los pecadores a «penitencia», si tiene el sentido de vocación de ingreso al reino, parece acusarse también, en el conjunto del contexto, el sentido universalista y

«moral» de la penitencia. Es adición de Lc, con la que quiere precisar «moralísticamente» el valor de esta expresión de Cristo, en lo que tenía de ironía entre los «justos»—escribas, fariseos—(Lc 18,9) y los «pecadores», publicanos y gentes descuidadoras de la Ley.

Lc y Mc omiten la sentencia que trae Mt al justificar Cristo su presencia: «Prefiero la misericordia al sacrificio», del profeta Oseas (6,6).

e) *Los discípulos de Cristo no ayunan. 4,33-39* (Mt 9,14-17; Mc 2,18-22)

Cf. *Comentario a Mt 9,14-17.*

[33] Ellos le dijeron: Los discípulos de Juan ayunan con frecuencia y hacen oraciones, y asimismo los de los fariseos; pero tus discípulos comen y beben. [34] Respondióles Jesús: ¿Queréis vosotros hacer ayunar a los convidados a la boda mientras con ellos está el esposo? [35] Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces, en aquellos días, ayunarán. [36] Y les dijo una parábola: Nadie pone un remiendo de paño nuevo a un traje viejo; de lo contrario, romperá el nuevo, y el remiendo, tomado del vestido nuevo, no ajustará sobre el viejo. [37] Ni echa nadie el vino nuevo en cueros viejos; de lo contrario, el vino nuevo romperá los cueros y se derramará, y los cueros se perderán; [38] sino que el vino nuevo se echa en cueros nuevos, [39] y nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: El añejo es mejor.

Las narraciones de los tres sinópticos son bastante afines. Cristo elude la pregunta de los fariseos ante el porqué de no «ayunar» sus discípulos, refiriéndose a los ayunos libres y «oraciones» (Lc) especiales que hacían los discípulos del Bautista y los de los fariseos. Se explica el eludir la pregunta, basada en el espíritu pretencioso y ostentoso farisaico. Ante el gozo del esposo es hora de alegría. El banquete es símbolo bíblico del establecimiento del reino. Aunque éste perdurará, aquí sólo se considera el aspecto de este momento temporal de Cristo.

Pero en las comparaciones del «vestido» y del «vino» les hace ver que hay una incompatibilidad con la *materialidad* de lo pasado, y que hay un *espíritu nuevo*, al margen de sus exigencias y tradiciones.

V.39. La última frase de Lc, exclusiva suya, parecería estar en contradicción con lo anterior, donde se elogia lo «nuevo». Dice: «Y nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: El vino añejo es mejor». Esta frase debe de proceder de otro contexto. Pero Lc la inserta aquí para indicar el apego de muchos al vino añejo de la Ley. Estos no renunciarán al «vino añejo» del Antiguo Testamento ni a sus tradiciones farisaicas. Es el gusto a lo que estaban fuertemente apegados. Tal fue el caso de los «judaizantes», sin llegar a la irreductibilidad del fariseísmo.

CAPITULO 6

a) Sobre la cuestión del sábado (v.1-11); *b)* la elección de los Doce (v.12-19); *c)* las bienaventuranzas y las imprecaciones (v.20-26); *d)* el amor a los enemigos (v.27-38); *e)* el espíritu de benevolencia (v.39-46); *f)* conclusión (v.47-49).

a) *Sobre la cuestión del sábado. 6,1-11* (Mt 12,1-14; Mc 2,23-36)

Cf. *Comentario a Mt 12,1-14.*

[1] Aconteció que un sábado, atravesando El por los sembrados, sus discípulos arrancaban espigas, y, frotándolas con las manos, las comían. [2] Algunos fariseos dijeron: ¿Cómo hacéis lo que no está permitido en sábado? [3] Jesús les respondió: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y sus acompañantes? [4] ¿Cómo entró en la casa de Dios y, tomando los panes de la proposición, comió y dio a los que venían con él, siendo así que no es lícito comerlos sino sólo a los sacerdotes? [5] Y les dijo: Dueño es del sábado el Hijo del hombre.

[6] Otro sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba; y había allí un hombre que tenía una mano seca. [7] Le observaban los escribas y fariseos para ver si curaría en día de sábado, a fin de tener de qué acusarle. [8] El, que conocía los pensamientos suyos, dijo al hombre de la mano seca: Levántate y ponte en medio. El, levantándose, se quedó en pie. [9] Díjoles Jesús: Voy a haceros una pregunta: si es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar un alma o perderla. [10] Y dirigiendo su mirada a todos ellos, les dijo: Extiende tu mano. El lo hizo, y su mano quedó sana. [11] Ellos se llenaron de furor, y trataban entre sí qué podrían hacer contra Jesús.

Lc, como los otros dos sinópticos, agrupa aquí dos sucesos tenidos con motivo del reposo sabático, apuntándose ya, literariamente al menos, los primeros conatos de perder a Cristo.

El primer episodio (v.1-5) presenta una dificultad crítica. La lectura es doble: «un sábado»; otra variante lee: un «sábado segundo primero». Sobre esta interpretación segunda se han propuesto diversas opiniones; sería para indicar el sábado siguiente al pascual; una glosa al estilo del calendario de Qumrân; una interpolación [1]. Esta segunda lectura fue seguida por lectores antiguos; los modernos, generalmente, la rechazan críticamente [2].

El relato de Lc es más sintético que el de Mt, y omite una dificultad clásica que trae Mc sobre el sacerdote a quien le piden los «panes». Pero saca la misma conclusión: si la ley sabática tiene excepciones, incluso en el reposo sabático, tan sagrado, no pueden extrañarse que El obre así, permitiendo que así obren sus discípulos, pues El es «Señor del sábado». Cristo se pone en la misma línea

[1] BELSER, en Bibl. Zeitschr. (1903) 58-61; AUDET, en Sc. Eccl. (1958) 361-383; VOGT, en Biblica (1959) 102-105; BOVER, en Estudios Eclesiásticos (1928) 94-103.
[2] NESTLÉ, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 6,1.

de la legislación. Siendo este precepto más que mosaico, divino, El se sitúa en esta esfera [3].

Un pequeño detalle (v.1c) hace ver que esta escena tiene lugar ya pasada la Pascua, pues los discípulos «frotaban las espigas», ya secas, con las manos para comer el grano.

A este episodio se une otro (v.6-11) también en sábado. Cristo está en los oficios sinagogales, seguramente explicando su doctrina, lo que permite mejor el hacer la pregunta que dirige a los «escribas y fariseos», que lo espiaban para ver si curaría a un enfermo.

La respuesta de Cristo, que «conocía los pensamientos» de ellos, fue hacer el milagro. Para ello le hace salir al medio de la sinagoga, seguramente delante de los primeros puestos que ocupaban los fariseos, y le hace una pregunta de contrastes orientales: «Si es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar un alma o dejarla perderse».

«Alma» está por «vida», por la persona. La expresión literaria «hacer bien o mal...» suele tener un sentido de exclusividad, v.gr., no hacer nada bueno [4].

Mc acusa muy fuertemente la «mirada airada» que Cristo dirige a aquel grupo, «entristecido por la dureza de sus corazones», ya que «callaban» ante su pregunta. Lc, relatando escuetamente que los «miró», omite el aspecto de santa «ira» de Mc. Acaso por temor de que sus lectores no lo comprendiesen bien.

La respuesta al silencio fue la curación instantánea de aquella mano paralizada. Otra vez más hacía ver que la Ley tenía las excepciones de estar «hecha para el hombre», y El puso, además, la rúbrica divina de sus poderes: era «Señor del sábado».

La consecuencia que sacaron los «escribas y fariseos» fue la confabulación para prender a Cristo. Cabría pensar si estas escenas no estarán adelantadas, ya que la confabulación para hacer morir a Cristo se comprendería mejor más tarde, después de haber ejercido más su vida de público ministerio. Aparte que en Mc se dice que tomaron contactos insistentes [*symboúlion edídoun*]. Lc omite que para esto se «concertaron con los herodianos» (Mc).

b) *La elección de los Doce. 6,12-19* (Mt 10,1-4; Mc 3,13-19)

Cf. *Comentario a Mt 10,1-4.*

Lc comienza aquí el sermón de la Montaña. Su reducción, con relación a Mt, es muy grande. Lc refleja mejor el estado primitivo del mismo, que aparece muy amplificado en Mt, por razón de la «sistematización» de su evangelio, aunque también por probables omisiones de Lc.

[12] Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. [13] Cuando llegó el

[3] H. TRÓADES, *Le Fils de l'homme est maître même du Sabbat:* Bible et V. Chrét. (1958) 73-83.
[4] LAMBERT, *L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires:* Rev. Bibl. 1945) 93.

día, llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dio el nombre de apóstoles: [14] Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago y Juan, Felipe y Bartolomé, [15] Mateo y Tomás, Santiago el de Alfeo y Simón, llamado el Zelotes, [16] Judas de Santiago y Judas Iscariote, que fue el traidor. [17] Bajando con ellos del monte, se detuvo en un rellano, y con El la numerosa muchedumbre de sus discípulos, y una gran multitud del pueblo de toda Judea, de Jerusalén y del litoral de Tiro y de Sidón, [18] que habían venido para oírle y ser curados de sus enfermedades; y los que eran molestados de los espíritus impuros eran curados. [19] Toda la multitud buscaba tocarle, porque salía de El una virtud que sanaba a todos.

Mt separó del sermón del Monte la elección de los Doce. Igualmente Mc; suponiendo el cuadro en el monte, lo presenta como un caso aislado.

Lc es el que destaca que Cristo, antes de esta trascendental elección, «salió hacia la montaña y pasó la noche *orando*». Mc, en cambio, destacará más la plena *libertad* que Cristo tuvo en esta elección. Lc dice que «les dio el nombre de apóstoles». Este nombre corresponde al arameo *shalihá*, y significa el que recibe una misión determinada. Cristo busca un grupo, contrapuesto a las doce tribus. Con él quiere formar los jefes del nuevo Israel. La misión que les confía es triple: que le acompañen (para formarlos bien); para enviarlos a predicar la doctrina del reino, sobre todo después de la gran iluminación de Pentecostés; y para confiarles el poder de expulsar demonios: con ello se demostrará la llegada del Mesías, una de cuyas características sería ésta, y, por tanto, ellos quedarían bien acreditados como «apóstoles» del Mesías para la expansión de su reino [5].

Sólo Lc pone entre los apóstoles a «Judas de Santiago», que Mt-Mc lo denominan Tadeo [6].

Lc relata, a continuación de esta elección, que Cristo «baja» con ellos, mientras Mt presenta el cuadro «subiendo» Cristo y los discípulos a un monte. Son dos perspectivas histórico-literarias distintas, en que se sitúan momentos distintos de la escena.

Como Lc no había presentado aún el escenario de este episodio, lo que Mt había hecho antes, tiene que presentar a Cristo «subiendo» a la montaña.

Y con él «baja» también una «numerosa muchedumbre de sus discípulos», y las multitudes que habían venido para oírle y ser curadas. Lc así conecta con el cuadro del sermón del Monte, de Mt, al tiempo que hace ver cómo Mt lo adelantó mucho, pues ya la fama de Cristo está muy extendida.

Lc destaca que la multitud le apretujaba «porque salía de El una virtud que sanaba a todos». Se reconoce este hecho. El curanderismo rabínico nada tenía de esto. Pero el mismo Lucas hará ver

[5] Cerfaux, *Pour l'histoire du títre Apóstolos dans le N.T.*: Rev. Sc. Relig. (1960) p.76-92; Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douce par Jésus?*: L'Orient chrét. (1956) 267-290.
[6] Cf. *Comentario a Mt* 10,3.

luego que esta virtud curativa exigía fe en el paciente (Lc 8,46): la fe o confianza que tantas veces relatan los evangelistas que Cristo pedía para curar. Su obra benéfica no era obra de magia, sino de confianza y entrega a El [7].

c) *Las bienaventuranzas y las imprecaciones. 6,20-26* (Mt. 5,3-12)

Cf. *Comentario a Mt* 5,3-12.

[20] El, levantando sus ojos sobre los discípulos, decía: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. [21] Bienaventurados los que ahora padecéis hambre, porque seréis hartos. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. [22] Bienaventurados seréis cuando, aborreciéndoos los hombres, os excomulguen y maldigan, y proscriban vuestro nombre como malo, por amor del Hijo del hombre. [23] Alegraos y regocijaos en aquel día, pues vuestra recompensa será grande en el cielo. Así hicieron sus padres con los profetas.

[24] Pero ¡ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo! [25] ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis! [26] ¡Ay cuando todos los hombres dijeren bien de vosotros, porque así hicieron sus padres con los falsos profetas!

Sólo Lc y Mt traen las bienaventuranzas, pero Lc las trae reducidas a cuatro. En cambio, es el único que trae cuatro «imprecaciones», que son como el ritmo negativo de esta estructura hebrea. Estas «bienaventuranzas» en Lc aparecen formuladas en un sentido material, escueto. Acusa ello la forma original judía. Mt matizó y «moralizó» algunas, en orden a una mejor comprensión de sus lectores. Lc, en cambio, con lectores étnico-cristianos, las conservó en su formulación original.

Las tres primeras—pobreza, llanto, hambre—son casi sinónimas. Estos pobres no son los pobres sin más. Los *anawim*, los pobres, habían tomado ya en el Antiguo Testamento el sentido del pobre oprimido, pero piadoso y resignado con su suerte ante Dios. De ahí que esos «pobres», por su actitud moral, están ya a las puertas de su ingreso en el reino que Cristo anuncia. Lo mismo se dice de los que tienen «hambre» o «lloran» su desventura, pero resignados ante el plan de Dios y piadosos en su vida religiosa.

Conforme a una interpretación materialista de la Ley, aún flotaba la idea que los bienes eran premio a los buenos, y los dolores, v.gr., la pobreza, castigo. De ahí la gran panorámica de esperanza que Cristo abre a este tipo de pobreza y dolor. También ellos serán hijos del reino. La bienaventuranza siguiente (v.22.23), si no está yuxtapuesta a las anteriores, les da un valor «sapiencial» de incorporación al reino a los que en ellas beatifica.

Más aún, cuando por causa del reino, «del amor al Hijo del

[7] May, *For power went forth from Him:* Cath. Bibl. Quart. (1952) p.93-103.

hombre», su «nombre»—el personal, pero en cuanto «cristianizado» (Sant 2,7)—sea aborrecido por los hombres, y ellos «excomulgados» de la sinagoga (Jn 9,22, etc.), lo que podía llevar anejo en su último grado todo contacto con la sociedad judía, que se alegren en «aquel día»—probablemente el día en que esto suceda (Act 5,41), mejor que el día de la parusía, muy alejado de este contexto—porque será grande la recompensa en el cielo. Y les hace ver que también, a pesar de la santidad de la doctrina y de los profetas, éstos fueron perseguidos por «sus padres»: el judaísmo anterior. El pensamiento subyacente son los fariseos y escribas, ya confabulados contra Cristo y su obra (Lc 6,11), por lo que aguardará la misma suerte a sus seguidores [8].

Lc pone a continuación cuatro «imprecaciones». Son el aspecto «negativo» del ritmo hebreo de lo anteriormente dicho. Los aquí ricos, pero en contraposición a los *anawim*, son los ricos irreligiosos y opresores, el rico injusto; por eso, esos que ahora, y así, están «hartos» y «ríen», y, por lo mismo, la adulación popular los lisonjea, que sepan—la forma «sapiencial» en que están formuladas no presenta el problema de su cambio—que tendrán el castigo proporcionado.

En el ambiente en que están dichas estas «imprecaciones», se piensa en los fariseos, a los que Cristo en otra sección de Lc dedica fuertes imprecaciones (Lc 11,42-45); en los saduceos, que se aprovechan aquí de los altos puestos y buena vida, y en las grandes familias sacerdotales. Así, Anás era llamado el «hombre venturoso» por sus triunfos, no siempre honrosos.

Este estilo imprecatorio es conocido en la Ley y en los Profetas (Is 65,13ss). La ausencia de las mismas en Mt no haría improbable el que se hubiesen adaptado aquí procedentes de otro contexto.

d) *El amor a los enemigos. 6,27-38* (Mt 5,38-48)

Cf. Comentario a Mt 5,38-48; 7,1-2.

[27] Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, [28] bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. [29] Al que te hiere en una mejilla, ofrécele la otra, y al que te tome el manto, no le estorbes tomar la túnica; [30] da a todo el que te pida, y no reclames de quien toma lo tuyo. [31] Tratad a los hombres de la manera de que vosotros queréis ser de ellos tratados. [32] Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes los aman. [33] Y si hacéis bien a los que os lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo. [34] Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. [35] Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza

[8] DESCAMPS, *Bienhereux les pauvres:* Rev. Dioc. Tournai (1952) p.53-61; *Il significato della prima beatitudine:* Scuol. Catt. (1932) 18-35 y 426-442; VANSTEERKISTE, *L'Ani et l'anaw dans l'A.T.:* Div. Thom. (1956) 3-19.

de remuneración, y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, porque El es bondadoso para con los ingratos y los malos. [36] Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. [37] No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos. [38] Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro corazón. La medida que con otros usareis, ésa será usada con vosotros.

Le agrupa aquí diversas sentencias del Señor, ya recogidas fundamentalmente por Mt en el sermón del Monte. Con fuertes contrastes hiperbólicos hace ver cuál ha de ser la disposición de ánimo hacia los enemigos. Se ha de hacer con ellos lo que se desea que se haga con nosotros (Mt 7,12). El modelo es la conducta de Dios (v.35).

Lc omite la comparación que trae Mt de la conducta de los «publicanos», que responden con bien al bien; y la conducta con los «hermanos», que son los judíos, y la sustituye por la palabra «pecadores», que, si era sinónimo en el vocabulario judío de «publicanos», se prestaba su uso para sus lectores a una comprensión genérica mejor, al tiempo que se adaptaba a un sentido más «ético».

Lc añade luego otras sentencias, por contexto lógico, que Mt trae en otro contexto del sermón del Monte (Mt 7,1ss). Con ellas insiste en este espíritu de caridad para con el prójimo, y anuncia el premio. Toma la metáfora de la «medida», del ambiente. Una medida no escatimada, sino que el grano que en ella se ponga se lo apretará bien para que quepa lo más posible, y hasta se desbordará de la misma medida. Imagen de la generosidad del premio de Dios para con los que aman así al prójimo y a sus enemigos.

e) *El espíritu de benevolencia. 6,39-46* (Mt 15,14; 10,24)

Cf. Comentario a Mt 15,14 y 10,24

[39] Les dijo también una parábola: ¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en el hoyo? [40] Ningún discípulo está sobre su maestro; para ser perfecto ha de ser como su maestro. [41] ¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo? [42] ¿O cómo puedes decir a tu hermano: Hermano: déjame quitarte la paja que tienes en el ojo, cuando tú no ves la viga que hay en el tuyo? Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo, y entonces verás de quitar la paja que hay en el de tu hermano. [43] Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo, ni tampoco árbol malo que dé fruto bueno, [44] pues cada árbol se conoce por su fruto; y no se cogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian racimos. [45] El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el malo saca cosas malas de su mal tesoro, pues de la abundancia del corazón habla la lengua. [46] ¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?

Le ilustra también este pensamiento anterior, destacando el espíritu de benevolencia que ha de tener el discípulo de Cristo.

Mt trae también ambas comparaciones primeras—ciegos y discípulos—en contextos distintos y con finalidades algo distintas.

Aquí son evocados por el *juicio* que ha de hacerse sobre otros. La frase podría, como algunas de las siguientes, ser un proverbio. No se debe juzgar a otro teniendo el que juzga defectos mayores. Un ciego no puede conducir a otro ciego. Lo que se viene a decir, de otra manera, con el símil de que a todo discípulo le basta imitar a su maestro..., que aquí es Cristo.

Y como efecto de todo esto, censurándose en el fondo el espíritu farisaico de la hipocresía y las apariencias, está el control de las obras. El árbol se conoce por los frutos, y del corazón salen las obras, que prueban la verdad de lo que es el árbol de la vida de cada uno.

f) *Conclusión. 6,47-49* (Mt 7,24-29)

Cf. *Comentario a Mt* 7,24-29.

[47] Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone en obra, os diré a quién es semejante. [48] Es semejante al hombre que, edificando una casa, cava y profundiza y cimienta sobre roca; sobreviniendo una inundación, el río va a chocar contra la casa, pero no puede conmoverla, porque está bien edificada. [49] El que oye y no hace, es semejante al hombre que edifica su casa sobre tierra, sin cimentar, sobre la cual choca el río, y luego se cae y viene a ser grande la ruina de aquella casa.

Como Mt, termina Lc el sermón de la Montaña comparando al que «oye» las palabras de Cristo y las «pone por obra» a una persona que cimentó su casa en roca viva, y a la que no pudieron destruirla las corrientes de un río. Y el que las escucha, pero no las «practica», es comparable al que cimenta su casa en sola tierra, y a la que un río desbordado destruye. La necesidad de las obras está fuertemente acusada.

En el medio ambiente rabínico se discutía con calor qué fuese más grande, si el estudio de la Ley o su práctica. Y al que hacía ambas cosas lo comparaban al que construye su casa «en un cimiento de piedras», que las inundaciones no destruyen [9].

La pintura de Lc, fundamentalmente la misma de Mt, es menos descriptiva. Posiblemente se amolde al medio ambiente de sus lectores.

CAPITULO 7

a) El centurión de Cafarnaúm (v.1-10); *b)* la resurrección en Naím (v.11-17); *c)* el mensaje del Bautista (v.18-23); *d)* panegírico del Bautista (v.24-28); *e)* actitud farisaica ante la misión del Bautista (v.29-35); *f)* la pecadora arrepentida (v.36-50).

[9] STRACK-B., *Kommentar*... I p.469; BONSIRVEN, *Textes*... n.287.

a) *El centurión de Cafarnaum. 7,1-10* (Mt 8,5-13)

Cf. *Comentario a Mt* 8,5-13.

[1] Cuando hubo acabado de pronunciar estos discursos a oídos del pueblo, entró en Cafarnaúm. [2] Estaba a punto de morir un siervo de cierto centurión que le era muy querido. [3] Este, oyendo hablar de Jesús, envió a El algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese para salvar de la muerte a su siervo. [4] Llegados éstos a Jesús, le rogaban con instancia, diciéndole: Merece que le hagas esto, [5] porque ama a nuestro pueblo, y él mismo nos ha edificado la sinagoga. [6] Jesús echó a andar con ellos. Ya no estaba lejos de la casa, cuando el centurión envió algunos amigos que le dijeron: Señor, no te molestes, pues no soy digno de que entres bajo mi techo. [7] Ni yo me he creído digno de ir a ti. Pero di sólo una palabra, y mi siervo será sano. [8] Porque también yo soy hombre sometido a la autoridad, pero tengo a la vez soldados bajo mi mando, y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y lo hace. [9] Oyendo esto Jesús, se maravilló de él y, vuelto a la multitud que le seguía, dijo: Yo os digo que tal fe como ésta no la he hallado en Israel. [10] Vueltos a casa los enviados, encontraron sano al siervo.

Este relato lo traen Lc y Mt. Pero hay una fuerte divergencia entre ellos, aunque manifiestamente es el mismo relato. En Mt es *sintético*: el centurión viene al encuentro de Cristo a pedirle la curación de su «siervo». En Lc, en cambio, el centurión no ruega directamente a Cristo por esta curación, sino que le envía dos embajadas. La primera está compuesta por algunos «ancianos de los judíos». Estos no deben de ser los jefes de la sinagoga, ya que a éstos se los nombra ordinariamente por su título oficial. Son personas representativas de la ciudad, que se las envía para que rueguen venga a curar a su siervo. Llegados a su presencia, le rogaban «insistentemente» que lo curase; prueba de que no eran fariseos. Y abonaban su deseo presentando a aquel centurión como un bienhechor del pueblo, hasta haberles levantado la sinagoga local. Era para ellos un caso de gratitud patria. Un caso semejante se registra históricamente. El «jefe de la policía» de Atribis, que probablemente no era judío, se unió a éstos para que se levantase la sinagoga local. Se discute si los restos actualmente conservados de la sinagoga de Cafarnaúm son las ruinas de la sinagoga levantada por este centurión [1]; aunque estas ruinas parecen ser del siglo II d. C. [2]

Cristo recibe la propuesta con agrado, y, diciendo que va a curarlo, se pone en camino con ellos a casa del centurión. Ya cercanos a la casa, el centurión le envía otra representación de «amigos», diciéndole que no se moleste en entrar en su casa. Que basta una palabra suya a distancia para la curación de su siervo. Además, ni él se creyó digno de ir personalmente a suplicárselo, ni se considera digno de que entre en su casa. Y los «amigos» dicen a Cristo

[1] ORFALI, *Capharnaüm et ses ruines* (1922).
[2] KOHL UND WATZINGER, *Antike Sinagogen in Galilea* (1916); PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) 142-144.

las palabras que Mt pone en boca del centurión: que si él manda a sus subordinados, mayor es el poder de Cristo [3].

Esta insistencia en evitar a Cristo el venir a su casa quizá pudiese obedecer al concepto de que el judío se contaminaba por entrar en casa de un «gentil» (Jn 18,28).

Se explica bien la abreviación del relato por Mt, según su procedimiento. En cambio, de no ser histórico, no se vería una razón suficiente de que Lc, escribiendo para gentiles, hubiese incluido una catequesis en la que así se consideraba al «gentil», ya que en este relato no se dice que Cristo entrase en su casa (v.10).

Esta doble embajada se explica psicológicamente bien. Lo primero fue el impulso precipitado, rogando su presencia para curarle, creyendo acaso más seguro esto, como estaba en el medio ambiente (2 Re 5,11; Jn 11,21). Pero al oír la noticia de su venida, brota la fe en su poder a distancia con la excusa de su indignidad gentil, que causaba impureza «legal» a un judío. En cambio, pensar en una «dramatización» de la petición del centurión en esta doble embajada no se explica bien. El centurión tuvo que pensar que personas judías de representación local habían de pesar más en el ruego que le hiciesen a Cristo, judío, que el que le hiciese un gentil. Era el medio ambiente que se respiraba.

Lc resalta, sin decir la enfermedad que fuese, que este siervo «estaba a punto de morir». Esto mismo explica la urgencia de su súplica.

b) *La resurrección en Naím. 7,11-17*

[11] Aconteció tiempo después que iba a una ciudad llamada Naím, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre. [12] Cuando se acercaban a las puertas de la ciudad, vieron que llevaban un muerto, hijo único de su madre, viuda, y una muchedumbre bastante numerosa de la ciudad la acompañaba. [13] Viéndola el Señor, se compadeció de ella y le dijo: No llores. [14] Y acercándose, tocó el féretro; los que lo llevaban se detuvieron, y El dijo: Joven, a ti te hablo, levántate. [15] Sentóse el muerto y comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre. [16] Se apoderó de todos el temor, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo. [17] La fama de este suceso corrió por toda Judea y por todas las regiones vecinas.

Este pasaje es propio de Lc. La cronología del mismo es muy vaga. Acaso Lc relata aquí esta resurrección como elemento evocado por el relato siguiente de su respuesta a los enviados del Bautista.

Cristo va, con sus discípulos y una gran muchedumbre de la que le escuchó y sobre la que operó milagros, a un villorrio llamado Naím *(Na'im* = la bella, la graciosa) [4], situada a unos diez kilómetros al sudeste de Nazaret y a siete u ocho horas de Cafarnaúm, junto al Djèbel col-Duhy [5]. La escena del encuentro de Cristo con el cortejo fúnebre tiene lugar al acercarse a la «puerta de la ciudad». Un pequeño villorrio es probable que no tuviese más que una puerta de acceso. Así aparece en las ruinas de 'Ain Shems. Según la costumbre judía, llevaban a enterrar sobre unas parihuelas, envuelto el cuerpo en lienzo blanco y la cabeza en un sudario, o en ocasiones descubierta, al hijo único de una viuda. Acompañaban al féretro su madre y gran parte de las gentes del villorrio. Los rabinos tenían legislado que, al encontrarse un cortejo fúnebre, se incorporasen las gentes a él [6]. Aquí Cristo se adelanta a la madre para compadecerse de ella. La escena es de una gran delicadeza. Bien consciente de su poder, sin temores a la impureza «legal» por tocar un muerto (Núm 19,16), tocó el féretro y dio al joven la orden de «levantarse», de resucitar; pero la fórmula con que lo dice es de interés:

«Joven, (yo) te digo a ti: levántate.»

Ya Lc, al hablar del encuentro, llama a Cristo «el Señor» *(ho Kyrios);* es un término del vocabulario cristiano primitivo y de San Pablo, con el que confesaba la divinidad de Cristo. Posiblemente sea éste el intento de Lc.

El Señor da la orden de resucitar al joven en su nombre propio: «(Yo) te digo a ti...» El poder en nombre propio de la resurrección de los muertos, como el poder de vida o muerte, es poder en el Antiguo Testamento reservado sólo a Dios. Se piensa si Lc quiere reflejar aquí estos poderes divinos de Cristo. En todo caso, el hecho habla de ellos.

El muerto se incorporó, comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre. El «temor» ante el prodigio sobrenatural invade al pueblo. Pero éste sólo ve en Cristo «un gran profeta». El pueblo no oyó o no valoró bien la formulación de Cristo, salvo que no sea algo matizada por Lc, y pensó que había sido una resurrección al estilo de las de Elías y Eliseo (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,11-27), en las que la resurrección se operaba por la impetración.

c) *El mensaje del Bautista. 7,18-23* (Mt 11,2-6)

Cf. *Comentario a Mt 11,2-6.*

[18] Los discípulos de Juan dieron a éste noticia de todas estas cosas, y, llamando Juan a dos de ellos, [19] los envió al Señor para decirle: ¿Eres tú el que viene o esperamos a otro? [20] Llegados a El, le dijeron: Juan el Bautista nos envía a ti para preguntarte: ¿Eres tú el que viene o esperamos a otro? [21] En aquella misma hora curó a muchos de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos, e hizo gracia de la vista a muchos ciegos, [22] y, tomando la palabra, les dijo: Id y comu-

[3] HOLZMEISTER, en Verb. Dom. (1937) 27-30; MARINER, *Sub potestate constitutus:* Helmantica (1956) 391-399.
[4] STRACK-B., *Kommentar...* II p.161.

[5] ABEL, *Géographie de la Palest.* (1938) II p.394-395.
[6] EDERSHEIM, *Sketches of Jewish social Life in the day of Christ* p.168-181.

nicad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados; [23] y bienaventurado es quien no se escandaliza de mí.

Lc es más explícito en este relato que Mt y trae precisiones de interés. El Bautista, estando en la prisión de Maqueronte, recibe, en su prisión «atenuada», la noticia de las obras de Cristo por medio de discípulos de su círculo. Y, ante esto, envía a Cristo a «dos» para que le pregunten si El es el Mesías o se ha de esperar a otro. ¿Qué buscaba el Bautista con ello? Que Cristo se declarase ante ellos. Su grandeza era la mejor prueba para aquellos discípulos del Bautista, tan apegados, como se ve por los evangelios, a él. Acaso la presunción de su próxima muerte le urge orientar ya a todos sus discípulos a Cristo Mesías.

La respuesta de Cristo, transmitida en los evangelios, fueron las obras. Lc destaca lo que Mt no precisa, para dar una mayor amplitud a su cuadro taumatúrgico: hizo ante ellos una serie de curaciones y expulsión de demonios. Era la obra esperada del Mesías, profetizada casi literalmente en Isaías y aun matizada más en aquel medio ambiente por las interpretaciones rabínicas.

Y ésta es la respuesta que les manda comunicar al Bautista, no para fortalecerle en dudas sobre si Cristo sería el Mesías, lo que es incompatible con el elegido para ser su Precursor y con el elogio que a continuación hace Cristo del Bautista, sino para que él mismo les comente la hora mesiánica al confrontarles las obras de Cristo con los vaticinios proféticos sobre el Mesías.

d) *Panegírico del Bautista. 7,24-28* (Mt 11,7-15)

Cf. *Comentario a Mt 11,7-15.*

[24] Cuando se hubieron ido los mensajeros de Juan, comenzó Jesús a decir a la muchedumbre acerca de él: ¿Qué habéis salido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? [25] ¿Qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido con molicie? Los que visten suntuosamente y viven con regalo están en los palacios de los reyes. [26] ¿Qué salisteis, pues, a ver? ¿Un profeta? Sí, yo os digo, y más que un profeta. [27] Este es aquel de quien está escrito: «He aquí que yo envío delante de tu faz a mi mensajero, que preparará mi camino delante de ti». [28] Yo os digo, no hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él.

Mt es más amplio y abigarrado que Lc en este relato. Una vez que los dos discípulos del Bautista se marcharon, Cristo hizo su panegírico. No era una «caña» el que tenía la fortaleza y el celo de censurar el adulterio de Antipas y de estar, como mártir, en prisión; ni fueron a ver un hombre vestido muellemente el que vestía el traje y la austeridad de los profetas. La emoción que había despertado en todo Israel fue la de un gran «profeta», y hasta se llegó

a pensar si no sería él mismo el Mesías (Lc-Jn). Y Cristo hace ver que Juan no sólo es un profeta, sino más que ellos, porque es el Precursor del Mesías. Los otros veían al Mesías desde lejos en sus vaticinios, pero Juan lo presenta «oficialmente» al pueblo. Por eso se cumplía en él el vaticinio de Malaquías interpretado por los rabinos: que Elías en persona presentaría y ungiría al Mesías. Esta fue la obra de Juan: presentarlo a Israel y «ungirlo» en el bautismo que lo proclamaba el Mesías, «Siervo de Yahvé». Juan era el Precursor que preparó los caminos morales del pueblo para la venida del Mesías.

Pero, como en Mt, también se añade: «que el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él». Juan, como profeta, y en él el Antiguo Testamento como término, sólo apuntaba y preparaba la venida del reino, pero el ingreso en éste es superior a la preparación a él. El Nuevo Testamento es superior al Antiguo Testamento. La Ley de Cristo, al viejo mosaísmo.

e) *Actitud farisaica ante la misión del Bautista. 7,29-35* (Mt 11,16-19)

Cf. *Comentario a Mt 11,16-19.*

[29] Todo el pueblo que le escuchó y los publicanos reconocieron la justicia de Dios, recibiendo el bautismo de Juan; [30] pero los fariseos y doctores de la Ley anularon el consejo divino respecto de ellos no haciéndose bautizar por él. [31] ¿A quién, pues, compararé yo a los hombres de esta generación y a quién son semejantes? [32] Son semejantes a los muchachos que, sentados en la plaza, invitan a los otros diciendo: Os tocamos la flauta, y no danzasteis; os cantamos lamentaciones, y no llorasteis. [33] Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decíais: Tiene demonio. [34] Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores. [35] Y la sabiduría ha sido justificada por todos sus hijos.

Lc es más completo en este pasaje que Mt. Hace fuerte la contraposición entre «el pueblo, que le escuchó», y «los publicanos», que reconocieron la justicia de Dios, el plan de Dios, de recibir el bautismo de Juan como signo de su cambio de conducta. La forma «todo el pueblo» es rotunda y usual en Lc para indicar por un golpe psicológico el efecto grande y masivo. Pero frente a éstos pone a los «fariseos y doctores de la Ley», que «anularon el consejo divino», el plan providencial de Dios, no aceptando el bautismo de Juan ni las disposiciones morales *(metánoia)* que con él se protestaban.

Pero, si a Juan no lo aceptan, a Cristo tampoco. Tienen la veleidad, aquí malévola, de los muchachos en sus juegos: una cuadrilla de ellos propone bailar, y no aceptan; tocan luego canciones fúnebres, al estilo de las flautas fúnebres y las plañideras, y tampoco

aceptan. Es una comparación o pequeña parábola sin elementos diferenciales alegóricos, como sutilmente algunos pensaron [7].

Vino Juan en la austeridad de la penitencia, y lo consideraban «endemoniado». Viene Cristo asistiendo por su apostolado salvador para tomar contacto con «publicanos y pecadores», y se le califica de glotón y bebedor y amigo de esas gentes despreciables. No era, en el fondo, otra razón que el orgullo farisaico, que no aceptaba imposiciones por considerarse ellos los únicos maestros de la luz.

«Pero la Sabiduría ha sido aprobada por todos sus hijos». Mt pone esta aprobación de la sabiduría por sus «obras». En el fondo es lo mismo, ya que estas «obras» son las de sus «hijos», de los hijos de la sabiduría. Esta es la sabia providencia de Dios, que cantan los libros «sapienciales», y que dan al hombre la rectitud y la justicia. Es la que conduce a los hombres al reino y los hace ingresar en él, que aquí es ese «pueblo» y esos «publicanos» de los que acaba de hablar, y que, por ella, ingresaron en el reino.

f) *La pecadora arrepentida. 7,36-50*

[36] Le invitó un fariseo a comer con él, y, entrando en su casa, se puso a la mesa. [37] Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa del fariseo, con un pomo de alabastro de ungüento, [38] se puso detrás de El junto a sus pies, llorando, y comenzó a bañar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el ungüento. [39] Viendo lo cual, el fariseo que lo había invitado dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora. [40] Tomando Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. El dijo: Maestro, habla. [41] Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro, cincuenta. [42] No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más? [43] Respondiendo Simón, dijo: Supongo que aquel a quien condonó más. Díjole: Bien has respondido. [44] Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa, y tú no me diste agua a los pies; mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. [45] No me diste el ósculo de paz, pero ella, desde que entré, no ha dejado de besarme los pies. [46] No ungiste mi cabeza con óleo, y ésta ha ungido mis pies con ungüento. [47] Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. [48] Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. [49] Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? [50] Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz.

Este pasaje, propio de Lc, es clásico por las opiniones sobre la identificación de esta «pecadora». Pero su gran importancia la tiene

[7] BUZY, *Les paraboles* p.109.

por la portada apologético-dogmática que entraña por el perdón de los pecados.

La situación literaria de este pasaje aquí es de gran oportunidad. Frente a la actitud engreída de los fariseos ante Cristo, una mujer pecadora va a encontrar el perdón. También ella va a ser así «hija de la Sabiduría».

Un fariseo llamado Simón invitó a Cristo a comer con él, a un banquete al que había invitados (v.49). No se dice la ciudad. Pero parece que era en Galilea, ya que el ministerio judaico lo va a tratar dos capítulos después. No muestra especial simpatía por Cristo, ya que no le da las muestras ordinarias de deferencia que se tienen con los huéspedes, y que Cristo le resaltará luego (v.44-46). Debe de ser por un simple motivo de curiosidad ante su fama, para formarse un juicio sobre él y hasta posiblemente para espiarle.

Durante el banquete entró en la sala una mujer pecadora. Está en las costumbres de Oriente el que se deje pasar a más gentes a estos actos como puros curiosos u observadores [8]. Una vez dentro, se puso detrás de Jesús, para alcanzar sus pies. La comida se hacía al tipo de triclinios, reclinados sobre lechos, descansando el cuerpo sobre el brazo izquierdo y teniendo los pies hacia atrás, casi al nivel del suelo.

Esta pecadora derramó sobre sus pies un pomo de perfume y los regó con sus lágrimas, los besó y los enjugó con sus cabellos: grande debió de ser la cantidad de ungüento sobre ellos derramado.

Simón, al ver esta escena, pensó que Cristo no fuese profeta, porque no sabía qué clase de mujer fuese aquélla. La conclusión no era muy lógica, pues los profetas no tienen por qué saber todas las cosas. Pensaba posiblemente en ciertos antiguos profetas, tal como se lee en los libros de los Reyes (1 Re 14,6; 2 Re 1,3; 5,24ss). Pero Cristo le va a demostrar no sólo que es profeta, pues lee en su corazón y en el de la pecadora, sino que se va a presentar con poderes excepcionales.

La comparación que le hace es sencilla. Dos personas deben a otra, una 500 denarios y otra 50. El denario era normalmente el sueldo diario de un trabajador (Mt 20,2) [9]. Como ninguno los puede pagar, el prestamista se los perdona a ambos. La respuesta era lógica: más lo deberá amar aquel a quien le condonó más. Y la parábola se alegoriza en el panegírico de la pecadora, comparada con Simón.

Este no le ofreció los signos de hospitalidad que se tienen en Oriente con los huéspedes, sobre todo distinguidos. Ni se le ofreció el agua para lavar los pies sudorosos de los caminos palestinos y tenerlos limpios para reclinarse en el triclinio; ni le dio el beso de paz del saludo; ni se le hizo ungir la cabeza con perfumes, tan usados en Oriente, para suavizar la piel y quitar el olor del sudor. Pero, en cambio, esta pecadora lo hizo con creces: le lavó los pies con sus lágrimas, los ungió con perfume sacado de un rico pomo de alabastro, los enjugó con sus propios cabellos y no cesó de besarlos.

[8] WILLAM, *Vida de Jesús...*, vers. del alem. (1940) p.223ss.
[9] PRAT, *Le cours de monnaies en Palestine au temps de J.-Ch.*: Recher. Sc. Relig. (1925) 446.

Y, volviéndose a Simón, le dijo, refiriéndose a la pecadora, que le eran perdonados sus muchos pecados porque amó mucho. Esta mujer debió de haber sido testigo de los prodigios y doctrina de Cristo. Así es como lo localiza, sin más, al entrar. Pero va a El con un ansia de regeneración en el alma. Era un intenso amor a Cristo, en lo que El significaba como legado de Dios. Por eso le dijo a ella: «Tus pecados te son perdonados».

Los autores se han planteado varios problemas a este propósito [10]. Si Cristo le perdona ahora mismo los pecados, es que antes no estaban perdonados. Pero antes parecería que lo estaban, pues el perdón iba anejo al gran amor. Sería la contrición perfecta. La conjunción usada *(hóti)* puede tener sentido *causal* o *declarativo*, equivalente aquí a signo o señal. En el primer caso, el amor le habría causado el perdón; en el segundo, estos signos de amor le van a traer el perdón.

Posiblemente no hay que urgir los términos hasta la precisión técnica. Es un relato hecho al modo ordinario de hablar. Cristo le dice a Simón que a esta mujer, por amar mucho, le son perdonados sus muchos pecados. Es el enunciado de un principio que tiene realización concreta en esta pecadora, y por ello El se los perdona. Y hasta podría pensarse que «Jesús se contenta con confirmar la sentencia del perdón, que la mujer ha merecido por la fe» [11].

La sorpresa en los convidados fue máxima. «¿Quién es éste para perdonar los pecados?» No se trataba de un profeta que declarase a un pecador que, por su penitencia y su amor, Dios le hubiese perdonado sus pecados, sino que El, con su propia autoridad, los perdonaba. La conclusión que sacaron, aunque aquí no está expresa, es la que sacaron cuando Cristo, para demostrar que tenía poder para perdonar los pecados, curó a un paralítico: «¿Quién es este que así blasfema? ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Lc 5,21; par.). Así Cristo, con este procedimiento de las obras, se presenta con poderes que en el Antiguo Testamento estaban reservados exclusivamente a Dios. Según la tradición rabínica, el Mesías no tendría el poder de perdonar los pecados [12].

Tema muy discutido es saber si este relato se identifica con la unción en Betania que relatan los otros evangelistas (Jn 12,1-8; Mt 26,6-13; Mc 14,3-9), o si esta mujer pecadora se ha de identificar con María Magdalena, de la cual Cristo había «echado siete demonios» (Mc 8,2). Pero no hay base para esta identificación El que de Magdalena haya Cristo «echado siete demonios» no significa que fuese pecadora, sino que la había curado de siete enfermedades, o, en el peor de los casos, de tipos de posesión diabólica, aunque valorando esto con la apreciación popular de entonces; lo que no indica que fuese pecadora. Además, Lc, al comienzo del capítulo siguiente, presenta a Magdalena como a una protagonista

[10] Para una síntesis de ellos, cf. SIMÓN-DORADO, *Praelect. bibl. N.T.* (1947) p.571-572.
[11] MARCHAL, *Évang. s. St. Luc* (1946) p.106.
[12] STRACK-B., *Kommentar*... I p.495.

desconocida. De identificarse, lo lógico era presentarla haciendo referencia a la escena que acaba de contar.

En cuanto a María de Betania, la hermana de Lázaro, la única razón que se alega para su identificación es el gesto de la unción con el perfume sobre sus pies y el enjugárselos con sus cabellos, según el relato de Jn. Pero contra esta identificación están las siguientes razones:

1.ª Jn destaca sólo la unción en los «pies», por razón del «simbolismo»; pero Mt-Mc destacan la unción en la «cabeza», por lo que debió de ser en cabeza y pies; pero no pueden decir que enjugase ambas cosas con los cabellos.

2.ª La escena de Lc tiene lugar en la época media del ministerio público de Cristo, y, por la situación del relato, tiene lugar en Galilea. La de Jn es en Judea seis días antes de su muerte.

3.ª Nunca se dice ni habla desfavorablemente de María de Betania. Y hasta sería posiblemente una razón psicológica el que Cristo, que no repara en ir a buscar a los pecadores, no hubiese admitido, por razón social, ni una hospitalidad tan habitual ni tan íntima con esta familia si María de Betania hubiese sido una mujer pecadora, reconocida como tal en la ciudad.

4.ª El enfoque estructural de ambos relatos es distinto. En el de Lc, el motivo del relato es el *perdón* y conversión de una pecadora; en el de Jn y Mt-Mc, el tema es un acto de *amor* a Cristo, que es comentado y presentado por Cristo en orden a su honra funeral.

5.ª El que el banquete se dé en casa de Simón en ambos relatos no es objeción, ya que este nombre era vulgarísimo. El Nuevo Testamento cita más de diez personajes de este nombre. Y mientras Lc lo llama sin más Simón, Mt-Mc lo destacan, precisamente para distinguirlo de entre lo usual del mismo, llamándolo «Simón el leproso». Jn, en su relato, omite el nombre de Simón.

Lo que acaso no repugne, a título de hipótesis, sería el admitir que Lc hubiese tomado para retocar su relato algún elemento —concretamente el enjugar con sus cabellos los pies ungidos— de la escena que relata Jn de María de Betania. La razón pudiera ser doble: *a)* No era normal, ni es fácil se repitiese, el que una mujer, después de ungir los pies de Cristo, los enjugase con sus *cabellos*. Esto aparece como un rasgo excepcional. *b)* El relato de esta escena de María de Betania tuvo tanta repercusión en la catequesis primitiva que, como Cristo anunció en la réplica a Judas, se narraría esto cuando se expusiese el Evangelio. Esto podría haber permitido a Lc tomarlo como un rasgo complementario para hacer la descripción de este otro episodio de la mujer pecadora [13].

[13] LAGRANGE, *Jésus a-t-il été oint par pluriers femmes?*: Rev. Bibl. (1912) 504-532; HOLZMEISTER, *Die Magdanenen frage in der christlichen Ueberlieferung:* Zeitsch. Kath. Theol. (1922) 422ss.599ss; Verb. Dom. (1936) 139-199; KETTER, *Christus und die Frauen* (1935).

CAPITULO 8

a) Las proveedoras de Cristo (v.1-3); *b)* la parábola del sembrador (v.4-8); *c)* razón de las parábolas y explicación de la anterior (v.9-15); *d)* la parábola dirigida a los discípulos (v.16-18); *e)* quiénes son hermanos de Cristo (v.19-21); *f)* la tempestad calmada (v.22-25); *g)* curación de un endemoniado (v.26-39); *h)* curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa (v.40-56).

a) *Las proveedoras de Cristo. 8,1-3*

[1] Yendo por ciudades y aldeas, predicaba y evangelizaba el reino de Dios. Le acompañaban los Doce [2] y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades. María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; [3] Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes, y Susana, y otras varias que le servían de sus bienes.

Este pasaje es propio de Lc. En él se da una pincelada general sobre la obra misionera de Cristo. Son como un «entrefilete» con el que Lc intenta producir en el lector un fuerte impacto con una fuerte alusión estratégicamente situada.

Es importante el dato que aquí refiere: que el colegio apostólico vivía, en ocasiones, de los «bienes» que les ofrecían diversas piadosas mujeres, al tiempo que los «acompañaban» en sus correrías apostólicas, sin duda para prestarles las atenciones materiales mientras ellos se ocupaban del apostolado. Según San Jerónimo, era ésta una costumbre antigua, y nada mal vista, el que prestasen a sus preceptores comida y vestido [1]. Esta costumbre está igualmente atestiguada por San Pablo (1 Cor 9,5) [2]. Fieles en este servicio, aparecerán también en el Calvario (Lc 23,49).

Eran motivos de gratitud lo que las movía a ello: habían sido curadas por él de diversas «enfermedades» y de «espíritus malignos», es decir, cierto tipo de endemoniados, según la concepción de entonces. De esas varias, da el nombre de tres: «María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios». Magdalena probablemente deriva, no de la raíz hebrea *gadal*, grande, con lo que se indicaría la grandeza moral de esta mujer al servicio de Cristo, como pretendía Orígenes [3], sino que toma el nombre de su pueblo de origen: Magdala, hoy el-Medjdel (la torre), en Galilea, en la orilla occidental del lago y cerca de Tiberíades. El que de ella hayan salido siete demonios no indica vida pecadora, sino sólo, conforme a las apreciaciones populares de entonces, o una fuerte posesión diabólica, o una o varias enfermedades. El número siete, número de plenitud, puede indicar sólo una variedad o gravedad en las mismas.

[1] SAN JERÓNIMO, *Comm. in Matthaeum* 27,56; JOSEFO, *Antiq.* XVII 2,4.
[2] ALLO, *Première épît. aux Corinth.* (1956) p.212-214.
[3] MG 13,1795.

Otra de las mujeres citadas es Juana, mujer de Cusa, administrador *(epítropos)* de Herodes Antipas (Lc 24,10). Pero con este título de *epítropos* también se da en Josefo el equivalente a un alto privado o ministro [4].

De la tercera sólo se da el nombre, Susana (lirio). Pero les servían también con sus bienes y servicios «otras varias». No quiere decirse que siempre y todos formasen un grupo regular; las circunstancias condicionarían el grupo.

b) *La parábola del sembrador. 8,4-8* (Mt 13,1-19; Mc 4,1-9)

Cf. *Comentario a Mt 13,1-19.*

[4] Reunida una gran muchedumbre de los que venían a El de cada ciudad, dijo en parábola: [5] Salió un sembrador a sembrar su simiente, y, al sembrar, una parte cayó junto al camino, y fue pisada, y las aves del cielo la comieron. [6] Otra cayó sobre la peña, y, nacida, se secó por falta de humedad. [7] Y otra cayó en medio de espinas, y brotando juntamente las espinas la ahogaron. [8] Otra cayó en tierra buena, y, nacida, dio un fruto céntuplo. Dicho esto, clamó: El que tenga oídos para oír, que oiga.

Hay un momento especial en la vida de Cristo, a juzgar por el reflejo y agrupación literaria que se ve en los evangelios, en que Cristo utiliza de una manera sistemática el uso de parábolas.

Dada la gran afinidad fundamental de esta parábola del «sembrador» de Lc con los relatos de Mt-Mc, junto con una serie de problemas comunes en la exposición de los tres, relativos a las posibles modificaciones redaccionales en la exposición, en el porqué del uso de las parábolas, a propósito de la cita que se hace de Isaías —tesis de la misericordia o justicia—, lo mismo que sobre el origen de la interpretación actual de la parábola, se remite al *Comentario a Mt 13,1-23.*

c) *Razón de las parábolas y explicación de la anterior. 8,9-15* (Mt 13,10-23; Mc 4,10-20)

Cf. *Comentario a Mt 13,10-23.*

[9] Preguntábanle sus discípulos qué significase aquella parábola, [10] y El contestó: A vosotros ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios; a los demás, sólo en parábolas, de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan. [11] He aquí la parábola: La semilla es la palabra de Dios. [12] Los que están a lo largo del camino son los que oyen, pero en seguida viene el diablo y arrebata de su corazón la palabra para que no crean y se salven. [13] Los que están sobre peña son los que, cuando oyen, reciben con alegría la palabra, pero no tienen raíces; creen por algún tiempo, pero al tiempo de la tentación sucum-

[4] *Bell. iud.* I 24,6.

ben. [14] Lo que cae entre espinas son aquellos que, oyendo, van y se ahogan en los cuidados, la riqueza y los placeres de la vida, y no llegan a madurez. [15] Lo caído en buena tierra son aquellos que, oyendo con corazón generoso y bueno, retienen la palabra y dan fruto por la perseverancia.

Como se indicó en el apartado anterior, y por las razones allí expuestas, se remite para este tema al *Comentario a Mt 13,10-23*.

d) *Parábola dirigida a los discípulos. 8,16-18* (Mt 13,12; Mc 4,21-25)

[16] Nadie, después de haber encendido una lámpara, la cubre con una vasija ni la pone debajo de la cama, sino que la coloca sobre el candelabro, para que los que entren vean. [17] Pues nada hay oculto que no haya de descubrirse ni secreto que no haya de conocerse y salir a la luz. [18] Mirad, pues, cómo escucháis, porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que parece tener se le quitará.

Lc agrupa aquí tres sentencias, de las cuales las dos últimas las traen Mt-Mc en otros contextos. El sentido de las tres es claro y viene a ser el mismo. Aunque Lc la pone un poco impersonal, tanto Lc como Mc y la sentencia de Mt se hallan literariamente vinculadas a los «discípulos» (Lc v.9).

El misterio del reino ha de ser conocido. Si pasa una fase de comienzo y como oculta, luego brillará. Como la lámpara se enciende para lucir, y no para taparla, así el reino lucirá: es su finalidad mostrarse para que se incorporen a él.

Ni nada que hay oculto dejará de conocerse. Si la frase es proverbial, tiene su aplicación especial a los discípulos: lo que está en un tiempo preparatorio reservado y oculto a ellos, en el período de su formación, deberá luego ser comunicado a otros por ellos: el misterio del reino [5].

Pero esto les exige atención e interés en prepararse y preguntar al Señor cuanto sea preciso. Es necesario que le sepan «escuchar», pues al que escuche para formarse y luego divulgar el reino, a ése se le dará más: a sus preguntas y a su saber «escuchar» obtendrá nueva luz y conocimiento. En cambio, «al que no tiene, aun lo que le parece tener se le quitará». Es una forma hiperbólica de expresarse: quitar lo que no se tiene. Pero aquí se expresa con ello que esa falta de disposición—«escuchar»—para penetrar el misterio del reino, hará que se le quite—no se le dé—eso que, después de oído, viene a perder por falta de interés. Así, la exposición primera vendrá a perder su provecho en los que no quieren complementarla con la explicación complementaria.

[5] Bover, *Nada hay oculto que no se descubra:* Est. Bibl. (1954) 319-323.

e) *Quiénes son hermanos de Cristo. 8,19-21* (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35)

Cf. *Comentario a Mt 12,46-50.*

[19] Vino su madre con sus hermanos, y no lograron acercarse a El a causa de la muchedumbre, [20] y le comunicaron: Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y desean verte. [21] El contestó diciéndoles: Mi madre y mis hermanos son éstos, los que oyen la palabra de Dios y la ponen por obra.

El pasaje lo traen los tres sinópticos. Mt lo trae con el pretexto de hablársele de sus familiares, aunque viene a coincidir con Mc, que lo trae después de una refutación a los fariseos. Lc le da otra situación distinta. No sería fácil precisar su situación cronológica.

En un momento en que Cristo, rodeado de gentes, predica, su madre y sus «hermanos» desean verle. Como no pueden acercarse, por la multitud, se le pasa un recado. Y Cristo aprovecha aquella oportunidad, no para negar el afecto filial y de piedad a los suyos, sino para comparar el simple afecto familiar *humano* al otro afecto de la gran familia cristiana basado en el afecto y piedad *sobrenaturales*. Por eso, desde este punto de vista, para cualquiera que «oye» la «palabra de Dios», término exclusivo de Lc, y la «pone por obra», tiene para El el afecto entrañable y familiar, aunque aquí *sobrenatural*, que corresponde a ese otro motivo más alto que los simples lazos de la sangre. Son los miembros del reino.

El hecho de no citarse a José, y sólo a su madre, hace suponer que aquél ya debía de haber muerto; ausencia que se notará en la vida pública de Cristo. Los «hermanos» de Jesús no eran hijos de la Virgen; esto no sólo va contra la fe, sino contra el Evangelio, que en otros pasajes da los nombres de estos «hermanos» y los nombres de sus madres. Son simples parientes. La razón es que el hebreo no tiene matices para estas precisiones familiares, y lo expresa todo con el término *'ah*, «hermano». Es el contexto el que hace ver el grado de parentesco de cada caso. Así, Abraham y Lot eran tío y sobrino, como expresamente se dice en el Génesis, y se les llama allí mismo «hermanos» [6].

f) *La tempestad calmada. 8,22-25* (Mt 8,23-27; Mc 4,35-40)

Cf. *Comentario a Mt 8,23-27.*

[22] Sucedió, pues, un día que subió con sus discípulos a una barca, y les dijo: Pasemos a la otra orilla del lago. Y se dieron a la mar. [23] Mientras navegaban, se durmió. Vino sobre el lago una borrasca, y el agua que entraba los ponía en peligro. [24] Llegándose a El, le despertaron diciendo: Maestro, Maestro, que perecemos. Despertó El e increpó al viento y al oleaje del agua, que se aquietaron, haciéndose la calma. [25] Y les dijo: ¿Dónde

[6] Blinzler, *Zum Problem der Brüder des Herrn:* Trier. theol. Zeitschr. (1958) 129-145 224-246.

está vuestra fe? Llenos de pasmo, se admiraban y se decían unos a otros: Pero ¿quién es éste, que manda a los vientos y al agua y le obedecen?

La narración es común a los tres sinópticos. Ninguno pone una cronología precisa. Pero Lc-Mt la vinculan como término del viaje a la región de los gerasenos.

De las tres relaciones, Lc tiene un término medio; Mt es el más sintético y Mc el más colorista. Pero Lc tiene uno de los rasgos de más exactitud geográfica. Describe la tormenta diciendo que «descendió» *(katébe)* un gran torbellino sobre el lago. Situado éste a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo, las corrientes de aire de éste vienen de súbito y caen, literalmente, sobre el lago, con el consiguiente levantamiento de las aguas.

La descripción bimembre de Mc, en que Cristo manda por separado al viento y al mar que cesen, es de un ritmo más semita y probablemente más original.

De esta escena se desprende la aún no perfecta formación de los apóstoles sobre los poderes de Cristo y sobre la verdadera naturaleza de su persona. Les alude a su poca «confianza» en El, puesto que ya habían visto numerosos milagros de todo tipo, lo que les hacía ver su pleno dominio sobre todo. Pero los elementos cósmicos desatados les hicieron temer. No pensaron en el poder omnímodo que tenía. Ya en la misma perspectiva literaria de Lc han visto en El al Mesías. Pero, ante la impresión de aquel dominio absoluto sobre los poderes cósmicos, brota en ellos una de esas preguntas imprecisas, pero que abren la puerta a una nueva sugerencia, a nuevos poderes: «¿Quién es éste, que manda a los vientos y al agua y le obedecen?» La revelación de Cristo es gradual. ¿Qué hombre dominó por su *propio* poder los poderes cósmicos desatados? Se leía de Yahvé en el Antiguo Testamento: «Tú dominas la soberbia del mar; cuando se embravecen las olas, tú las contienes» (Sal 88,10). ¿Recordarían los apóstoles, ante aquel espectáculo, estas palabras? En cualquier caso, el halo de lo divino se va descubriendo cada vez más [7].

g) *Curación de un endemoniado. 8,26-39* (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20)

Cf. *Comentario a Mc 5,1-20.*

[26] Arribaron a la región de los gerasenos, frente a Galilea, [27] y, bajando El a tierra, le salió al encuentro un hombre de la ciudad, poseído de los demonios, que en mucho tiempo no se había vestido ni morado en casa, sino en los sepulcros. [28] Cuando vio a Jesús, gritando se postró ante El, y en alta voz dijo: ¿Qué hay entre mí y ti, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te pido que no me atormentes. [29] Y era que El ordenaba al espíritu impuro que saliese del hombre. Muchas veces se apoderaba de él, y le ataban con cadenas y le sujetaban con grillos, pero rompía las ligaduras y era arrebatado por los demonios al desierto. [30] Preguntóle Jesús: ¿Cuál es tu nombre? Contestóle él: Legión. Porque habían entrado en él muchos demonios, [31] y le rogaban que no les mandase volver al abismo. [32] Había allí cerca una piara de puercos bastante numerosa paciendo en el monte, y le rogaron que les permitiese entrar en ellos. Se lo permitió, [33] y, saliendo los demonios del hombre, entraron en los puercos, y se arrojó la piara por un precipicio abajo hasta el lago, y se ahogó. [34] Viendo los porquerizos lo sucedido, huyeron y lo anunciaron en la ciudad y en los campos. [35] Salieron a ver lo ocurrido, y vieron a Jesús, y encontraron al hombre de quien habían salido los demonios, sentado, vestido y en su pleno juicio, a los pies de Jesús, de lo que se quedaron espantados. [36] Los que habían visto cómo el endemoniado había sido curado lo contaban, [37] y toda la gente del territorio de los gerasenos le rogó que se retirase de allí, pues estaban dominados de un gran temor. El, subiendo a la barca, se volvió. [38] El hombre de quien habían salido los demonios le suplicaba quedarse con El, pero El le despidió diciendo: [39] Vuélvete a tu casa y refiere lo que te ha hecho Dios. Y se fue por toda la ciudad pregonando cuanto le había hecho Jesús.

[7] BAUER, *Procellam cur sedavit Salvator?*: Verb. Dom. (1957) 89-96.

Este episodio, narrado por los tres sinópticos, tiene una serie de problemas; unos afectan a simples problemas de redacción; otros, a toda la estructura temática del mismo.

Las divergencias principales de Lc son que pone que el endemoniado es *uno* solo, mientras Mc y Mt ponen dos; Lc pone que sucede en la región de los «gergesenos»; Mt, en la de los «gadarenos», y Mc, en la de los «gerasenos». El «endemoniado», una vez curado, divulga esta obra por toda la región de la Decápolis, según Mc, mientras que Lc dice que fue pregonando esta obra «por toda la *ciudad*». La lectura de Mc parece la lógica. La de Lc puede ser una traducción mal hecha de una palabra aramea, *mediná*, que significa ciudad o provincia. En este caso, la coincidencia sería justa: la divulgación por toda la provincia, que Mc precisa como la Decápolis. Parece propio de Lc el que «no los mande ir al abismo», con lo que se evita la dificultad de enviarlos a otra «región» (Mt-Mc).

La enseñanza doctrinal es clara: Cristo aparece con el supremo poder sobre los demonios. Es la prueba de que el reino mesiánico se acerca o ya llegó. Así dice Cristo: «Si expulso los demonios por el poder de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; par.). Es un modo de presentarse El como el Mesías, y con poderes divinos, al encadenar a los demonios en el infierno.

h) *Curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa. 8,40-56* (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43)

Cf. *Comentario a Mc 5,21-43*

[40] Cuando Jesús estuvo de vuelta, le recibió la muchedumbre, pues todos estaban esperándole. [41] Llegó un hombre llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga, y, cayendo a los pies de Jesús, le suplicaba que entrase en su casa, [42] porque tenía una hija única, de unos doce años, que estaba a punto de morir.

Mientras iba, las muchedumbres le ahogaban. [43] Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que en médicos había gastado toda su hacienda, sin lograr ser de ninguno curada, [44] se acercó por detrás y tocó la orla de su manto, y al instante cesó el flujo de su sangre. [45] Jesús dijo: ¿Quién me ha tocado? Como todos negaban, dijo Pedro y los que le acompañaban: Maestro, las muchedumbres te rodean y te oprimen. [46] Pero Jesús dijo: Alguno me ha tocado, porque yo he conocido que una virtud ha salido de mí. [47] La mujer, viéndose descubierta, se llegó temblando y, postrándose ante El, le dijo ante todo el pueblo por qué le había tocado y cómo al instante había quedado sana. [48] El le dijo: Hija, tu fe te ha salvado, vete en paz. [49] Aún estaba hablando cuando llegó uno de casa del jefe de la sinagoga diciendo: Tu hija ha muerto, no molestes ya al Maestro. [50] Pero Jesús, que lo oyó, le respondió: No temas, cree tan sólo y será sana. [51] Llegado a la casa, no permitió que entrasen con él más que Pedro, Juan y Santiago y el padre y la madre de la niña. [52] Todos lloraban y plañían por ella. Les dijo El: No lloréis, porque no está muerta; es que duerme. [53] Se burlaban de El, sabiendo que estaba muerta. [54] El, tomándola de la mano, le dijo en alta voz: Niña, levántate. [55] Volvió a ella el espíritu, y al instante se levantó, y El mandó que le diesen de comer. [56] Los padres se quedaron fuera de sí; pero El les mandó que no contasen a nadie lo sucedido.

La exposición exegética de este pasaje se hace en el *Comentario a Mc 5,21-43*, que es el que lo trata con mayor extensión.

La importancia de estos dos milagros, entrelazados, y que dejaron una fuerte huella en la catequesis primitiva, es muy grande.

El de la hemorroísa, que cura instantáneamente por tocar la orla del manto de Cristo casi por sorpresa, lo presenta como una fuente inexhausta de poder sobrenatural. De él, bien consciente de ello, «sale una virtud curativa».

El de la resurrección de la hija de Jairo, por su propio mandato —«Yo digo a ti: Levántate» (Mc)—, lo presenta con los poderes exclusivos de Dios en el Antiguo Testamento (2 Re 5,7).

Si el milagro en Cristo surge por un motivo benéfico, lleva anejo un valor apologético: de rúbrica divina a su mismo valor dogmático: lo que él es: el Mesías, Hijo de Dios.

CAPITULO 9

a) La misión de los apóstoles (v.1-6); *b)* juicio de Antipas sobre Cristo (v.7-9a); *c)* regreso de los apóstoles de su misión y primera multiplicación de los panes (v.9b-17); *d)* la confesión de Pedro (v.18-21); *e)* primera predicción de su pasión (v.22); *f)* necesidad de seguir a Cristo (v.23-27); *g)* la transfiguración (v.28-36); *h)* curación de un epiléptico (v.37-43a); *i)* segunda profecía de su pasión (v.43b-45); *j)* quién sea el mayor (v.46-48); *k)* la invocación del nombre de Jesús por un extraño (v.49-50); *l)* hostilidad samaritana (v.51-56); *m)* varias vocaciones (v.57-62).

a) *La misión de los apóstoles. 9,1-6* (Mt 10,5-15; Mc 6,7-13)

Cf. *Comentario a Mt 10,5-15.*

[1] Habiendo convocado a los Doce, les dio poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, [2] y les envió a predicar el reino de Dios y a hacer curaciones. [3] Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni llevéis dos túnicas. [4] En cualquier casa en que entréis, quedaos allí, sin dejarla hasta partir. [5] Cuanto a los que no quieran recibiros, saliendo de aquella ciudad, sacudíos el polvo de los pies en testimonio contra ellos. [6] Partieron y recorrieron las aldeas anunciando el Evangelio y curando en todas partes.

Este pequeño cuadro lo traen los tres sinópticos. Mt es quien lo trata con más amplitud. La misión va a tener lugar por la región de Galilea. Se refiere sólo a los Doce, a los que envía «de dos en dos» (Mc). No es seguro si esta misión se realiza con el envío simultáneo de los Doce o los va enviando, turnándose, por grupos (Mc). La finalidad que les da es la de predicar—preparar—el reino de Dios. Es la finalidad para que los eligió en el sermón del Monte (Mc 3,15). Y como credenciales les dio el poder de curar enfermedades, y se destaca también que les dio poder sobre «todos los demonios». Era ésta una prueba, al hacerlo en su nombre, del advenimiento del reino mesiánico. El uso de la expresión «todos» es un término habitual en Lc.

Para esta misión reciben unas cuantas instrucciones. No llevarán nada para el camino, ni dos túnicas, ni pan, ni dinero, ni alforja para guardar estas cosas, «ni bastón». En cambio, en Mc se les permite llevar «un bastón». Es una simple citación «quoad sensum» [1]. El apóstol debe confiar en la Providencia y no tomar pretexto para otros fines. El apóstol tiene derecho a su sustento. Pero no sería confiar en la Providencia, sino temeridad, el no preocuparse de lo necesario. Por eso, estas palabras de Cristo les hablan del *espíritu* con que han de partir, más que de la material realización de estas palabras. Precisamente en otra ocasión, y aludiendo a ésta, les mandará proveerse de todo (Lc 22,35-36).

En la casa que se hospeden no la abandonarán si no es para partir del pueblo. Es una razón de exigencia ambiental, que supondría una ofensa para el que les hospeda [2]. Pero, si no los quieren recibir, al salir de la ciudad sacudirán «el polvo de los pies en testimonio contra ellos». El judío que venía de tierra gentil había de sacudir el polvo de sus sandalias antes de entrar en Israel, para no «contaminarla». Así aquí se quiere indicar que el pueblo que no quiere recibir el reino es como el gentil. La ausencia de «sandalias», que en Mc se pone, acaso aluda a un intento de la primitiva Iglesia en acentuar el rigorismo apostólico, para no ser inferiores a ciertos

[1] AHERN, *Staff or no Staff (Mt 10,10; Mc 6,8)*: Cath. Bibl. Quart. (1943) 332-337.
[2] STRACK-B., *Kommentar...* I p.596.

misioneros ambulantes de dioses paganos que recorrían el mundo helenista con este atuendo.

El pasaje se cierra recogiendo el cumplimiento de su misión. La forma «anunciando el *Evangelio*» es de la redacción de Lc, por influjo del uso eclesiástico.

b) *Juicio de Antipas sobre Cristo. 9,7-9a* (Mt 14,1-12; Mc 6,14-16)

Cf. *Comentario a Mt 14,1-12.*

[7] Tuvo noticia Herodes el tetrarca de todos estos sucesos, y estaba vacilante, por cuanto algunos decían que era Juan, que había resucitado de entre los muertos; [8] otros, que era Elías, que había aparecido, y otros, que había resucitado alguno de los antiguos profetas. [9] Dijo Herodes: A Juan le degollé yo, ¿quién puede ser éste de quien oigo tales cosas? Y deseaba verle.

Lc trae un mínimo relato sobre Antipas. El rumor sobre los prodigios de Cristo le preocupa: parte por su temor político (Josefo), parte porque su neurosis le hizo pensar en alguna reencarnación de alguien. El, después del crimen del Bautista, quedó obsesionado con él. Por eso pensó en su resurrección. Y añade Lc: «y deseaba verle». Con esto, el evangelista deja preparada la escena de la comparición de Cristo ante Antipas, enviado por Pilato (Lc 23,8).

c) *Regreso de los apóstoles y primera multiplicación de los panes. 9,9b-17* (Mt 14,13-23; Mc 6,30-46; Jn 6,1-15)

Cf. *Comentario a Mt 14,13-23 y Jn 6,1-15.*

A su vuelta, los apóstoles le contaron cuanto habían hecho. [10] El, tomándolos consigo, se retiró a un lugar apartado cerca de una ciudad llamada Betsaida. [11] Pero la muchedumbre se dio cuenta, y fue en pos de El. Habiéndolos recibido, les hablaba del reino de Dios y curaba a todos los necesitados. [12] Empezaba ya a declinar el día, y acercándosele los Doce, le dijeron: Despide a la muchedumbre, para que vayan a las aldeas y alquerías de alrededor, donde se alberguen y encuentren alimentos, porque aquí estamos en el desierto. [13] El les contestó: Dadles vosotros de comer. Ellos le dijeron: No tenemos más que cinco panes y dos peces, a no ser que vayamos a comprar provisiones para todo este pueblo. [14] Porque eran unos cinco mil hombres. Y dijo a sus discípulos: Hacedlos recostarse por grupos como de cincuenta. [15] Lo hicieron así, diciéndoles que se recostasen todos, [16] y, tomando los cinco panes y los dos peces, alzó los ojos al cielo, los bendijo y se los dio a los discípulos para que los sirviesen a la muchedumbre. [17] Comieron, se saciaron todos y se recogieron de las sobras doce cestos de mendrugos.

Sólo Lc y Mc recogen escuetamente la vuelta de los apóstoles de su misón y la invitación que Cristo les hace de retirarse con El a un lugar desierto para descansar, no sólo de su correría apostólica, sino del incesante venir de gentes a Cristo (Mc). Y, «embarcándose», vinieron cerca de Betsaida (Lc). Pero las gentes supieron adónde iba, y «a pie» (Mc) fueron muchos, y, al desembarcar, se encontró con una gran muchedumbre. El les habló del reino de Dios y curó a muchos. Mc da la razón de esta predicación: se compadeció de estas gentes porque estaban como ovejas sin pastor. El fariseísmo boicoteaba, con sus enseñanzas y difamaciones de Cristo, a estas gentes sencillas, que debían ingresar en el reino de Dios. No las apacentaban; las desorientaban.

Ya al declinar la tarde, término que puede, conforme a otros pasajes, interpretarse algún tiempo después del mediodía, los apóstoles le dijeron que despidiese a la muchedumbre, pues estaban en un lugar desierto y no había cerca ni pueblos ni alquerías para que pudiesen comer. Y tiene lugar la primera multiplicación de los panes y los peces. Lc destaca que hizo que se recostasen en grupos de unos cincuenta. Mc matiza más estos grupos: unos de cincuenta, otros de ciento. Era una buena base de recuento. Y con cinco panes y dos peces se sació una multitud de unos cinco mil hombres. Al modo oriental, éstos son los que cuentan. Mtg añade que sin contar las mujeres y los niños.

La descripción de Cristo, alzando los ojos al cielo, los bendijo y los dio a los discípulos para que los repartiesen, aunque era de uso ritual la «bendición» del pan, parece estar condicionada su redacción por el relato eucarístico al que, máxime en Jn, viene a «simbolizar». Pero, en Mt-Mc la redacción de este milagro y su adecuación con el rito de la institución eucarística es también claro.

d) *La confesión de Pedro. 9-18-21a* (Mt 16,13-28; Mc 8,27-39)

Cf. *Comentario a Mt 16,13-28.*

[18] Aconteció que, orando El a solas, estaban con El sus discípulos, a los cuales preguntó: ¿Quién dicen las muchedumbres que soy yo? [19] Respondiendo ellos, le dijeron: Juan Bautista; otros, Elías; otros, que uno de los antiguos profetas ha resucitado. [20] Díjoles El: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, dijo: El Cristo de Dios. [21] El les prohibió decir esto a nadie.

Lc es el único evangelista que no da la cita topográfica que traen Mt-Mc de las cercanías de Cesarea de Filipo. En cambio, sólo Lc relata la *oración* de Cristo ante esta confesión de Pedro. Las opiniones de las gentes parecen responder literalmente a la misma relación que se lee a propósito de la opinión de Antipas. No deja de extrañar el que no figura ninguna confesión popular de tenerlo por Mesías, puesto que por otros pasajes evangélicos se ve que ya se le tenía por tal. Acaso se deba a que esta confesión se le deja aquí a Pedro para destacar mejor su grandeza.

Pedro le confiesa por «el Cristo de Dios». Probablemente se deba a razones de hacerlo más inteligible a sus lectores griegos.

Pero se les prohíbe que lo manifiesten. Están todavía en el «secreto mesiánico». Hay que evitar explosiones prematuras en aquel ambiente excitado.

e) *Primera predicción de su pasión.* 9,21b-22 (Mt 16,21-23; Mc 8,31-39)

Cf. *Comentario a Mt 16,21-23.*

Añadió: 22 Es preciso que el Hijo del hombre padezca mucho y que sea rechazado de los ancianos, y de los príncipes de los sacerdotes, y de los escribas, y sea muerto y resucite al tercer día.

La primera predicción aparece ya en los tres sinópticos. Era algo necesario, pero sorprendente para ellos. Ante el concepto de un Mesías humanamente triunfante, les anuncia su condena por los jefes de la nación y su muerte. Lc es el único que omite la reprensión que le hace a Pedro ante esta perspectiva, para ellos incomprensible. En cambio, matiza más el concepto cronológico de los días de la resurrección que trae Mc. Según éste, resucitará «después» de los tres días. Lc pone «*en* el tercer día». Ya que el cómputo judío para esto resultaba en Mc más oscuro para una mentalidad no judía, por computar un día empezado por un día entero.

f) *Necesidad de seguir a Cristo.* 9,23-27 (Mt 16,24-28; Mc 8,34-38)

Cf. *Comentario a Mt 16,24-28.*

23 Decía a todos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. 24 Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien quisiere perder su vida por amor de mí, la salvará. 25 Pues ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena? 26 Porque quien se avergonzare de mí y de mis palabras, de él se avergonzará el Hijo del hombre cuando venga en su gloria y en la del Padre y de los santos ángeles. 27 En verdad os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte antes que vean el reino de Dios.

Mt pone esta enseñanza dirigida a los «discípulos». Mc, a la «muchedumbre y a los discípulos». Lc, con su forma rotunda, «a todos».

La doctrina del reino exige la negación a todo un mundo de exigencias personales. Es una vida moral nueva frente al fariseísmo, que está en juego, con el contraste hiperbólico que contrapone la pérdida de la vida material por Cristo, con su ganancia eterna. El discípulo de Cristo ha de estar dispuesto a toda persecución y muerte. El reino le puede exigir esto. Pero al que ante el reino tomase una actitud de vergüenza por seguirle, le aguarda el Hijo del hombre, presentado como Juez del mundo, en su parusía, con la condena de avergonzarse de El. El presentarse como Juez del mundo es atributo divino, reservado a Yahvé en el A. T. La descripción es apocalíptica. La alusión es a la profecía de Daniel, pero ya ha sido desarrollado y enriquecido el pensamiento original.

El v.23 tiene en Lc un acusado sentido «moral» adaptado a la vida del cristiano: «tome *cada día* su cruz y sígame» (cf. Mt 16,24, donde se ve mejor la frase primitiva).

El v.27 es como un apéndice al pasaje anterior, y está situado en un contexto lógico. Lo traen los tres sinópticos, y unido a este pasaje.

El anuncio que hace Cristo de que «no gustarán la muerte», semitismo por experimentar algo, es que «algunos» de los presentes a aquella conversación no morirán antes de que «vean el reino de Dios» (Lc), o, como dice Mt, «antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino». Los términos usados no exigen una visión sensible. Así como antes aludía a su venida final en la parusía, aquí alude a su instauración triunfal *eclesial*, que debe tener, en su pensamiento, como punto de partida, la destrucción de Jerusalén. Es el modo más manifiesto como verán «venir en *poder* el reino de Dios» (Mc).

g) *La transfiguración.* 9,28-36 (Mt 17,1-13; Mc 9,2-14)

Cf. *Comentario a Mt 17,1-13.*

28 Aconteció como unos ocho días después de estos discursos que, tomando a Pedro, a Juan y a Santiago, subió a un monte a orar. 29 Mientras oraba, el aspecto de su rostro se transformó, su vestido se volvió blanco y resplandeciente. 30 Y he aquí que dos varones hablaban con El, Moisés y Elías, 31 que aparecían gloriosos y le hablaban de su muerte, que había de cumplirse en Jerusalén. 32 Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño. Al despertar, vieron su gloria y a los dos varones que con El estaban. 33 Al desaparecer éstos, dijo Pedro a Jesús: Maestro, qué bueno es estar aquí; hagamos tres cabañas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías, sin saber lo que se decía. 34 Mientras esto decía, apareció una nube que los cubrió, y quedaron atemorizados al entrar en la nube. 35 Salió de la nube una voz que dijo: Este es mi Hijo elegido, escuchadle. 36 Mientras sonaba la voz estaba Jesús solo. Ellos callaron, y por aquellos días no contaron nada de cuanto habían visto.

Sólo Lc dice que el motivo de subir Cristo a este monte es para «orar». El hecho de la transfiguración de Cristo es descrito con matices diversos. La pintura colorista, pero ingenua, de Mc es la más primitiva. Mt es el que da de la figura de Cristo una descripción más apocalíptica. Lc destaca aquí que, al estar transfigurado, lo vieron en «su gloria» *(dóxa)*. Es la evocación de las teofanías del Antiguo Testamento, especialmente la sensibilización de Dios en el tabernáculo. Este elemento de «gloria» parece ser de influjo yoanneo. Así vieron «su *gloria*, como Unigénito del Padre» (Jn 1,14).

Lc es el único de los sinópticos que dice el tema de la conversación de Cristo, Moisés y Elías: la muerte de Cristo.

La presencia de Moisés indica el reconocimiento de Cristo, ya vaticinado en la Ley y puesto en la línea auténtica del verdadero mosaísmo; la presencia de Elías, que se esperaba ungiría al Mesías y lo presentaría a Israel, alude a la consagración y presentación de Cristo como verdadero Mesías. El mesianismo que se presenta aquí es el mesianismo de dolor, el auténtico mesianismo. Y al proclamarlo el Padre como su Hijo no sólo se habla de la filiación divina en el texto, sino que consagra ese Hijo-Mesías *doliente* como el Mesías «Siervo de Yahvé» isayano.

h) *Curación de un epiléptico. 9,37-43a* Mt 17,14-20; Mc 9,13-28)

Cf. *Comentario a Mt 17,14-20.*

[37] Al día siguiente, al bajar del monte, vino a su encuentro una numerosa muchedumbre, [38] y uno de entre ella gritó, diciendo: Maestro, te ruego que eches una mirada sobre este mi hijo, porque es mi hijo único, [39] y el espíritu le coge, le hace gritar, le agita, haciéndole echar espumarajos, y a duras penas se retira de él después de haberle molido. [40] He suplicado a tus discípulos que lo echasen, y no han podido. [41] Jesús, respondiendo, dijo: ¡Oh generación incrédula y perversa!, ¿hasta cuándo tendré que estar con vosotros y aguantaros? Traédmelo acá. [42] Al acercarse, el demonio le echó por tierra y le agitó fuertemente. Pero Jesús increpó al espíritu impuro, y curó al niño y se lo entregó a su padre. [43] Todos se maravillaron al ver la grandeza de Dios.

Lc es el que trae la narración más breve de este episodio, omitiendo la pregunta de los apóstoles, de por qué ellos no habían podido curar a este epiléptico.

Destaca que era un hijo «único». La descripción es poco precisa. Sólo va a la sustancia del hecho. La conclusión que de este episodio se desprende no es sólo la gran misericordia de Cristo y su poder taumatúrgico, sino que, al ejercer su dominio sobre los demonios expulsándolos—la fórmula de Mc es mucho más expresiva—, indica que ya llegó el reino de Dios (Mt 12,28). Lo que es presentarse él como Mesías [3].

i) *Segunda profecía de su pasión. 9,43b-45* (Mt 17,21-22; Mc 9,29-31)

Cf. *Comentario a Mt 17,21-22.*

Admirándose todos de cuanto hacía, dijo El a sus discípulos: [44] Estad atentos a lo que voy a deciros: El Hijo del hombre ha de ser entregado en poder de los hombres. [45] Pero ellos no

[3] LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique. La formation des Évangiles* (1957).

sabían lo que significaban estas palabras, que estaban para ellos veladas, de manera que no las entendieron, y temían preguntarle sobre ellas.

Los tres sinópticos coinciden en relatar que, después de hacerles Cristo el segundo anuncio de su pasión, se encuentran preocupados. Lc es el que más matiza esto. No sabían qué significase esto. «Estaban (estas palabras) veladas para ellos, de manera que no las entendieron». No comprendían que el Mesías, que en la concepción popular era un Mesías glorioso y nacionalmente victorioso, pudiera ser «entregado a los hombres», lo que Mt-Mc explicitan como ser entregado a la muerte, aunque anuncia allí su resurrección. Y ellos creían que Cristo era el Mesías (Lc 24,21). Pero Lucas-Marcos añaden que «temían preguntarle». Sabían que las predicciones del Maestro se cumplían. Esta incomprensión de los apóstoles hace ver bien la necesidad de reiterarles este anuncio.

j) *Quién sea el mayor. 9,46-48* (Mt 18,1-5; Mc 9,32-36)

Cf. *Comentario a Mt 18,1-5.*

[46] Les vino a ellos este pensamiento: ¿Quién sería entre ellos el mayor? [47] Conociendo Jesús los pensamientos de su corazón, tomó un niño, le puso junto a sí, [48] y les dijo: El que recibiere a este niño en mi nombre, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió; y el menor entre todos vosotros, ése será el más grande.

Por Mc se sabe que esta escena tiene lugar en Cafarnaúm. Entre los apóstoles, aún humanos, surgían de vez en vez rivalidades sobre quién sería el «mayor» de ellos en el reino. Lc es el que hace el relato más sintético. Sobre todo le da una adaptación «moral», aunque fundamentalmente dentro del sentido histórico.

La respuesta de Cristo es doble: una es la sentencia, y otra es la lección con una «parábola en acción». Hay que recibir el reino, máxime sus puestos, como se recibe a un niño. Valorado en el medio ambiente, no es propiamente la inocencia lo que se destaca, sino el que el niño no era casi considerado. Así se ha de recibir el reino; no con ambición, sino como simple *don* de Dios.

Se diría que lo mismo que en Mt-Mc, también en Lc hay dos temas unidos en un contexto lógico o entrelazados. Pero en Lc resultan menos perceptibles, y la misma deducción menos lógica, por omitir la trama de Mt-Mc. Lo logra con el versículo final: «y el menor entre vosotros, ése será el mayor» en el reino. Forma «sapiencial» y oriental de expresarse.

En cambio, el recibir a un «niño» en su nombre tiene premio. El tema es distinto. Al recibir al «niño», lo sin valor, por amor a Cristo, se recibe a Cristo, y al Padre, que le envió.

k) *La invocación del nombre de Jesús por un extraño. 9,49-50* (Mc 9,37-40)

Cf. *Comentario a Mc 9,37-40.*

[49] Tomando la palabra Juan, dice: Maestro, hemos visto a uno echar los demonios en tu nombre y se lo hemos estorbado, porque no era de nuestra compañía. [50] Contestóle Jesús: No se lo estorbéis, pues el que no está contra vosotros, está con vosotros.

Jn dice al Maestro que han visto a uno que no era de los Doce expulsando demonios y se lo han prohibido, porque no era de su grupo. Ellos habían recibido el poder de Cristo para expulsar demonios. Se ve en ello celo humano, un poco de grupo o casta. Lc sintetiza demasiado. En su relato Cristo no quiere que se lo impidan. Mc es más preciso. En Hechos de los Apóstoles se cita el caso de exorcistas judíos que expulsaban los demonios en el nombre de Jesús (Act 19,13-17). El solo nombre de Jesús, usado con reverencia, surte su efecto. El que así lo haga «no hablará luego mal de mí» (Mc), pues ve el poder de Cristo. Y al ver que en su propio nombre se expulsaban los demonios, no sólo ve la proximidad del reino, sino que no está lejos de su ingreso en él. Que es lo que se dice en Lc-Mc con una expresión oriental, totalitario-extremista: «el que no está contra vosotros (Mc =nosotros), está con vosotros», en esta obra de unión y expansión del reino.

l) *Hostilidad samaritana. 9,51-56*

[51] Estando para cumplirse los días de su ascensión, se dirigió resueltamente a Jerusalén, [52] y envió mensajeros delante de sí, que en su camino entraron en una aldea de samaritanos para prepararle albergue. [53] No fueron recibidos, porque iban a Jerusalén. [54] Viéndolo los discípulos, Santiago y Juan dijeron: Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que los consuma? [55] Volviéndose Jesús, los reprendió, [56] y se fueron a otra aldea.

Sólo Lc trae este pasaje. Ya en el primer verso, omitidos por Lc otros relatos, presenta el viaje a Jerusalén. Es Cristo quien determina ya su ida definitiva, para terminar en la pasión. Se van, en la perspectiva literaria de Lc, a cumplir para Cristo los días de su «ascensión» *(analémpseos)*, es decir, su «éxodo», como expone Lc en la transfiguración, su muerte [4].

El camino normal para ir de Galilea a Jerusalén era pasar por Samaria. Pero los samaritanos eran los enemigos más hostiles de los judíos, ya de muy atrás, sobre todo por sus diferencias religiosas y su templo cismático en el Garizim. Era frecuente el obstaculizar el paso de judíos por su territorio, máxime para ir a cumplir las fiestas preceptivas a Jerusalén.

Antes de su llegada envió por delante «mensajeros» *(aggélous)*.

[4] STARKY, *Obfirmavit faciem suam...*: Rev. Sc. Relig. (1951) 197-202; GIRARD, *L'évangile des voyages de Jésus* (1951).

Posiblemente eran gentes afectas y conocedoras de samaritanos, que les pudiesen disponer bien a su paso y acaso preparar el terreno para la predicación. Pero el odio racial y cismático lo impidió, porque «iban a Jerusalén» a las fiestas.

Santiago y Juan, al saberlo, acaso al acercarse a esta aldea es cuando se lo comunican sus enviados, vieron la ofensa al Maestro, pero brotaba también en ellos algo del fondo humano y del poso judío contra los enemigos tradicionales. Y, habiéndose visto dotados de poderes sobrenaturales, querían hacer bajar fuego del cielo que los consumiese. No debía de serles ajeno el episodio de Elías haciendo algo semejante (2 Re 1,10-12).

Pero Cristo les reprendió. No era éste el espíritu del reino. Era para ellos todavía creencia en los poderes del Mesías político. Se fueron a otra aldea. Había que esperar otro tiempo más factible para instruirlos, como a los samaritanos de Siquem (Jn 4,39ss). Acaso en otra aldea, como en Siquem, pudo recibir entonces hospitalidad más cordial.

m) *Varias vocaciones. 9,57-62* (Mt 8,18-22)

Cf. *Comentario a Mt 8,18-22.*

[57] Siguiendo el camino, vino uno que le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. [58] Jesús le respondió: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza. [59] A otro le dijo: Sígueme, y respondió: Señor, déjame ir primero a sepultar a mi padre. [60] El le contestó: Deja a los muertos sepultar a sus muertos, y tú vete y anuncia el reino de Dios. [61] Otro le dijo: Te seguiré, Señor, pero déjame antes ir a despedirme de los de mi casa. [62] Jesús le dijo: Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás, es apto para el reino de Dios.

Mt trae también estas dos primeras sentencias. El contexto de su agrupación es lógico.

Mt describe a Cristo rodeado de grandes multitudes, por lo que se embarca para ir a la otra orilla del lago, a la región de los gerasenos. En el «camino» le sale al encuentro un «escriba». Lc no precisa quién sea éste. Sólo pone la escena primera en el camino. El resto de la escena vocacional se le une en un contexto lógico. En Mt, el segundo es un «discípulo».

Dada la semejanza de los primeros, se remite al comentario a Mt.

El tercer ejemplo es menos duro, pero, en el fondo, equivalente al anterior. Para seguir a Cristo hay que tener la decisión de dejarlo todo por El. No había inconveniente en una despedida. Pero es el *espíritu* de esta decisión lo que aquí se destaca. Utilizando el proverbio del arado, una vez puestas las manos a la obra del reino, todo ha de ser para él y su obra. Como en el pasaje anterior, Cristo reclama para sí los afectos más profundos, pues está por encima de otros [5].

[5] CERFAUX, en Etud. Theol. Lov. (1935) 326-328; VACCARI, *Mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro:* Verb. Dom. (1938) 308-312.

CAPITULO 10

a) Misión de los 72 discípulos (v.1-20); *b)* la revelación del Hijo (v.21-24); *c)* la parábola del samaritano (v.25-37); *d)* Marta y María (v.38-42).

a) *Misión de los setenta y dos discípulos. 10,1-20* (Mt 9,37; 10,5-16)

Cf. *Comentario a Mt 9,37; 10,5-16.*

[1] Después de esto, designó Jesús a otros setenta y dos y los envió, de dos en dos, delante de sí, a toda ciudad y lugar adonde El había de venir, [2] y les dijo: La mies es mucha y los obreros pocos; rogad, pues, al amo de las mies mande obreros a su mies. [3] Id, yo os envío como corderos en medio de lobos. [4] No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino. [5] En cualquier casa en que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa. [6] Si hubiere en ella un hijo de la paz, descansará sobre él vuestra paz; si no, se volverá a vosotros. [7] Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvieren, porque el obrero es digno de su salario. No vayáis de casa en casa. [8] En cualquier ciudad en que entrareis y os recibieren, comed lo que os fuere servido, [9] y curad a los enfermos que en ella hubiere, y decidles: El reino de Dios está cerca de vosotros. [10] En cualquier ciudad en que entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: [11] Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies, os lo sacudimos, pero sabed que el reino de Dios está cerca. [12] Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que aquella ciudad.

[13] ¡Ay de ti, Corazeín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que si en Tiro y en Sidón hubieran sido hechos los milagros que en vosotras se han hecho, tiempo ha que en saco y sentados en ceniza hubieran hecho penitencia. [14] Pero Tiro y Sidón serán tratadas con más blandura que vosotras en el juicio. [15] Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás abatida. [16] El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió.

[17] Volvieron los setenta y dos llenos de alegría, diciendo: Señor, hasta los demonios se nos sometían en tu nombre. [18] El les dijo: Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo. [19] Yo os he dado poder para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará. [20] Mas no os alegréis de que los espíritus os estén sometidos; alegraos más bien de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.

Esta misión de los setenta y dos discípulos es distinta de la misión confiada a los Doce. El número setenta y dos es discutido, pues en gran número de códices se lee setenta [1]. El número setenta y dos es preferible, ya que se explica mejor el haber reducido el número de setenta y dos a setenta, evocador de los setenta ancianos

[1] NESTLE, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 10,1.

elegidos por Moisés (Núm 11,16ss) para que le ayudasen en el gobierno del pueblo, que no viceversa. Pero surge un clásico problema al ver que la redacción de los consejos de Cristo a sus discípulos son los mismos que se usan en el relato de Mt (10,5-16) para la misión galilaica de los Doce; lo mismo, aunque más sintetizado, que esta misma misión en Mc (6,7-11). Además, algunas de estas sentencias aparecen también dispersas en otros lugares de Mt 9,37ss; 11,21-23; 10,40. Para algunos son dos episodios históricos distintos, pero, como las advertencias habían de ser semejantes, se dan bajo una fórmula ya hecha. Otros, para salvar la identidad sustancial de conceptos, piensan que la misión de los apóstoles y la de los discípulos no fue más que una, pero que se presenta desdoblada por el evangelista y por la catequesis. Se pretendería con ello dar un especial relieve a la misión de los apóstoles. Pero, en este caso, también aparece con especial relieve la misión de los discípulos. Suponiendo que ambas misiones sean distintas, se explica bien la redacción literaria, sustancialmente igual, ya que las advertencias habían de ser, o suponerse, muy semejantes. En cambio, hay un hecho a favor de la distinción de ambas: el que Lc, que narra las dos, no ha de pretender repetirse (Lc 9,1-6).

Cristo designó a «otros setenta y dos (discípulos) y los envió de dos en dos delante de sí» adonde El había de ir, a preparar el ambiente para la predicación del reino.

El comentario a estas instrucciones se da en Mt: cf. *Comentario a Mt 9,37; 10,5-16.* Pero Lc añade algo, que Mt trae en otro contexto.

Los discípulos van en plan de misión. Pero esto evocaba su personal misión en Corazeín, Betsaida y Cafarnaúm. A pesar de su evangelización y de sus milagros, estas ciudades no respondieron como debían a su ingreso en el reino. No se puede jugar con la hora de Dios, como lo evoca su visita en esta misión de los discípulos. Y les anuncia la gravedad de su culpa y el castigo. Para ello las compara con las ciudades infieles clásicas, Tiro y Sidón. Adelanta la comparación de Sodoma, que también la trae en este cuadro Mt, posiblemente para dejar un cuadro de ritmo binario, o por efecto de encontrarlo así en su fuente o de oportunidad de clausura literaria a las advertencias del discurso, ya que el cuadro siguiente se ve que tiene una independencia literaria en las fuentes, como elemento comparativo de las ciudades que no quieran recibir el reino de Dios. Si con toda su maldad hubiesen recibido su presencia, su doctrina y sus milagros, se hubiesen vestido de «saco y ceniza», atuendo oriental de duelo, y hecho penitencia. Por eso serán tratadas con menos rigor en el juicio. Este, término ya técnico ambiental, es el juicio postrero. El resto de los detalles se expone en el *Comentario a Mt 11,20-24.*

Lc relata a continuación la vuelta de los discípulos. Debieron de venir en binas por turno. Pero presenta la síntesis de su «misión». Volvieron «llenos de alegría». La razón que se destaca, a pesar de habérseles dado poder sobre la curación de enfermedades (v.9), es

el poder ejercido con éxito sobre los demonios, que se les sometían en el nombre de Cristo. Era no sólo lo más espectacular, sino lo que más les acreditaba como discípulos del Mesías, por ser signo de la llegada del reino. Por eso, el imperio satánico va a llegar a su fin. Y Cristo se lo confirma. Satanás, del arameo *Satanâ'*, significa enemigo. Y es el adversario por excelencia de la instauración del reino de Dios. Por eso les dice, comentando su obra exorcista: «Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo». [2] Durante su misión exorcista, Cristo, por su ciencia sobrenatural, estaba viendo la derrota del imperio satánico, lo que expresa con esta imagen. La comparación «como un rayo» indica, probablemente, la rapidez con que está disminuyendo el poder hostil de Satán contra la próxima y definitiva instauración del reino mesiánico (Jn 12,31). La caída de Satán es «del cielo» cósmico, como lugar donde, según creencias de entonces, se localizaba también la morada de los poderes demoníacos (Ef 2, 2; 6,12).

Estos poderes que Cristo les dio para que pudiesen realizar su misión están expresados por la metáfora de diversos animales venenosos (Sal 90,13), lo mismo que contra «toda potencia enemiga», por la que se significan los poderes demoníacos.

Pero que no se «alegren» sólo de que los demonios se les sometan en su nombre. Es ello algo carismático, transitorio, y en su gozo justo podría haber mezcla de elemento humano, como en otra ocasión sucedió a los apóstoles (Mt 17,19-21; par.). Que se alegren de que sus nombres, semitismo por ellos mismos, estén «escritos en el libro de la vida». El término es usado en el Antiguo Testamento, y es usual en esta época [3]. Porque ello no es otra cosa que ser privilegiados miembros del reino, en este contexto, en su fase definitiva celeste.

b) *Revelación del Hijo. 10,21-24* (Mt 11,25-30)

Cf. *Comentario a Mt 11,25-30.*

[21] En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito. [22] Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo. [23] Vuelto a los discípulos, aparte les dijo: Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, [24] porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron.

Mt pone este pasaje en una forma independiente. Lc lo vincula al gozo de Cristo, a la vuelta de la misión de los setenta y dos discípulos. Aunque en la perspectiva literaria de Lc también quiera incluir a los apóstoles (v.23).

[2] Joüon, *L'Évang....* (1930) p.363.
[3] Strack-B., *Kommentar...* II p.169ss.

Esta gran «revelación» de que aquí se habla es, sin duda, la de la filiación divina. Enfáticamente habla Cristo del exclusivo conocimiento mutuo que se tienen el Padre y el Hijo. Sólo se conocerá este misterio por revelación. Pero que El era el Mesías, ya lo sabían por el Bautista y por otras manifestaciones suyas previas o que a ello conducían.

Por otra parte, al presentarse El como Mesías, todos entendían que tenía a Dios por Padre, pero con una paternidad metafórica de predilección y providencia. Pero aquí se supone otra paternidad y filiación superiores, y nunca, en el monoteísmo cerrado del A. T., se hubiera podido ni sospechar la existencia ontológica del Hijo de Dios encarnado. Esto es revelación del N. T. (Jn 1,18; 14,9).

A esto mismo lleva la gran semejanza conceptual de este pasaje de Mt-Lc con otros de Jn (5,10-40; 7,25-29) en los que habla de la divinidad de Cristo como Verbo encarnado. Sólo que es aún más vigorosa, en este sentido, la formulación de Mt-Lc que la de Jn.

Y «volviéndose» a los «discípulos», que aquí deben de ser los apóstoles, y cuya primera expresión, «volviéndose», hace pensar en su inserción aquí en un contexto lógico, ya que Mt lo trae en otro pasaje (13,16-17), los llama dichosos, porque—la obra del Padre a la que acaba de aludir—les permitió «ver» y «oír» lo que fue la aspiración de todo judío: los días del Mesías, y que aquí lo sintetiza en «reyes»—v.gr., David, de cuya dinastía procedería—y «profetas», que lo vaticinaron. Mt pone la variante de «profetas y *justos*». Era el ansia de todo sincero israelita [4].

c) *La parábola del samaritano. 10,25-37* (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34)

Cf. *Comentario a Mt 22,34-40.*

[25] Levantóse un doctor de la Ley para tentarle y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? [26] El le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees? [27] Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. [28] Y le dijo: Bien has respondido. Haz esto y vivirás. [29] El, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?

[30] Tomando Jesús la palabra, dijo: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que le desnudaron, le cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio

[4] Benoit, *L'Évangile s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.80 nota e; Mertens, *L'Himne de jubilation chez les synoptiques: Mt 11,25-30: Lc 10,21-22* (1957); Cerfaux, *L'Évangile de Jean et le «logion johannique» des Synoptiques*, en *L'Évangile de Jean. Etudes et problèmes* (1938) p.147-160; *Les sources scripturaires de Mt 11,26-27; Lc 10,21-22*: Eph. Theol. Lov. (1955) p.331-342; Charlier, *L'Action de grâces de Jésus (Lc 10,17-24)*: Bibl. et V. Chrét. (1957) 87-89.

muerto. [31] Por casualidad, bajó un sacerdote por el mismo camino, y, viéndole, pasó de largo. [32] Asimismo un levita, pasando por aquel sitio, le vio también y pasó adelante. [33] Pero un samaritano, que iba de camino, llegó a él, y, viéndole, se movió a compasión, [34] acercóse, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; le hizo montar sobre su propia cabalgadura, le condujo al mesón y cuidó de él. [35] A la mañana, sacando dos denarios, se los dio al mesonero y le dijo: Cuida de él, y lo que gastes, a la vuelta, te lo pagaré. [36] ¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones? [37] El contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo.

Este pasaje tiene en Lc dos partes. Primero es la pregunta que le hace un doctor de la Ley, pero tentándole. Mt hace ver que fue como una revancha de los fariseos porque, y en esto ellos le aplaudían, había hecho callar a los saduceos a propósito de la resurrección.

La pregunta que le hace no es, como en Mt-Mc, cuál sea el mayor mandato de la Ley, sino qué hará para alcanzar la vida eterna. Pero, como doctor, tenía que saberlo. Y Cristo, conforme al procedimiento rabínico, le responde con otra pregunta. Si él era doctor, debía saberlo. Y, efectivamente, le responde con los dos mandamientos: el amor a Dios y al prójimo. Mc es el que pone una transcripción más directa de la Ley (Dt 6,4-9; 11,13; Lev 19,18). En Mc la respuesta del doctor recibe el elogio de Cristo. Pero, de suyo, era tan elemental, que el doctor quiso justificarse, preguntándole lo que era tema de discusión en las escuelas: quién era su prójimo. Y Cristo le responde con la parábola del buen samaritano, propia de Lc.

Un hombre «bajaba» de Jerusalén a Jericó: unos mil metros de descenso. El hecho de poner un «hombre», y no un *judío*, es elemento necesario para valorar el prójimo, ya que para el judío sólo era prójimo otro judío. El camino, sobre todo cerca de Jericó, es abrupto y lleno de recovecos, muy propicio al asalto. San Jerónimo dice que una parte del camino, llamado «ascensus Adommim» (Jos 18,18), puede llamarse «subida de los rojos», por la sangre de los frecuentes homicidios que allí había [5]. Así le pasó a este hombre. Le robaron todo. Los detalles de su desvalijamiento no tienen valor alegórico espiritual; son elementos descriptivos. Y lo dejaron medio muerto.

Pero, cercanos a él, y «viéndole» así, pasaron un «sacerdote» y un «levita». El símbolo de la religiosidad oficial de Israel. Jericó era ciudad sacerdotal, y acaso volvían de cumplir su turno semanal en el templo. En el Deuteronomio se decía que, si el asno de tu «hermano» *(judío)* cae, lo ayudarás a levantarse (Dt 22,4; Ex 23,5). Y ellos sabían bien la Ley.

Pasó luego por allí un «samaritano». Estos eran abominables para los judíos: como racialmente espúreos y cismáticos. Su odio religioso aparece reflejado en la Escritura (Jn 4,9; Ecli 50,25-26).

[5] ML 24,726.

Sin embargo, lleno de compasión, se acercó a él, le vendó las heridas, derramando en ellas «aceite y vino», uso oriental ordinario en la antigüedad [6] y hasta entre ciertos beduinos de nuestros días [7]; lo cargó en su cabalgadura, lo llevó a un mesón, y tuvo con él todos los cuidados. Hasta adelantó para los primeros cuidados «dos denarios», el doble de un jornal diario, prometiendo pagar el resto de los gastos a su vuelta, pues aún sigue interesándose por él.

La pregunta de Cristo está hecha con especial intención. Le preguntaron que quién era el «prójimo» para él. Y Cristo le pregunta que quién obró «como prójimo». Y así, con la práctica hizo ver que cada hombre es «prójimo» para todos los hombres. Por lo que ha de estar «próximo» a él en todas sus necesidades. Es la paradoja oriental sirviendo de máxima pedagogía [8]. Tal fue la lección magisterial de Cristo.

d) *Marta y María. 10,38-42*

[38] Yendo de camino, entró en una aldea, y una mujer, Marta de nombre, le recibió en su casa. [39] Tenía ésta una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra. [40] Marta andaba afanada en los muchos cuidados del servicio, y, acercándose, dijo: Señor, ¿no te da enfado que mi hermana me deje a mí sola en el servicio? Dile, pues, que me ayude. [41] Respondió el Señor y le dijo: Marta, Marta, tú te inquietas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien, una sola. [42] María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada.

Pasaje propio de Lc. La escena debe de tener lugar ya en esta ida de Cristo a Jerusalén. Va con los apóstoles [9]. El tono del relato, la coincidencia de nombres y la familiaridad que estas mujeres tienen con Cristo, hace ver que son las hermanas de Lázaro y que se hospedó en Betania. Lc dice que lo recibe Marta en su casa. Esto indicaría, en la perspectiva literaria, según las costumbres orientales, que ausente Lázaro, Marta es la mayor y ama de casa.

El contraste de la escena está entre María, que está «sentada a los pies del Señor»; la actitud de los discípulos ante el maestro, para escuchar «su palabra» *(lógos)*, el Evangelio, término técnico de la primitiva Iglesia.

Marta, en cambio, como superior en la casa, quiere atender con todo el esmero oriental al Señor y a sus acompañantes. De ahí todo el trajín doméstico. Siendo grande el moverse y el esmero, con la familiaridad que supone la pregunta, se queja al Señor de que María no la ayude en la preparación de la *comida (diakonían)*, y le pide que la fuerce a ayudarla.

La respuesta de Cristo tiene con ella el mismo tono de familia-

[6] STRACK-B., *Kommentar*... I p.428-429; COLUMELA, VII 5,18; PLINIO, *Nat. Hist.* XXIX 9.
[7] F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.414-415; JULIEN, *L'Égypte* (1895) p.276.
[8] VOSTÉ, *Parabolae*... (1933) II p.616-635; LIEMD, *Parabola boni samaritani*: Verb. Dom. (1931) 262-264; BEAUVERY, *La route romaine de Jérusalem à Jericho*: Rev. Bibl. (1957) 72-101.
[9] NESTLE, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 10,38.

ridad al repetir su nombre dos veces. Pero le da la gran lección: se «afana por muchas cosas». Pero «pocas, o más bien una sola es necesaria». Tres lecturas hay de este pasaje, pero sólo dos son críticamente admisibles, y en nada cambian el sentido [10]. Y María escogió la mejor parte, que no le será arrebatada.

La enseñanza que de aquí se desprende es, no que no se pueda atender a los menesteres del hogar, que también Dios los puso, sino que, con el pretexto de estas palabras de Marta, da Cristo una enseñanza, con contrastes hiperbólicos acusados: es más importante atender a la lección y vida del reino que no el derramarse en excesivos menesteres que pueden apartar de él.

Es lo mismo que dijo con otras expresiones: «Buscad primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt 6,33); o que su «alimento es hacer la voluntad del Padre, que me ha enviado» (Jn 4,34), lo que análogamente valora esta escena. O cuando San Pablo hace ver la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, porque también permite dedicarse más al Señor (1 Cor 7,35).

Pero no es directamente la enseñanza de la vida contemplativa sobre la activa, sino la necesidad de que los trabajos secundarios o importantes no impidan el atender a la doctrina del reino, al Evangelio, que es la «palabra» que el Señor dirigía a María de Betania [11].

CAPITULO 11

a) El Padrenuestro (v.1-4); *b)* parábola del amigo importuno (v.5-13); *c)* el poder sobre los demonios (v.14-26); *d)* elogio de la Madre de Cristo (v.27-28); *e)* juicio sobre la generación presente (v.29-32); *f)* Cristo, luz del alma (v.33-36); *g)* reprensión de fariseos y escribas (v.37-54).

a) *El Padrenuestro. 11,1-4* (Mt 6,9-13)

Cf. *Comentario a Mt 6,9-13.*

[1] Acaeció que, hallándose El orando en cierto lugar, así que acabó, le dijo uno de los discípulos: Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñaba a sus discípulos. [2] El les dijo: Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino; [3] danos cada día el pan cotidiano; [4] perdónanos nuestras deudas, porque también nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos pongas en tentación.

Mientras Mt *incrusta* el Padrenuestro en un contexto literario que no es el suyo, y *adelanta* cronológicamente la situación del mismo, Lc, sin precisar la topografía, da la razón de por qué Cristo les enseña esta oración. Al terminar un día su oración, uno de sus

[10] NESTLE, o.c., ap. crít. a Lc 10,41b.
[11] RIZO, *Marta y María...*: Est. Bibl. (1960) 851-857; ZERWICK, en Verb. Dom. (1949) 294-298.

discípulos le pidió que les enseñase a orar, como el Bautista hacía con sus discípulos.

La recensión de esta oración en Lc es mucho más breve que en Mt. Diversos problemas planteados a propósito de esta diferencia de recensiones se expresan en el comentario correspondiente a Mt.

Lc omite, después de Padre, «nuestro», posiblemente para evitar en sus lectores de la gentilidad la impresión de una oración estrechada a un círculo judío, lo mismo que «estás en los cielos», de formulación judío-rabínica.

La primera y segunda petición—«santificado sea tu nombre» y el «venga tu reino»—conceptualmente vienen a ser la misma. El pensamiento de ambas, conforme a las ideas del Antiguo Testamento (Ez 36,20ss), es la gran renovación del pueblo y el establecimiento de «su reinado». Los judíos postexílicos, viendo que las profecías alusivas a estos dos temas no iban a tener realización inmediata, ven que su cumplimiento afecta a los días mesiánicos, y precisamente por obra del Mesías. Es lo que se suele pedir en muchas de las fórmulas de la piedad judía rabínica [1].

La tercera petición pide la concesión del «pan», pero pone una palabra *(epioúsios)* para cuyo sentido se dan tres etimologías [2]. El sentido aceptable es o el «pan» material de «cada día» o el pan para nuestra «subsistencia».

En la petición del perdón, Lc pone que se perdonen «nuestros *pecados» (hamartías)*, mientras que Mt y Lc en la *segunda* vez ponen «deudor» *(opheilónti)*. Se pensó si Lc utilizaría este término para evitar a sus lectores un sentido de deuda pecuniaria. Sin embargo, son sinónimos, pues Lc sólo la modifica la primera vez, seguramente por variación literaria, y destaca que debemos perdonar a «todo» deudor.

La última petición, por su construcción aramaica, desorienta en la lectura. Literalmente sería: «Y no nos *introduzcas (eisenégkes)* en tentación». No es más que un semitismo que no distingue causa o permisión, como se ve en tantos pasajes de la Escritura.

b) *Parábola del amigo importuno. 11,5-13* (Mt 7,7-11)

Cf. *Comentario a Mt 7,7-11.*

[5] Y les dijo: Si alguno de vosotros tuviere un amigo y viene a él a medianoche y le dijera: «Amigo, préstame tres panes, [6] pues un amigo mío ha llegado de viaje y no tengo qué darle»; [7] y él, respondiendo de dentro, le dijese: «No me molestes, pues la puerta está ya cerrada, y mis niños están ya conmigo en la cama, no puedo levantarme para dártelos», [8] yo os digo que, si no se levanta y se los da por ser amigo suyo, al menos por la importunidad se levantará y le dará cuanto necesite. [9] Os digo, pues: Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os

[1] STRACK-B., *Kommentar...* I p.408-410; BONSIRVEN, *Textes...* n.188-189.
[2] Cf. *Comentario a Mt 6,11.*

abrirá; [10] porque quien pide recibe, y quien busca halla, y al que llama se le abre. [11] ¿Qué padre entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra? ¿O, si le pide un pez, le dará, en vez del pez, una serpiente? [12] ¿O, si le pide un huevo, le dará un escorpión? [13] Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?

Evocada por la oración del Padrenuestro, Lc es el único que narra una parábola con un gran colorido oriental, para enseñar la perseverancia en la oración. Inesperadamente llega uno de viaje en la noche. No hay nada preparado (rasgo algún tanto irreal), por lo que va a casa de un amigo a pedir «tres panes» (otro rasgo chocante). Las casas pobres de Palestina sólo tenían una estancia donde, a la noche, echadas unas esteras, todos dormían. Este llamar e insistir no le trae más que complicaciones; los niños se van a despertar sobresaltados y luego no podrán dormir. Como puede, abre la puerta para resolver aquella situación enojosa. Y Cristo añade que, si no le da lo que pide por ser amigo, al menos se lo dará por importuno.

La finalidad de esta parábola, como se ve por la insistencia en llamar, es la *perseverancia* en la oración. Sin embargo, Lc pone a continuación, como una conclusión enfática, el «pedid y se os dará...». Y luego se describe la *seguridad* de la concesión por Dios de los bienes pedidos. Mt, en cambio, trae todas estas adiciones a la parábola en otro contexto, como pieza aislada (Mt 7,7-11). ¿Es que Lc, con esta inserción, pretende precisar el sentido de la parábola? No es éste el sentido de este pasaje. La parábola tiene una estructura y finalidad bien definidas. Si Lc le yuxtapone este otro pasaje, con valoración independiente, lo une, sin duda, por razón de una afinidad lógica, por tratarse de temas de oración: primero pone la *oración*, luego la *perseverancia* para obtener sus fines, y, por último, la *seguridad* de la bondad de Dios en la concesión de los bienes pedidos [3].

En Mt, Dios dará «*cosas buenas* a quien se las pide»; Lc lo formula de otra manera: «dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden». La redacción de Lc explicita el sentido primitivo de Mt. Como las «cosas buenas», en esta perspectiva religiosa, son los bienes espirituales mesiánicos, Lc las ha sintetizado en lo que es el gran don mesiánico: la efusión del Espíritu Santo, dispensador de todo bien (Jn 7,38-39) [4].

c) *El poder sobre los demonios. 11,14-26* (Mt 12,43-45)

Cf. *Comentario a Mt 12,43-45.*

[14] Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraron, [15] pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelzebul,

[3] VOSTÉ, *Parabolae...* (1933) II p.563-567; FRANK, en Verb. Dom. (1922) 144-149.
[4] Para los versículos finales de Lc 11-13, cf. *Comentario a Mt 7,7-11.*

príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios; [16] otros, para tentarle, le pedían una señal del cielo. [17] Pero El, conociendo su pensamiento, les dijo: Todo reino dividido contra sí mismo será devastado, y caerá casa sobre casa. [18] Si, pues, Satanás se halla dividido contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? Puesto que decís que por poder de Beelzebul expulso yo los demonios. [19] Si yo expulso a los demonios por Beelzebul, vuestros hijos, ¿por quién los expulsarán? Por esto ellos mismos serán vuestros jueces. [20] Pero, si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros. [21] Cuando un fuerte bien armado guarda su palacio, seguros están sus bienes; [22] pero si llega uno más fuerte que él, le vencerá, le quitará las armas en que confiaba y repartirá sus despojos. [23] El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama. [24] Cuando un espíritu impuro sale de un hombre, recorre los lugares áridos buscando reposo, y, no hallándolo, se dice: «Volveré a la casa de donde salí»; [25] y viniendo la encuentra barrida y aderezada. [26] Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, y vienen a ser las postrimerías de aquel hombre peores que los principios.

Lc y Mt traen este pasaje. Pero, mientras Lc lo trae seguido, Mt lo trae desdoblado. En Lc se plantean ya al principio dos temas, y se los responde de seguida. En Mt el desdoblamiento responde a la separación de las dos preguntas.

Cristo expulsaba un «demonio *mudo*», es decir, un enfermo al que su posesión le produce mudez. Pero también era «sordo» (Mt). Ante este hecho, realizado con autoridad propia, en Mt surge en las gentes la pregunta de si no será el Mesías. Lc sólo lo expresa con la «admiración» de las muchedumbres. Pero, ante esto, los «fariseos» (Mt), no negando los hechos evidentes, lo atribuyen a que Cristo tiene pacto con Beelzebul, príncipe de los demonios [5]. La argumentación de Cristo fue definitiva. Si así fuese, Satanás destruiría su reino. Además, los exorcistas judíos condenaban esta insidia al expulsar los demonios. Pero, si es verdad que El los expulsaba en nombre de Dios, entonces que saquen la consecuencia: llegó el reino de Dios. Pues ya está entablada la lucha entre el poder del Mesías y el poder de Satán. Por eso dice: si *él* los expulsa; no porque los expulsen ciertos exorcistas judíos. Y Lc añade otra consecuencia: Si él es el Mesías, hay que «recoger» con él—su enseñanza—para entrar en el reino; si no, se desparrama fuera del mismo.

Luego pone la comparación del demonio errante que sale de un hombre y busca morada en lugares «secos», es decir, desiertos, morada, según la creencia popular, de demonios. Al no hallar reposo, vuelve al lugar de donde partió, pero, al verlo bien preparado, sale en busca de «otros siete espíritus peores que él», y así logran conquistarla y habitarla. Con lo que «las postrimerías de aquel hombre vienen a ser peores que los principios». El sentido de esta comparación es discutido, por querer hacerlo alegoría, cuando es

[5] SAMAIN, *L'accusation de magie contre le Christ:* Eph. Theol. Lov. (1938) 449-490.

una simple comparación, aunque con algunos elementos alegorizantes. Mt la aplica expresamente a «esta generación mala». Lc no, pero, aunque el contexto en que lo trae es *literariamente* distinto, *conceptualmente* es el mismo. Por eso ha de ser interpretada de la generación judía contemporánea de Cristo. Y su sentido es el siguiente:

La expulsión de los demonios por Cristo prueba, como él dice, su mesianismo. El demonio desea no perder sus viejas conquistas, al ver los progresos que Cristo comienza a hacer en el pueblo, y toma la revancha. Por obra de los fariseos, que boicoteaban la obra de Cristo, viene a desorientar y apartar del ingreso en el reino de Cristo a gran parte de esta generación. Esto es, dentro de la imagen demoníaca comparativa, hacer que peores poderes demoníacos vuelvan a su casa, a esa «generación» de la que salieron. Y así las «postrimerías» de esa generación judía, separándose de Cristo, no ingresando en su reino, y llevándole a la cruz, vinieron a ser peores que sus principios, que comenzaban con la luz de Cristo expulsando los demonios.

d) *Elogio de la Madre de Jesús. 11,27-28*

27 Mientras decía estas cosas, levantó la voz una mujer de entre la muchedumbre, y dijo: Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste. 28 Pero El dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan.

Pasaje propio de Lc. En el contexto, una mujer que oye esta refutación de Cristo, la aprueba, gritando al modo oriental, para bendecir a su Madre. La gloria de las madres son los hijos (Prov 23,24-25; Gén 30,13; Lc 1,58). Y la gloria de éstos redunda en las madres. Tal era la grandeza que esta mujer vio en Cristo, hasta acaso sospechar, como en otras ocasiones sospecharon, si no sería el Mesías (Mt 12,23; par.), que lo bendice al bendecir a su Madre. El *Magnificat* empieza a cumplirse.

Pero Cristo toma pretexto de las palabras de esta mujer para hablar en general de la grandeza de la maternidad natural, y decir que son más bienaventurados los que «oyen» la palabra de Dios y la «guardan». Porque, si la maternidad natural es gran dignidad, la palabra de Dios y su guarda hace ingresar en el reino, con todo lo que esto significa.

e) *Juicio sobre la generación presente. 11,29-32* (Mt 12,38-42)

Cf. *Comentario a Mt 12,38-42.*

29 Creciendo la muchedumbre, comenzó a decir: Esta generación es una generación mala; pide una señal, y no le será dada otra señal que la de Jonás. 30 Porque como fue Jonás señal para los ninivitas, así también lo será el Hijo del hombre para esta generación. 31 La reina del Mediodía se levantará en el

juicio contra los hombres de esta generación y los condenará, porque vino desde los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y hay aquí algo más que Salomón. 32 Los ninivitas se levantarán en el juicio contra esta generación, porque hicieron penitencia a la predicación de Jonás, y hay aquí más que Jonás.

Lc, a diferencia de Mt, que también trae este pasaje, ya puso al comienzo de la narración dos temas a los que va a responder con un intervalo literario. El primero fue que Cristo expulsaba a los demonios en nombre de Beelzebul, príncipe de los demonios. Pero «otros», que Mt precisa como «escribas y fariseos», le pedían, «para tentarle», una «señal del cielo». Admitida por ellos probablemente también esta solución diabólica, piden algo espectacular, al estilo del fuego que hizo bajar del cielo Elías (1 Re 18,38ss), pensando en el fracaso de un prodigio de este tipo. Pero Cristo niega el signo a esta «generación mala». Esta expresión está cargada de reminiscencias bíblicas. La generación en que aparecería el Mesías, al estilo de la del «desierto», sería mala. Y, en lugar del signo, les anuncia un «signo» castigo.

A la predicación de Jonás, Nínive se convirtió. Y ante la sabiduría de Salomón, vino a oírle la reina del Mediodía, la reina de Sabá (1 Re 10,1). Ellos condenarán «en el juicio» *(én tê krísei)* probablemente aludiendo al juicio postrero, a esta generación, porque aquí, es decir, en él, hay cosa *mayor* que la sabiduría de Salomón y el profetismo de Jonás. Es parte del clímax con que Cristo va descubriendo quién es: mayor que reyes y profetas.

En Mt se da la señal de Jonás como «tipo» de Cristo sepultado tres días (Mt 16,1-4). Pero en Lc no, ni en Mc tampoco (Mc 8, 10-12), aunque en Lc se dice que «no le será dada otra señal que la de Jonás». Esta divergencia de enfoque de los evangelistas sobre el «signo» de Jonás puede responder a tradiciones distintas o a «adaptaciones» por «paralelismo» en Lc con el tema de la reina de Sabá.

f) *Cristo, luz del alma. 11,33-36*

33 Nadie enciende la lámpara y la pone en un rincón ni bajo el celemín, sino sobre un candelabro, para que los que entren tengan luz. 34 La lámpara de tu cuerpo es tu ojo; si tu ojo es puro, todo tu cuerpo estará iluminado; pero, si fuese malo, también tu cuerpo estará en tinieblas. 35 Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas, 36 porque, si todo tu cuerpo es luminoso, sin parte alguna tenebrosa, todo él resplandecerá como cuando la lámpara te alumbra con vivo resplandor.

Este pasaje está aludiendo a Cristo. Da la razón de la mala acogida que tiene en el mundo farisaico. Es una mezcla de comparaciones y alegorías. El v.33 aparece utilizado más veces y en otros contextos (Lc 8,16; Mt 5,15), lo mismo que el v.34 (Mt 6,22-23).

La luz que se expone para que luzca es Cristo (Jn 8,12). La luz

para el cuerpo es el ojo. Si éste no está enfermo *(haploûs = simple)*, el cuerpo del hombre goza del beneficio de la luz; si está enfermo, ciego, está en oscuridad.

En el orden moral ha de cuidarse la rectitud para que la luz de Cristo ilumine la vida moral. Si así se hace, todo el hombre moral gozará del beneficio de la luz de Cristo, «como cuando la lámpara te ilumina con vivo resplandor». Pues el «ojo es lámpara de tu cuerpo» es sinónimo de corazón como conducta del hombre [6].

Esta «ceguera« farisaica (Jn 9,40-41), culpable, es la que les impide ver esta luz de Cristo-Mesías. «Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas». Si la enunciación parece de tipo moralizante, su inserción a continuación del tema farisaico parece exigir la concreción a este caso.

La repetición de las dos primeras sentencias en otros pasajes, lo mismo que la ausencia de la tercera (v.35-36) en Mt, y la falta de íntima unión entre el v.34 y el 35, podría sugerir que se trata de sentencias de Cristo, acopladas oportunamente aquí por el evangelista y posiblemente algo retocadas para su adaptación [7].

g) *Reprensión de fariseos y escribas. 11,37-54* (Mt 23,1-36)

Cf. *Comentario a Mt 23,1-36.*

[37] Mientras hablaba, le invitó un fariseo a comer con él; y fue y se puso a la mesa. [38] El fariseo se maravilló de ver que no se había lavado antes de comer. [39] El Señor le dijo: Mira, vosotros los fariseos limpiáis la copa y el plato por defuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y maldad. [40] ¡Insensatos! ¿Acaso el que ha hecho lo de fuera no ha hecho también lo de dentro? [41] Sin embargo, dad en limosna hasta lo mismo que está dentro, y todo será puro para vosotros.

[42] ¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta y de la ruda, y de todas las legumbres, y descuidáis la justicia y el amor de Dios! Hay que hacer esto sin omitir aquello. [43] ¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las plazas! [44] ¡Ay de vosotros, que sois como sepulturas, que no se ven, y que los hombres pisan sin saberlo!

[45] Tomando la palabra un doctor de la Ley, le dijo: Maestro, hablando así nos ultrajas también a nosotros. [46] Pero El le dijo: ¡Ay también de vosotros, doctores de la Ley, que echáis pesadas cargas sobre los hombres, y vosotros ni con uno de vuestros dedos las tocáis! [47] ¡Ay de vosotros, que edificáis monumentos a los profetas, a quienes vuestros padres dieron muerte! [48] ¡Vosotros mismos atestiguáis que consentís en la obra de vuestros padres; ellos los mataron, pero vosotros edificáis. [49] Por esto dice la sabiduría de Dios: Yo les envío profetas y apóstoles, y ellos les matan y persiguen, [50] para que sea pedida cuenta de la sangre de todos los profetas derramada desde el principio del mundo, [51] desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el santuario; sí, os digo que le será pedida cuenta a esta generación. [52] ¡Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia, y ni entráis vosotros ni dejáis entrar! [53] Cuando salió de allí, comenzaron los escribas y fariseos a acosarle terriblemente y a proponerle muchas cuestiones, [54] armándole trampas para cogerle por alguna palabra de su boca.

[6] CONNY EDDUND, en Rev. Bibl. (1943) 603-605.
[7] BENOIT, *L'oeil lampe du corp:* Rev. Bibl. (1947) p.362-364.

Este relato debe de estar compuesto por Lucas, o por su fuente, de una manera un poco convencional. La parte del banquete es propia de Lc, pero la diatriba contra los «fariseos» (v.39) primero, y luego contra los «escribas» o doctores (v.45), está también en Mt, pero en otro contexto completamente distinto. Es Cristo quien, ante las muchedumbres, pone al descubierto a escribas y fariseos; pero todo bajo esta doble agrupación, y luego, en la censura que les hace, Lc y Mt convienen en sólo cinco censuras; el resto son distintas: en Mt dos más y cuatro más en Lc. Esto hace ver que se quiere presentar un cuadro de censuras, recogiendo de la tradición un grupo de elementos que permitan demostrar el propósito del autor. En Lc mismo, el ponerse este cuadro de censuras en un banquete manifiesta que no es el lugar oportuno, y que, acaso con el pretexto de la censura interna del fariseo que lo invita, al ver que Cristo no se había lavado las manos, como era de ritual para ellos, agrupa este cuadro sobre la hipocresía farisaica, dándole una proyección mayor.

El uso rabínico de lavarse las manos, los platos, hasta purificar los asientos para no contraer alguna impureza «legal», no era precepto de la Ley, sino que procedía de la tradición de los antiguos rabinos. Este hecho de Cristo en este banquete, al que le había invitado un fariseo, probablemente con curiosidad o pretexto de espionaje, da lugar, literariamente al menos, a estas censuras de Cristo, acaso pronunciadas varias de ellas en momentos distintos y sistematizadas ahora a este propósito. Lc denomina a Cristo en este pasaje el «Kyrios», el Señor, probablemente con el sentido de profesión de su divinidad que tenía la palabra en la primitiva Iglesia.

Los fariseos limpiaban «la copa y el plato» por fuera, pero por dentro están llenos de rapiña y maldad. Esto era hipocresía. Más puros hay que estar por dentro. Y Lc inserta aquí un *logion* que la Vulgata traduce mal. Los fariseos han de «purificar» el alma con buenas obras. Y tomándose el tema en cuestión, les indica una de las obras más excelentes consideradas por los judíos: la limosna. Por eso, en lugar de toda externa purificación de la «copa y el plato», que den en limosna lo que hay «dentro» *(tà enónta)* de ellos, es decir, que den al necesitado el alimento como limosna. Y así obtendrán pureza de rectitud. La Vulgata traduce: que lo que «sobre» *(quod superest)* lo den de limosna.

A la hipocresía farisaica se la describe en otros casos: la Ley exigía pagar los «diezmos» al sacerdocio, de lo que vivía (Núm 18,21; Dt 14,22); lo que se interpretó incluso de cosas menores, como la

«menta», la «ruda» y «todas las legumbres»; pero ellos no practicaban la «justicia», que era el amor a Dios.

Pretenden ser perfectos, y ansían la ostentación de los primeros puestos en las sinagogas, que estaban delante de la tribuna del lector y mirando al pueblo, y los «saludos» de las gentes en la plaza, como a los maestros y perfectos por excelencia.

Les censura que son «como sepulturas que no se ven». Mt los compara a «sepulcros blanqueados», que son «hermosos por fuera», pero por dentro tienen la podredumbre de la muerte. Pues blanqueaban los sepulcros ante las fiestas de «peregrinación», para que los peregrinos no los rozasen y con ello contrajesen alguna impureza legal. Pero aquí se presenta de otra manera. Son sepulcros que no se ven, como enterrados en un campo, y los hombres, sin saberlo, los pisan, y contraen la impureza «legal», que aquí es el veneno de su doctrina de boicot a Cristo.

Al llegar aquí, Lc introduce hablando a un doctor de la Ley, censurándole. No parece el banquete lugar apto para estas censuras; por eso podría ser la inserción aquí de otro elemento tomado de la tradición.

Los doctores de la Ley interpretaban ésta con un rigorismo preventivo insoportable. Tales son los comentarios de los rabinos en el Talmud. Pero ellos no los cumplían.

Por aparecer religiosos, levantaban monumentos a los profetas a quienes sus antepasados mataron. Pero les saca una conclusión de lógica oriental: consienten en su muerte; aquéllos los mataron, y éstos los entierran. Es que en el fondo de esta afirmación, como se ve en el v.49, está prevista la muerte de Cristo y la persecución y muerte de los apóstoles y de los otros «profetas» del Nuevo Testamento (1 Cor 12,29; Act 15,32, etc.). Pero, como toda la historia de Israel estaba orientada al Mesías, a la muerte de éste, experimentará Israel el castigo por toda la sangre derramada por esta causa: «le será pedida a esta generación» [8].

Por último, los censura porque se «apoderaron de la llave de la ciencia» religiosa. Sólo ellos dictaminaban lo que debía ser. Hasta tal punto, que daban más valor a los dichos y cuerpo de doctrina de sus doctores que a los mismos Libros Sagrados. Y así, ante el Cristo Mesías, por el boicot que le hacían, ni «entraban ellos» en el reino «ni dejaban entrar» al pueblo. Tal era el ascendiente que tenían sobre el mismo.

Lc termina diciendo la reacción brutal de «escribas y fariseos» contra El, proponiéndole «trampas» para comprometerle con alguna de sus respuestas.

El complemento a este cuadro está en el *Comentario a Mt 23,1-38*.

[8] Sobre Zacarías, cf. 2 Crón. 24,19-22.

CAPITULO 12

a) Advertencias a los discípulos (v.1-11); *b)* la avaricia (v.12-21); *c)* abandono a la Providencia (v.22-34); *d)* exhortación a la vigilancia (v.35-48); *e)* exigencias de la doctrina de Cristo (v.49-53); *f)* los signos del tiempo mesiánico (v.54-59).

a) *Advertencias a los discípulos. 12,1-12* (Mt 10,26ss)

Cf. *Comentario a Mt 10,26ss.*

[1] Entre tanto, se fue juntando la muchedumbre por millares, hasta el punto de pisarse unos a otros, y comenzó El a decir a sus discípulos: Ante todo guardaos del fermento de los fariseos, que es la hipocresía, [2] pues nada hay oculto que no haya de descubrirse, y nada escondido que no llegue a saberse. [3] Por esto, todo lo que decís en las tinieblas será oído en la luz, y lo que habláis al oído en vuestros aposentos será pregonado desde los terrados. [4] A vosotros, mis amigos, os digo: No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. [5] Yo os mostraré a quién habéis de temer; temed al que, después de haber dado la muerte, tiene poder para echar en la gehenna. Sí, yo os digo que temáis a ése. [6] ¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Y, sin embargo, ni uno de ellos está en olvido ante Dios. [7] Aun hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados todos. No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros. [8] Yo os digo: A quien me confesare delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios. [9] El que me negare delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios. [10] A quien dijere una palabra contra el Hijo del hombre, le será perdonado; pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado. [11] Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de cómo o qué habéis de responder o decir, [12] porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que habéis de decir.

Este relato de Lc está compuesto con una serie de sentencias de Cristo pronunciadas en otras ocasiones y presentadas aquí bajo el tema de «advertencias a los discípulos». Es un caso de simple contexto lógico. El auditorio, aunque hay muchedumbres, son los discípulos. Esto hace ver, por un nuevo motivo, que Lc quiere destacar el fervor creciente del pueblo por El, como se ve en los «millares» de gentes que pone y el «apretujarse» para oírle. Pero las advertencias son dadas sólo a los discípulos.

En realidad son dos temas:

1) V.1-3. Han de guardarse del «fermento de los fariseos, que es la hipocresía». Era la apariencia de santidad y el estar vacíos de virtud y llenos de maldad. Que no sean así sus discípulos, pues todo se sabrá. Y han de mostrarse por fuera como son por dentro. Que sean «buen olor de Cristo». El v.3 es interpretado por los auto-

res distintamente: como continuación de lo anterior, que es lo que parece aquí lo más probable por su redacción, o de la predicación. La predicación desde «las terrazas» hace ver, por contraposición, la publicidad que tendrán. Como la voz de los almuédanos en las mezquitas, desde los minaretes, anunciando la oración. Sin embargo, en otro contexto de Mt (10,26-27) y Mc (4,22) tiene el sentido de la predicación. En Lc, por lo que sigue, parecería obtener este sentido. Pero es tema discutible.

2) V.4-12. Si el v.3 se interpreta de la predicación, el tránsito a este otro tema es lógico. La predicación les acarreará persecuciones. Para ello les anima llamándoles «mis amigos». Pero no hay que temer a los hombres, que sólo matan el cuerpo; al que hay que temer es a Dios, que puede dar en justicia la muerte eterna en la gehena (infierno) (Mt 10,28).

Pero, además, les exhorta a la confianza en la Providencia. La persecución, lo mismo que la tentación, no siempre serán evitadas por Dios, pues son parte de la economía divina. Pero la confianza en la Providencia traerá la evitación o la fortaleza. Con el grafismo oriental se hace ver esta providencia en los pájaros; cinco pájaros que se venden por dos «ases» (el *as* era la décima parte del *denario*) [1]. ¡Y hasta los cabellos están sometidos a la providencia de Dios! (Mt 10,30).

Pero esa fortaleza les llevará a confesarlo delante de los hombres por Mesías e Hijo de Dios, y entonces el Hijo del hombre les confesará por dignos discípulos suyos ante los ángeles de Dios; lo mismo que negará al que le niegue (Mt 10,32-33).

Esta actuación de Cristo parecería solamente fiscal. Sin embargo, hecha «ante los ángeles de Dios», que es su corte, o de su Padre (Mt), y puesta en función de otros pasajes, parece que, más que fiscal, es judicial, y los ángeles, si son la corte de Dios, aparecen como prontos a cumplir las órdenes del fallo de Cristo (Mt 25,31ss; 13,41). Parece, pues, que hay un transfondo trascendente en este relato. Su «confesión» es su fallo judicial.

Esto evoca el perdón del pecado contra el Hijo del hombre, excepto en el caso de «blasfemia contra el Espíritu Santo», que, por otros contextos, es cerrar los ojos a la evidencia de la obra de Dios. No que no se pueda perdonar, sino que el hombre se empeña en no ser perdonado (Mt 12,31-33; cf. v.22ss; Mc 3,28-30) [2].

Esta providencia de Dios, evocada también por la cita del Espíritu Santo—tipo de concatenación semita—, les asegura que no se preocupen cuando les lleven perseguidos, como discípulos de Cristo, a las «sinagogas»—persecuciones judías—o ante los «magistrados» *(arjai)* y las «autoridades» *(exousiai)*—este vocabulario refleja el de Pablo, persecuciones paganas—, sobre lo que han de responder, porque esa providencia hará que el Espíritu Santo les ilumine en aquella hora (Mt 10,20).

1 RICH, *Dict. des antiq. rom.*, ver. del ingl. (1861) p.223.
2 LEMMONIER, *Blasphème*, en *Dict. Bibl. Suppl.* I p.981-989.

b) *La avaricia. 12,13-21*

[13] Díjole uno de la muchedumbre: Maestro, di a mi hermano que parta conmigo la herencia. [14] El le respondió: Pero, hombre, ¿quién me ha constituido juez o partidor entre vosotros? [15] Les dijo: Mirad de guardaros de toda avaricia, porque, aunque se tenga mucho, no está la vida en la hacienda. [16] Y les dijo una parábola: Había un hombre rico, cuyas tierras le dieron gran cosecha. [17] Comenzó él a pensar dentro de sí, diciendo: ¿Qué haré, pues no tengo dónde encerrar mi cosecha? [18] Y dijo: Ya sé lo que voy a hacer: demoleré mis graneros y los haré más grandes, y almacenaré en ellos todo mi grano y mis bienes, [19] y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes almacenados para muchos años; descansa, come, bebe, regálate. [20] Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y lo que has acumulado, ¿para quién será? [21] Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios.

Lc pone una introducción histórica, que le da motivo para insertar luego la parábola sobre la avaricia. Es el único evangelista que la trae.

Una persona le pide un día, basada en el prestigio que tenía, más que como un simple rabí, que intervenga en un asunto familiar. Le ruega que mande a su hermano que reparta con él su hacienda. En la Ley se decía que el hermano mayor, cuando eran dos, llevaría dos partes de la hacienda, y el menor una (Dt 21,17). Pero, cuando eran más hermanos, los rabinos resolvían la cuestión de maneras distintas [3]. Nada se dice aquí si el mayor retenía injustamente la parte del menor o si, siendo varios, a éste no le satisfacía la solución adoptada según el criterio rabínico. En todo caso, siempre era un asunto enojoso la intromisión en partición de herencias, y, sobre todo, Cristo le hace ver que su misión es otra, no la de arreglar cuestiones materiales.

Y Lc relata la parábola de Cristo contra la avaricia. Lo que sugiere en el hermano antes citado una retención injusta de la hacienda.

Cristo hace la pintura colorista de un rico que sólo se dedica a atesorar riquezas, pensando disfrutar largos años de buena vida con ellas. Pero la muerte le sobrevino: la avaricia le hizo no poder disfrutarlas [4]. Y termina con esta sentencia: «Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios».

Este versículo añade un elemento nuevo a la parábola. Esta hace ver la *inutilidad* del atesorar para prolongar la existencia, pero aquí se añade un pensamiento nuevo: la riqueza en *función* de la vida eterna. Por eso algunos la tienen por un elemento «adventicio» a la parábola, aunque tomado de otra sentencia del Señor [5].

3 EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus*... (1907) II p.243-244.
4 VOSTÉ, *Parabolae*... (1933) II p.701-709; JOÜON, en Rev. Sc. Relig. (1939) 486-489.
5 BUZY, *Les sentences finales des paraboles évangéliques:* Rev. Bibl. (1931) 335.

c) *Abandono a la Providencia. 12,22-34* (Mt 6,25-33)

Cf. *Comentario a Mt 6,25-33*

[22] Dijo a sus discípulos: Por esto os digo: No os preocupéis de vuestra vida, por lo que comeréis; ni de vuestro cuerpo, por lo que vestiréis, [23] porque la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido. [24] Mirad a los cuervos, que ni hacen sementera ni cosecha, que no tienen ni despensa ni granero, y Dios los alimenta: ¡cuánto más valéis vosotros que un ave! [25] ¿Quién de vosotros, a fuerza de cavilar, puede añadir un codo a su estatura? [26] Si, pues, no podéis ni lo menos, ¿por qué preocuparos de lo más? [27] Mirad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. [28] Si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, así la viste Dios, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe? [29] No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos, [30] porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero vuestro Padre sabe que tenéis de ellas necesidad. [31] Vosotros buscad su reino, y todo eso se os dará por añadidura. [32] No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino. [33] Vended vuestros bienes y dadlos en limosna; haceos bolsas que no se gastan, un tesoro inagotable en los cielos, adonde ni el ladrón llega ni la polilla roe; [34] porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.

Lc coincide con Mt en este pasaje, tan rico de doctrina como bellísimo de expresión. Lc añade un tema complementario que es como el término de una «inclusión semita» al tema de la «avaricia» que parabólicamente acaba de describir.

Se dirige a sus «discípulos». En lugar de preocuparse por la sola riqueza material, afanados con una solicitud excesiva, esta solicitud ha de ser dejada al abandonarse en manos de la Providencia. ¡Dios mira por los hombres! Ellos que busquen el reino, y todo eso se dará por «añadidura». No se excluye, naturalmente, la labor por lo necesario; pero que se haga sin asfixiante afán, y cada cosa en su sitio. Que nada faltará, pues hay Providencia.

Si ellos son pocos—«rebañito mío»—y como despreciados ante tantos otros afanes y poderes y con dificultades por alcanzar esta meta que les propone, que no se desalienten, que sepan que son la porción elegida, pues «vuestro Padre se ha complacido en daros el reino», y como premio definitivo en su fase final [6].

Este no viene por exigencia, sino por don gratuito. Ha de recibírselo «haciéndose como niños», que, en el ambiente, eran casi un ser sin valor. Así lo recibirá como puro don gratuito de Dios ese «rebañito mío» de gentes sencillas y despreciadas, sin orgullos ni prejuicios doctrinales contra el Mesías.

Lc añade un tema que es contrapartida al afán por la avaricia,

[6] PESCH, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lukas 12,32:* Biblica (1960) 25-40.356-378.

antes desarrollado. Acaso procedan de otro contexto en su exposición por Cristo. Pero la oportunidad lógica de su inserción aquí es clara. Que no atesoren con afán; que se confíen a la Providencia. Y como prueba de todo ello, que «vendan sus bienes y los den en limosna», la gran obra de misericordia entre los judíos, para tener un tesoro en los cielos.

Naturalmente, no es esto una obligación. Es una sentencia «sapiencial» que ha de ser valorada en función de otros elementos. El mismo colegio apostólico tenía sus bienes, de los que sacaban parte de su sostenimiento (Jn 13,29; Act 4,34-5,1-4).

A la frase final de la avaricia: «Así será el que atesora para sí y no es rico para Dios» (v.21), se le contrapone por el contexto esta otra: «Porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón».

V.24. Mt pone «aves»; Lc, «cuervos». Acaso se pongan éstos porque se consideraban animales «impuros» (Lev 11,15; Dt 14,14). En la literatura rabínica se dice que los padres les abandonan. Es reflejo del A. T. (Job 38,41). Con la alusión a ese desamparo se acusaría mejor la providencia de Dios en ellos.

V.26. La palabra *helikía* se traduce por «estatura» o «edad». Los autores se dividen en la precisión de este matiz.

V.30. Lc pone «gentes del mundo»; Mt, «gentiles». La modificación se explica bien, dados los lectores de cada uno de estos evangelistas.

d) *Exhortación a la vigilancia. 12,35-48* (Mt 24,42-51; Mc 13,33-35)

[35] Tened ceñidos vuestros lomos y encendidas las lámparas, [36] y sed como hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas, para que, al llegar él y llamar, al instante le abran. [37] Dichosos los siervos aquellos a quienes el amo hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa, y se prestará a servirles. [38] Ya llegue a la segunda vigilia, ya a la tercera, si los encontrare así, dichosos ellos. [39] Vosotros sabéis bien que, si el amo de casa conociera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría y no dejaría horadar su casa. [40] Estad, pues, prontos, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre. [41] Dijo Pedro: Señor, ¿es a nosotros a quienes dices esta parábola o a todos? [42] El Señor contestó: ¿Quién es, pues, el administrador fiel, prudente, a quien pondrá el amo sobre su servidumbre para distribuirle la ración de trigo a su tiempo? [43] Dichoso ese siervo a quien el amo, al llegar, le hallare haciendo así. [44] En verdad os digo que le pondrá sobre todos sus bienes. [45] Pero si ese siervo dijese en su corazón: Mi amo tarda en venir, y comenzase a golpear a siervos y siervas, a comer, y beber, y embriagarse, [46] llegará el amo de ese siervo el día que menos lo espere y a la hora que no sabe, y le mandará azotar y le pondrá entre los infieles. [47] Ese siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes. [48] El que, no conociéndola, hace cosas

dignas de azotes, recibirá pocos. A quien mucho se le da, mucho se le reclamará, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá.

La exhortación a la vigilancia la traen los tres sinópticos. Pero Mt y Mc la traen al final del «discurso escatológico». Lc le da una situación distinta. Mt-Mc están orientados a la parusía. La de Mc es propia (Mc 13,33-35). La de Lc es triple, la primera de las cuales es omitida por Mt. Pero las otras dos son más ampliamente desarrolladas por Lc. Esta desconexión en que las pone Lucas podría hacer pensar que les daba un acentuado sentido «moral» personal.

1) La primera está tomada de la vigilancia de criados que esperan a su amo que viene de las «bodas». El estar «ceñidos los lomos» indica tener levantados y ajustados los vestidos para servir. Las «lámparas encendidas» aluden al cortejo nupcial que llega de noche, como era la costumbre. Pero en Lc el «cursus» de la narración cambia. A los siervos que así le esperen vigilantes, el «esposo» se «ceñirá» como un siervo, los «sentará a la mesa», que es *su mesa*, y «se pondrá a servirles». La parábola se alegoriza. Cristo es el «Esposo», que, como él dijo, estaba entre ellos como un «servidor» (Lc 22,27). Su «mesa» es un banquete, la imagen ordinaria con que se expresaba el reino mesiánico celeste. El será en ese banquete mesiánico final el servidor y el manjar (Apoc 3,20): el privilegio de su premio. La espera ha de ser tensa. Han de esperar a la segunda o tercera vigilia. Los judíos dividían la noche en tres vigilias; los romanos, en cuatro (Mc 13,35). No podría fijarse con exactitud el cómputo usado [7].

2) La segunda parábola es la conocida del ladrón, que llega inesperadamente, a la noche, para entrar, «horadando su casa» de adobe. Si el dueño supiese a qué hora iba a venir, estaría alerta. Así se ha de estar alerta para la parusía (Mt 24,42).

3) La tercera es introducida en Lc, pero no en Mt, por una pregunta de Pedro, para saber si la parábola la dice a ellos o a todos. Pero se responde con otra. Es un «administrador», que ha de ser «fiel y prudente», a quien el señor le dejó, en su ausencia, encargado de atender a su servidumbre. El fin de la parábola es el mismo que los anteriores: la vigilancia, presentada aquí bajo la imagen de la fidelidad, que es el modo de estar esperando dignamente a su señor. Si a su retorno lo encuentra con esta vigilancia fiel, le «pondrá sobre todos sus bienes». Como José fue puesto en Egipto por el Faraón. Pero si, ante su tardanza, se ensoberbeciese y tratase a los súbditos con el despotismo de un oriental con esclavos, a la llegada del señor, éste le mandará castigar. La parábola tiene algunos rasgos irreales, para mejor contrastar el pensamiento. Algún elemento se alegoriza. Su venida es la parusía, y el ponerle «sobre todos sus bienes» es el premio del cielo. El castigo en Lc es con los «infieles», es decir, con los impíos, profanos; en Mt se pone con los «hipócritas». Este término

[7] VOSTÉ, *Parabolae...* II (1933) p.463-470; cf. p.459-463.

es usual en Mt para expresar los «fariseos». Sin embargo, con este término vierten los LXX el hebreo *hanéf*, que significa profano. Acaso pudieran en Mt y Lc resultar términos sinónimos [8]. Pero no se ve que en esta parábola haya como intento directo la vigilancia para la parusía exigida a la «jerarquía» de la Iglesia por razón del «señor» y del siervo al que deja de «ecónomo». Podrá ser una acomodación. El tema y la situación literaria sólo hablan de la vigilancia.

Los v.47-48 dan un matiz especial al pensamiento. El castigo está proporcionado al conocimiento que se tenga para esta vigilancia, bajo la forma de fidelidad. Acaso pudiera aludirse más específicamente con ello a la última actitud de los fariseos frente al pueblo sencillo e ignorante [9].

e) *Exigencias de la doctrina de Cristo. 12,49-53* (Mt 10,34-36)

[49] Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda? [50] Tengo que recibir un bautismo, ¡y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla! [51] ¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. [52] Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; [53] se dividirán el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra.

El primer versículo: «Yo he venido a poner fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que arda?», es como el tema que abarca un doble incendio: en él y en los otros. El desea que este fuego se «encienda». Ha de ser algo excelente. Algunos Padres lo interpretan del Espíritu Santo, de la caridad, del celo.

Este primer fuego es El. Acaso se agrupe aquí esta sentencia por un contexto lógico (Mt 10,34-37). El ha de recibir un «bautismo», y hasta que llegue está en ansia. Este es la cruz. Es el momento culminante de su fuego de amor, que lo «bautiza» *(sumerge)* en la muerte (Mc 10,38-39).

Pero este fuego que El pone en la tierra va a exigir tomar partido por El. Va a incendiar a muchos, y por eso El trae la «disensión», no como un intento, sino como una consecuencia. Es el modo semita de formular la causalidad o permisión. Y esta disensión se la expresa llegando a lo más entrañable de la vida: la familia. Bien se ve esto aún en los países mahometanos cuando un miembro de la familia se hace cristiano. Se cumplen a la letra las palabras del Señor.

[8] JOÜON, «*Ypokrites*» *dans l'Évangile et hebreu* «*Hanef*»: Rech. Sc. Relig. (1930) 313-316.
[9] VOSTÉ, *Parabolae...* II (1933) p.479-487.

f) *Los signos del tiempo mesiánico. 12,54-59*

Cf. *Comentario a Mt 16,1-3.*

54 A la muchedumbre le decía también: Cuando veis levantarse una nube por el poniente, al instante decís: Va a llover. Y así es. 55 Cuando sentís soplar el viento sur, decís: Va a hacer calor. Y así sucede. 56 Hipócritas, sabéis juzgar del aspecto de la tierra y del cielo; pues ¿cómo no juzgáis del tiempo presente? 57 ¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo? 58 Cuando vayas, pues, con tu adversario al magistrado, procura en el camino desembarazarte de él, no sea que te entregue al juez, y el juez te ponga en manos del alguacil, y el alguacil te arroje en la cárcel. 59 Te digo que no saldrás hasta que hayas pagado el último ochavo.

Lc es el más completo en esta relación. Cristo se dirige a la «muchedumbre». Ellos, gentes de campo o de mar, saben muy bien predecir el buen o el mal tiempo por su experiencia del cielo. ¿Por qué no juzgan por *ellos mismos (aph'heautôn)* lo que es «justo»? Las enseñanzas de Cristo y sus milagros les han hecho ver que es el Mesías. ¿Por qué por estos «signos», que son también del cielo verdadero, no lo reconocen como tal? Con ello alude al medio ambiente, ya que en las discusiones rabínicas era muy tratado el tema de las señales para la venida y manifestación del Mesías.

¿A quién se refiere y qué significa aquí la palabra «hipócrita»? El auditorio es la «muchedumbre». Pero al decírseles que lo juzguen «por sí mismos» indica con ello el que no se dejen desorientar ni presionar por el influjo de los «fariseos», tan frecuentemente llamados «hipócritas». Lagrange ha hecho notar aquí que, dirigida a la muchedumbre, la palabra «hipócritas» tiene, por lo dicho, un cierto sentido de que no sean «comediantes» [10].

Lc añade luego—en su perspectiva—una parábola que Mt trae en otro contexto y a otro propósito muy distinto (Mt 5,25-26), pero con la que incita aquí a la rectificación y a la penitencia. Su sentido es claro. Aquí hay que «arreglarse» con Dios, reconociendo a Cristo por Mesías [11]. En Mt se trae al propósito moral de justicia ante la ofensa hecha a otra persona (Mt 5,25-26).

CAPITULO 13

a) Exhortación a la penitencia (v.1-9); *b)* curación en sábado de una mujer encorvada (v.10-17); *c)* dos parábolas sobre el reino: el grano de mostaza y la levadura (v.18-21); *d)* la reprobación de Israel (v.22-30); *e)* maniobra de Antipas (v.31-33); *f)* vaticinio sobre Jerusalén (v.34-35).

10 *Évang. s. St. Luc* (1927) p.375.
11 Para su exposición, cf. *Comentario a Mt* 5,25-26.

a) *Exhortación a la penitencia. 13,1-9*

1 Por aquel tiempo se presentaron algunos, que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de los sacrificios que ofrecían, 2 y, respondiéndoles, dijo: ¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que los otros por haber padecido todo esto? 3 Yo os digo que no, y que, si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis. 4 Aquellos dieciocho sobre los que cayó la torre de Siloé y los mató, ¿creéis que eran más culpables que todos los hombres que moran en Jerusalén? 5 Os digo que no, y que, si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis. 6 Y dijo esta parábola: Tenía uno plantada una higuera en su viña y vino en busca del fruto, y no lo halló. 7 Dijo entonces al viñador: Van ya tres años que vengo en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala; ¿por qué ha de ocupar la tierra en balde? 8 Le respondió y dijo: Señor, déjala aún por este año que la cave y la abone, 9 a ver si da fruto para el año que viene; si no, la cortarás.

El relato es propio de Lc. Está reflejando lo que Cristo rechaza, y que era creencia ambiental, incluso reflejada en los evangelios (Jn 9,2-3): que toda desgracia era castigo por un pecado.

Y cita dos casos, conocidos sólo por los evangelios. Uno fue una matanza de galileos que hizo Pilato en el templo mientras ofrecían sacrificios. Este tipo de brutalidades cometidas por los procuradores romanos en el templo, lo mismo que Arquelao o por otros, no eran raros. Se conocen por Josefo varios casos afines [1].

También le hablaron de la «torre de Siloé», que se desplomó y mató a dieciocho personas. En las excavaciones de 1914, Weil ha descubierto los cimientos de una torre en esta zona.

La respuesta de Cristo hace suponer que la pregunta venía con esta mentalidad. Pero les dice que eso no es verdad: que su muerte no significa culpa, sino planes de Dios (Jn 9,3). No por morir éstos eran más culpables que los demás galileos o gentes de Jerusalén. Pero les hace una gran advertencia: en el plan de Dios hay horas señaladas para el ejercicio de castigos o desgracias colectivas. Por eso, si no hacen penitencia—galileos y jerosolimitanos—, todos perecerán de la misma manera que estos casos que le contaron. Probablemente esta penitencia a que alude sea la rectificación moral de conductas para reconocerle como Mesías. Así el castigo llegó pereciendo Israel en la catástrofe del año 70, con la guerra de Vespasiano y Tito.

El anuncio es plastificado con una parábola. Era una higuera infructuosa, que sistemáticamente no daba fruto. Se la pensó cortar pronto, pero aún hubo paciencia, y se la cultivó con esmero por otro año. Mas no dio fruto. Y hubo que cortarla. Así se trató a Israel, cultivándolo repetidamente con avisos y profetas; luego el Bautista, y, por último, Cristo con su obra de enseñanzas y milagros. Pero Israel, los dirigentes, no le reconocieron por Mesías.

1 JOSEFO, *Antiq.* XVII 9,3; XVIII 3,2; XX 5,3; *Bell. iud.* II 3,3; 9,4; V 1,3.

Sólo fructificó... la muerte del Mesías. Y así perecieron en la catástrofe del 70 [2].

A la hora de la inserción aquí por Lc puede tener ya una mayor amplitud «moral»; pero no es seguro [3].

b) *Curación en sábado de una mujer encorvada. 13,10-17*

[10] Enseñaba en la sinagoga un sábado. [11] Había allí una mujer que tenía un espíritu de enfermedad hacía dieciocho años, y estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse. [12] Viéndola Jesús, la llamó y le dijo: Mujer, estás curada de tu enfermedad. [13] Le impuso las manos y al instante se enderezó, y glorificaba a Dios. [14] Interviniendo el jefe de la sinagoga, lleno de ira porque Jesús había curado en sábado, decía a la muchedumbre: Hay seis días en los cuales se puede trabajar; en ésos venid y curaos, y no en día de sábado. [15] Respondióle el Señor y dijo: Hipócritas, ¿cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey o su asno en sábado y lo lleva a beber? [16] Pues esta hija de Abraham, a quien Satanás tenía ligada dieciocho años ha, ¿no debía ser soltada de su atadura en día de sábado? [17] Y diciendo esto, quedaban confundidos todos sus adversarios, y toda la muchedumbre se alegraba de las obras prodigiosas que hacía.

Este milagro es relatado sólo por Lc. Cristo, según su costumbre, «enseñaba en una sinagoga» en día de sábado. Después de la lectura bíblica, tenía El aquel día la exposición. Lc da un relato un poco abstracto. Estaba allí una mujer «encorvada» *(sygkyptousa)*; tenía algún tipo de enfermedad en la columna vertebral desde hacía dieciocho años, que la impedía poder tomar la postura normal. Cristo la ve, la llama, le impone las manos, rasgo usual en Lc, y la cura. El hecho era evidente.

Ante ello, interviene el «archisinagogo», como tratando de salir por el honor de la sinagoga, al pensar que allí, en aquel lugar sagrado y ante el pueblo, se había violado el reposo sabático. La semana tenía seis días, le dice; ¿por qué hace esto precisamente en sábado?

La respuesta de Cristo era el ataque a toda aquella casuística inhumana de los rabinos. El argumento de Cristo es «a fortiori». Era uno de los argumentos más utilizados por los rabinos [4]. Ellos permitían en sábado «soltar» el buey o el asno y «llevarlo» a beber. Se lee en el Talmud: «No sólo se permite en sábado llevar un animal a abrevar, sino también sacar agua para él» [5]. ¡Cuánto más podía ser «soltada»—habla al modo ambiental—de la atadura que le había puesto Satanás! El mal en los judíos suele ser atribuido a Satanás, como padre del mal. Al fin, por él entró el pecado y el

2 VOSTÉ, *Parabolae*... (1933) II p.544-561.
3 N. FACCIO, en Verb. Dom. (1951) 257-261.
4 BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*... (1934) I p.296.
5 ERUBIN, 20,2; cf. BONSIRVEN, *Textes*... n.642.687.705, etc.

mal en el mundo. Es el concepto tan amplio de causa y efecto, en los semitas, el que varias veces entra en juego. El honor de Dios no destruye el amor al hombre, que es beneficencia y modo del amor a él. El hecho milagroso de Cristo bien demostró la verdad de este amor a Dios hecho «en sábado».

c) *Dos parábolas sobre el reino: el grano de mostaza y la levadura. 13,18-21* (Mt 13,31-33)

Cf. *Comentario a Mt 13,31-33.*

[18] Decía, pues: ¿A qué es semejante el reino de Dios y a qué lo compararé? [19] Es semejante a un grano de mostaza que uno toma y arroja en su huerto, y crece y se convierte en un árbol, y las aves del cielo anidan en sus ramas. [20] De nuevo dijo: ¿A qué compararé el reino de Dios? [21] Es semejante al fermento que una mujer toma y echa en tres medidas de harina hasta que fermenta toda.

Ambas parábolas se introducen con la forma ordinaria usual en la literatura rabínica.

La parábola de la mostaza hace ver que, siendo algo muy pequeño (Mt), llega a hacerse tan grande, que se convierte en árbol, y las aves del cielo se cobijan en él. La imagen se usa en A. T. para hablar de los grandes imperios que protegen a sus súbditos (Ez 31,6; Dan 4,9). Aquí es el desarrollo del reino. Al comienzo pequeño y casi inadvertido, llega, a la hora de la composición del Evangelio, a ser la grande y visible Iglesia de Dios. Se acusa preferentemente su fuerza *expansiva* [6].

La parábola del «fermento», con igual procedimiento, acusa la *vitalidad* y expansión del reino. Puesto en Israel, y en el mundo, su vitalidad lo va extendiendo y «fermentando» en Cristo. Se destaca la fuerza *transformadora* del mismo [7].

d) *Reprobación de Israel. 13,22-30*

[22] Recorría ciudades y aldeas, enseñando y siguiendo su camino hacia Jerusalén. [23] Le dijo uno: Señor, ¿son pocos los que se salvan? El le dijo: [24] Esforzaos a entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos serán los que busquen entrar y no podrán; [25] una vez que el amo de casa se levante y cierre la puerta, os quedaréis fuera y llamaréis a la puerta, diciendo: Señor, ábrenos. El os responderá: No sé de dónde sois. [26] Entonces comenzaréis a decir: Hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas. [27] El dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad. [28] Allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando viereis a Abraham, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera. [29] Ven-

6 VOSTÉ, *Parabolae*... I p.221-236.
7 VOSTÉ, *Parabolae*... I p.237-248.

drán de oriente y de occidente, del septentrión y del mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios, [30] y los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos.

En la perspectiva literaria de Lc, aunque Cristo predica en diversos pueblos de Galilea, ya está camino de su ida final a Jerusalén (Lc 9,51).

Se presenta en escena uno que le pregunta si son «muchos los que se salvan». Naturalmente, se refiere a gentes judías, pues a los gentiles los excluían. Generalmente se admitía que todos los judíos se salvaban, por el hecho de ser tales [8]. A veces se excluían en las discusiones ciertos pecados exorbitantes. Pero hasta se buscaban, en otras escuelas, medios de salvar esta situación. En cambio, en el apócrifo libro IV de Esdras se dice claramente que son «muchos más los que perecen que los que se salvan» (4 Esdr 9,15; cf. 8,1). Cristo va a responder a dos preguntas: a esta primera y al concepto erróneo que tenían sobre la salvación de los gentiles.

Saber el número no interesa. Lo que les dice es que para salvarse, para entrar en el reino, han de esforzarse, han de «luchar» *(agonizesthe)*, pues han de ingresar por una «puerta estrecha» (Mt 7,13ss). El reino mesiánico era representado frecuentemente bajo la imagen de un banquete. Esta es la imagen subyacente. Muchos buscarán entrar y no podrán, no por falta de capacidad en la sala, sino porque no se amoldan a entrar por esa alegórica «puerta estrecha». Además, en un momento determinado, el dueño de la casa se levantará y cerrará la puerta. Ya no podrán entrar más. Ellos llamarán insistentemente y le alegarán, para que les abra, que lo conocen (Mt 7,22), que son sus conciudadanos, que han comido y bebido con él, que le oyeron predicar en sus plazas. Una pintura del fariseísmo, acaso mejor que suponer una aplicación moral de mayor extensión. Pero les dirá que no les «conoce» (Mt 7,23). No bastaba ser conciudadanos suyos para salvarse, como el rabinismo defendía por su descendencia de Abraham (Lc 3,8; par.), ni haber comido o bebido con él en banquetes a que le invitaron, para espiarle; ni haber oído predicar o presentarle insidias en sus plazas. Cristo los «desconoce» como miembros del reino. No le «oyeron» como había que oírle, ni obraron como exigía ese escucharle. «Apartará» de sí a todos los que fueron así «obradores de iniquidad» (Mt 7,23). Es Cristo, que aparece aquí con los poderes judiciales, que en el A. T. eran poderes divinos exclusivamente reservados a Yahvé, dando sentencia definitiva en el último juicio. Allí tendrán el terrible dolor expresado con la metáfora bíblica de desesperación: «llanto y crujir de dientes» (Mt 8,12).

Frente a esta condena del judaísmo contemporáneo, que no quiere escucharle e ingresar en su reino, presenta el anuncio profético del ingreso en el reino a los gentiles, que ellos no consideraban. La cita de los cuatro puntos cardinales de la tierra (Mt 8,11) hace ver la universalidad de estas gentes, reunidas con los grandes

[8] LAGRANGE, *Le Messianisme...* p.169.

padres y profetas de Israel y «sentados a la mesa en el reino de Dios» en el eterno festín mesiánico.

Y así se cumple la sentencia varias veces repetida en los evangelios: que «los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos» (Mt 19,30; 20,16). Israel debió ingresar el primero en el reino, pero culpablemente no lo hizo. San Pablo hará ver en la epístola a los Romanos la verdad de esta sentencia a este propósito (Rom 9-11).

Este pasaje de Lc parece una composición hecha con artificio pedagógico, a base de sentencias dispersas del Señor, como se ha ido viendo, al citar con ellas lugares paralelos de Mt. Con el motivo histórico de la pregunta se da la respuesta, estructurada didácticamente con diversas sentencias de Cristo.

e) *Maniobra de Antipas. 13,31-33*

[31] En aquella hora se le acercaron algunos fariseos, diciéndole: Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte. [32] El les dijo: Id y decid a esa raposa: Yo expulso demonios y hago curaciones hoy, y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra. [33] Pues he de andar hoy, y mañana, y el día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén.

No se da cronología ni topografía de esta escena, exclusiva de Lc. Probablemente sucede en Perea, del dominio de Herodes Antipas. Unos fariseos le advierten que Herodes Antipas quiere matarle, por lo que le aconsejan que salga de sus dominios. Procedente de fariseos, el consejo no debía de venir con buen fin. Probablemente Antipas los utiliza por un doble fin, al que ellos se prestan de buen grado. Uno es que el prestigio de Cristo crece, y puede temer una revuelta, como la temió con motivo del Bautista [9], mandando matarle. Teme pueda suceder algo parecido con Cristo, con peligro de revueltas. Pero teme también la obra de los milagros de Cristo (Lc 23,8), como, después de la muerte del Bautista, al oír hablar de Cristo y sus milagros, creyó que fuese la «reencarnación» de algún profeta o del Bautista. Lo mejor era evitar esto alejándolo. Y así, ante la amenaza, los fariseos, que eran varios testigos, se encargarían de desacreditarle por cobardía de huida. Pero Cristo no atendió aquella malévola insidia.

El llamar a Herodes «zorra» lo dice por la astucia que muestra en este caso. Continuará su obra de expulsión de demonios y curaciones—sus credenciales mesiánicas—«hoy y mañana, y al día tercero consumaré mi obra». Las expresiones indican los períodos de tiempo que tiene señalados en el plan del Padre para realizar su obra mesiánica. Pensar que anuncia su marcha para dentro de tres días sería acceder al deseo de Antipas, y el texto postula lo contrario, lo mismo que esta frase no se compagina bien con el v.33, donde el

[9] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,2.

«tercer día»—período—responde a su estancia en Jerusalén. No le interesan las amenazas, sino el cumplimiento del plan divino. Pero su obra la terminará en Jerusalén. Es una forma primitiva y velada de su muerte. Conviene que el gran Profeta muera en Jerusalén.

f) *Vaticinio sobre Jerusalén. 13,34-35 Mt 23,37-39*

Cf. *Comentario a Mt 23,37-39.*

[34] ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como el ave a su nidada debajo de las alas, y no quisiste! [35] Se os deja vuestra casa. Os digo que no me veréis hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!

Mt sitúa esta amenaza antes del «discurso escatológico». Lc lo inserta aquí por un «encadenamiento semita». Ante el anuncio velado de su muerte en Jerusalén, tiene esta evocación, que es una profecía trágica.

Jerusalén mató a profetas y a los que le fueron enviados. La historia de Jerusalén prueba el aserto del Señor [10]. Pero la obra de Cristo Mesías era salvadora. Quiso traerlos a sí, bajo el calor de su verdad y amor de Mesías, y Jerusalén no quiso. Allí se fraguó su muerte. Pero el castigo llega, e inminentemente: la «casa», la ciudad, como cabeza de Israel, se quedará desierta. Dios la abandona, Cristo la abandona, y el castigo viene. Será la catástrofe del año 70.

Pero les anuncia que le volverán a ver. ¿Cuándo? Cuando le reconocerán por Mesías. Pues le aclamarán: « ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!» La parusía parece una perspectiva excesivamente lejana. ¿Acaso su «venida» profetizada y triunfal en la destrucción de Jerusalén? ¿Acaso a la hora del ingreso de Israel en la fe, como enseña San Pablo? Es «una manifestación de Jesucristo, que no será la manifestación suprema, y cuyo sentido está reservado al porvenir» [11]. Acaso se refiera el evangelista a la segunda parusía (San Justino), que se esperaba en la Iglesia, distinta de la final, y como una manifestación triunfal del Cristo humillado, la que puede coincidir con la destrucción de Jerusalén, ya que no haría falta suponer una manifestación de total unanimidad judía en esta aclamación.

CAPITULO 14

a) Un hidrópico curado en sábado (v.1-6); *b)* exhortación a la modestia (v.7-11); *c)* no buscar recompensa terrena (v.12-14); *d)* parábola de los invitados a un banquete (v.15-24); *e)* el auténtico discípulo de Cristo (v.25-35).

[10] LAGRANGE, *Évangile s. St. Luc* (1927) p.395 v.35.
[11] LAGRANGE, o.c. p.396.

a) *Un hidrópico curado en sábado. 14,1-6*

[1] Habiendo entrado en casa de uno de los principales fariseos para comer en día de sábado, le estaban observando. [2] Había delante de él un hidrópico. [3] Y tomando Jesús la palabra, habló a los doctores de la Ley y a los fariseos, diciendo: ¿Es lícito curar en sábado o no? [4] Ellos guardaron silencio. Y, asiéndole, le curó y le despidió, [5] y les dijo: ¿Quién de vosotros, si su hijo o su asno cayere en un pozo, no lo saca al instante en día de sábado? [6] Y no podían replicar a esto.

Este pasaje posiblemente está desplazado de su situación cronológica. No sería lo más lógico ver su presencia en casa de un fariseo después de las recriminaciones que les hizo en el capítulo 11 (v.37-44).

El banquete al que es invitado Cristo tiene lugar en casa de un fariseo y en sábado. Este era «uno de los principales fariseos», es decir, lo era por su influencia o prestigio, pues el partido no tenía oficialmente jefes. Había más fariseos que estaban «observándole», sin duda con intenciones de sorprenderle en alguna transgresión del ritual por ellos elaborado.

Durante el festín se presentó un «hidrópico». Conforme a las costumbres de Oriente, en los banquetes de importancia se permite el ingresar a otras personas a título de curiosidad, no de invitados.

Y Cristo, tomando la palabra y dirigiéndose al grupo de los «doctores de la Ley y fariseos» y previendo la objeción (Lc v.3), les preguntó si era lícito curar en sábado o no. Ellos, como ordinariamente, callaron. Y Cristo le curó. Y luego les dio un razonamiento que no podía negarse, y que ellos practicaban. Si un día de sábado caía su «hijo» [1] o su «asno» en un «pozo», una de esas cisternas cavadas en tierra, y a veces medio ocultas por tierra y follaje, al punto lo sacaban. Era la conducta ordinaria. Sólo alguna fracción judía, muy rara, prohibía esto [2]. Un grave daño que ha de seguirse no está vedado impedirlo por el reposo sabático. La ley natural está por encima. Y la caridad también, ya que en el amor a Dios está incluido el amor al prójimo, como tantas veces se lee en la Escritura. Argumentaciones semejantes las usó Cristo en otras ocasiones (Lc 13, 15; cf. 6,6-11; Mt 12,11). Y así el milagro rubricó la doctrina.

b) *Exhortación a la modestia. 14,7-11*

[7] Decía a los invitados una parábola, observando cómo escogían para sí los primeros puestos: [8] Cuando seas invitado a una boda, no te sientes en el primer puesto, no sea que venga otro más honrado que tú, invitado por el mismo, [9] y, llegando el que al uno y al otro os invitó, te diga: «Cede a éste tu puesto», y entonces, con vergüenza, vayas a ocupar el último lugar. [10] Cuando seas invitado, ve y siéntate en el postrer lugar, para

[1] La lectura de esta palabra es críticamente discutida, aunque generalmente aceptada. Cf. NESTLE, *N. T. graece et latine*, ap. crít. a Lc 14,5; Rev. Bibl. (1957) 199-200.
[2] Rev. Etud. Juiv. (1911) 198.

que, cuando venga el que te invitó, te diga: «Amigo, sube más arriba». Entonces tendrás gran honor en presencia de todos los comensales, [11] porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.

En los banquetes judíos, los fariseos gustaban colocarse en los puestos de honor. Los rabinos tenían reglamentado el orden de la importancia de estos puestos [3]. Tomando pie de este banquete, pero trasladando su consejo a un banquete hipotético «de bodas» para no ofender a los invitados del presente, censura esta ansia de los primeros puestos, que era vanidad. Hasta por precaución no deben adelantarse a posesionarse de estos puestos, ya que pueden ignorar qué más invitados vayan a venir, y que para darles puestos superiores los hagan a ellos descender. Naturalmente, Cristo no trata de dar aquí un «curso de cortesía» (Marchal), sino que habla en una parábola. El banquete de bodas al que El apunta es el reino mesiánico, ordinariamente representado bajo la imagen de un banquete, y la lección que da es que, para obtener en él los primeros puestos, no se pueden comportar como en los banquetes ordinarios. Allí los primeros puestos estarán reservados a los que aquí fueron más humildes. Humildad que acusa no exigencia farisaica de derecho privilegiado al reino, sino humildad que, por reconocerse nada, espera su ingreso como puro don de Dios. El reino es don de Dios, y no exigencia. Y la lección termina con una frase sapiencial: «porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado». Si la parábola fue, en el momento histórico de su pronunciación, dirigida a los fariseos y escribas, como se ve por su origen y contexto, en la redacción de Lc cobra, sin duda, al ir dirigida a sus lectores étnico-cristianos, una mayor proyección «moral» de humildad.

c) *No buscar recompensas terrenas.* 14,12-14

[12] Dijo también al que le había invitado: Cuando hagas una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos, no sea que ellos, a su vez, te inviten y tengas ya tu recompensa. [13] Cuando hagas una comida, llama a los pobres, a los tullidos, a los cojos y a los ciegos, [14] y tendrás la dicha de que no podrán pagarte, porque obtendrás la recompensa en la resurrección de los muertos.

Nuevamente el evangelista recoge otra lección que dijo al que «le había invitado». Con elemento subyacente del banquete celeste mesiánico, toma pretexto del banquete humano para dar una lección de *mérito* en este banquete-reino.

Si se da un banquete, que no se dé a los que, por cortesía u obligación social, van a responder con otro banquete, pues ya está pagada esta cortesía. Que invite a los que no pueden invitarle; y la imagen toma por modelo a los pobres, tullidos, ciegos. Como aquí

[3] BONSIRVEN, *Textes...* n.485, etc.

tampoco se trata de un simple acto de cortesía social, sino, tomando por base de ilustración de la doctrina del reino esta imagen, su doctrina es: las cosas hechas para lograr ingresar en él—época histórica—o progresar en el mismo sólo se han de hacer por Dios y no por los hombres; por el reino y no por ventajas materiales. Porque, hechas por éstas, éstas son el pago, mientras que, hechas por el reino, la «retribución» a las mismas se tendrá «en la resurrección», que es en el juicio final, según la concepción judía.

d) *Parábola de los invitados a un gran banquete. 14,15-24* (Mt 22,2-14)

Cf. *Comentario a Mt 22,2-14.*

[15] Oyendo esto, uno de los invitados dijo: Dichoso el que coma pan en el reino de Dios. [16] El le contestó: Un hombre hizo un gran banquete e invitó a muchos. [17] A la hora del banquete envió a su siervo a decir a los invitados: Venid, que ya está preparado todo. [18] Pero todos, unánimemente, comenzaron a excusarse. El primero dijo: He comprado un campo y tengo que salir a verlo; te ruego que me excuses. [19] Otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes y tengo que ir a probarlas; ruégote que me excuses. [20] Otro dijo: He tomado mujer y no puedo ir. [21] Vuelto el siervo, comunicó a su amo estas cosas. Entonces el amo de la casa, irritado, dijo a su siervo: Sal aprisa a las plazas y calles de la ciudad, y a los pobres, tullidos, ciegos y cojos, tráelos aquí. [22] El siervo le dijo: Está hecho lo que mandaste, y aún queda lugar. [23] Y dijo el amo al siervo: Sal a los caminos y a los cercados y obliga a entrar para que se llene mi casa, [24] porque os digo que ninguno de aquellos que había sido invitado gustará mi cena.

Esta parábola, con elementos «alegorizantes», aparece relatada en Mt con más precisión de términos en orden a lo que quiere enseñarse, y parece que con una cierta «reelaboración». Lc refleja esta parábola alegorizante en un estadio más primitivo. En Lc surge dentro de un contexto lógico. Al oír las últimas palabras de la enseñanza anterior, que se tendría el premio en la resurrección, comienzo oficial del reino en su fase celeste, según la concepción ordinaria, uno de los invitados dijo: «Dichoso el que coma el pan en el reino de Dios», que, conforme a la metáfora usual, significaba el deseo de tener parte en el reino. Y, partiendo de aquí, Cristo, contestándole, da la siguiente enseñanza.

Un hombre hace un banquete e invita a muchos. A la hora del mismo, según costumbre oriental, un criado les vuelve a recordar la invitación [4]. Pero los grupos de personas, que significan multitudes—«muchos»—, se excusan de asistir a él. Los motivos alegados eran fútiles, pues el banquete no podía aguardar retraso, y los motivos que ellos alegan sí. Incluso el que dice haberse casado, ya que, cuando aceptó la invitación, sabía su plan futuro, y no le pare-

[4] VOSTÉ, *Parabolae...* I p.379-380.

ció obstáculo. Anteponen, pues, sus conveniencias personales a otro tipo de exigencias.

Una vez que se le comunica esto al dueño de la casa, irritado, da orden al criado de salir a las «plazas y calles de la ciudad» y traer a su banquete «a los pobres, tullidos, ciegos y cojos». Signo de lo menospreciado o del desecho moral de Israel—publicanos, pecadores, meretrices—. Hecho esto, aún había sitio en la sala del festín; y de nuevo le mandó salir «a los caminos y cercados» y que trajese a esas gentes para que llenasen su casa. El verbo usado aquí *(anagkázo)* no significa, como vierte la Vulgata, «compelle», es decir, utilizar la fuerza, sino la «persuasión» o «ruego». Y al final trae la lección y sentencia trágica: «porque os digo que ninguno de aquellos que habían sido invitados gustará mi cena».

La parábola se alegoriza. Dios es el dueño. El banquete es el banquete de «bodas» (Mt) mesiánico. Los invitados fueron primeramente el pueblo judío, pero por pretextos y excusas fútiles no aceptaron tomar parte en él. En su lugar vinieron a él gentes despreciables a sus ojos, aunque judíos, pues aún se está reclutando esta gente en las «plazas y calles de la ciudad» de Israel. Por último, manda que salga a «los caminos y a los cercados», ya fuera del pueblo, que alegóricamente es Israel, y a los que vengan o estén allí, que los llame al banquete. Es también la vocación mesiánica de las «gentes». Y el anuncio de la sentencia contra Israel se hace proféticamente. «No gustarán mi cena». En su sentido histórico, gran parte de aquel Israel farisaico quedó fuera del reino. En cambio, entraron los menospreciados, los pecadores y los gentiles (Lc 13,29; cf. Mt 22,9.10) [5].

e) *El auténtico discípulo de Cristo. 14,25-35*

[25] Se le juntaron numerosas muchedumbres, y, vuelto a ellas, les decía: [26] Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo. [27] El que no toma su cruz y viene en pos de mí no puede ser mi discípulo. [28] ¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos a ver si tiene para terminarla? [29] No sea que, echados los cimientos y no pudiendo acabarla, todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él diciendo: [30] Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. [31] ¿O qué rey, saliendo a su campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil? [32] Si no, hallándose aún lejos de aquél, le envía una embajada haciéndole proposiciones de paz. [33] Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo. [34] Buena es la sal; pero si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se sazonará? [35] Ni para la tierra es útil, ni aun para el estercolero; la tiran fuera. El que tenga oídos para oír, que oiga.

[5] VOSTÉ, *Parabolae...* I p.373-391; LIESE, *Coena Magna:* Verb. Dom. (1933) 161-166.

La predicación siguiente, al menos en su marco literario, se pronuncia toda ella ante «muchedumbres». En ella se habla de las condiciones del verdadero discípulo de Cristo. Lc probablemente recoge aquí sentencias de Cristo pronunciadas en momentos distintos. El tono general del discurso aquí parece dirigirse al discípulo como simple sinónimo de cristiano. Sólo los versículos 34-35 podrían postular los discípulos como apóstoles. Pero pueden estar adaptados en un contexto lógico, o, por situarlos aquí, tomar, en esta perspectiva literaria de Lc, el sentido genérico y sinónimo de cristiano.

V.26. La palabra «odiar» no es más que un *semitismo* para indicar amar menos (Rom 8,13; Mt 10,37). Cristo aparece aquí poniéndose en una esfera superior al amor a los padres. Nada hay superior, por ley natural, para un hijo que el amor a los padres. Sobre ellos *sólo* está Dios. Con esta exigencia Cristo se sitúa en una esfera trascendente. Es su modo pedagógico de ir haciendo la revelación. Lc tiene aquí algunos elementos más que no trae Mt en el lugar paralelo (Mt 10,37). Puede ser efecto de fuentes distintas o posibles modificaciones de Lc.

V.27. Tomar la cruz y seguir en pos de Cristo (Mt 10,38). El espectáculo de crucifixiones era ambiental. Pero el matiz de seguir «en pos de mí» parece comprenderse mejor después de la escena de Simón de Cirene, que iba «detrás» de Cristo llevando la cruz (Lc 23,26). La cruz es símbolo de negación, y el cristiano debe, como Cristo, dirigirse al Calvario.

Luego, se ponen dos pequeñas parábolas para ilustrar esta sentencia conclusiva: «Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todas las cosas que posee, no puede ser mi discípulo» (v.33). La enseñanza es que, para ser discípulo de Cristo, hay que estar decidido a seguir el camino *árido* de renunciaciones—padre, cruz, lo que se posee—. Y se ilustra con dos pequeñas comparaciones o parábolas. Uno que quiere edificar una torre—seguramente de defensa de una fortaleza—ha de calcular bien todo para *llegar al final.* Lo mismo el rey que hace la guerra: *ha de hacer todo lo necesario*, aquí incluso la paz, antes de ir a la derrota [6]. Acaso estas palabras ilustrasen originariamente y de una manera más directa otras cosas, y Lc las haya insertado aquí por razón pedagógica, ya que la unión para lo que quiere ilustrarse no es de lo más expresivo. Pero siendo de estructura primitiva y de Cristo, ya que de lo contrario el evangelista las hubiese redactado *ad hoc*, se ve que posiblemente quiere utilizar el prestigio de la enseñanza de Cristo, para adaptarlas a preocupaciones de ascesis discipular cristiana, que interesaba destacar en la Iglesia primitiva.

Por último, se añade el *lógion* de la sal. Esto es aplicado, natural-

[6] VOSTÉ, *Parabolae...* p.710-717.

mente, al discípulo-apóstol (Mt 5,13). El apóstol de Cristo que se desvirtúa no es útil..., lo arrojan «afuera». ¿De dónde? ¿De su unión con Cristo, del reino? La enseñanza reclama una especial curiosidad por penetrarla. «El que tenga oídos para oír, que oiga» [7].

CAPITULO 15

a) Censura de los fariseos (v.1-2); *b)* parábola de la oveja perdida (v.3-7); *c)* parábola de la dracma perdida (v.8-10); *d)* parábola del hijo pródigo (v.11-32).

a) *Censura de los fariseos. 15,1-2*

[1] Se acercaban a El todos los publicanos y pecadores para oírle, [2] y los fariseos y escribas murmuraban, diciendo: Este acoge a los pecadores y come con ellos.

En estos dos versículos, y con una hipérbole manifiesta—«todos los publicanos...», ya que la «totalidad» es término usual de Lc—, plantea el tema de este capítulo: la misericordia. Estos publicanos y pecadores—gentes que no se preocupaban de la pureza «legal» farisaica—acudían a Cristo para oírle. Esto levantó, una vez más, la censura de los fariseos y escribas para murmurar de El, porque comía y acogía a los pecadores. Pero la respuesta de Cristo la articula Lc en tres parábolas. Las tres, con desarrollo distinto, tienen la misma finalidad: la misión y el gozo de Cristo por salvar a los pecadores [1].

b) *Parábola de la oveja perdida. 15,3-7 (Mt 18,12-14)*

Cf. *Comentario a Mt 18,12-14.*

[3] Propúsoles esta parábola, diciendo: [4] ¿Quién habrá entre vosotros que, teniendo cien ovejas y habiendo perdido una de ellas, no deje las noventa y nueve en el desierto y vaya en busca de la perdida hasta que la halle? [5] Y, una vez hallada, la pone alegre sobre sus hombros, [6] y, vuelto a casa, convoca a los amigos y vecinos, diciéndoles: Alegraos conmigo, porque he hallado mi oveja perdida [7]. Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia.

Mt trae esta parábola. Aunque el contexto en que la inserta es distinto, la finalidad es la misma. Evocada por el «escándalo» a los pequeñuelos—gentes sencillas—, Mt pone esta parábola. Las pequeñas diferencias redaccionales en Mt, más que efecto de una adaptación de la parábola primitiva, no pasan de simples efectos

[7] Cf. *Comentario a Mt 5,13.*
[1] CANTINAT, *Les paraboles de la misericordie:* Nouv. Rev. Théol. (1955) 246-264; KOSSEN, *Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc 15:* Nov. Test. (1956) 75-80.

de redacción o de diversa fuente. Mt sólo saca la consecuencia de la finalidad a que la trae: así como el pastor busca la oveja perdida y Dios al pecador, es la prueba clara de que es voluntad de Dios que no se pierda uno de esos «pequeñuelos».

En Lc el tema directamente es la misericordia de Dios sobre el pecador. Esta es tal, que Dios no sólo le ofrece *estático* el perdón, sino que tiene sobre él una misericordia *dinámica:* lo «busca» de mil maneras, «hasta» *(héos)* que halle a esta oveja perdida.

El dejar las noventa y nueve en el «desierto», posiblemente alude a la situación topográfica de la parábola en el desierto de Judá (Lagrange). El traerla sobre sus hombros es un detalle más del gozo de Dios por el pecador convertido. El rasgo de convocar a «amigos y vecinos», para que se «alegren» con él por el hallazgo, es un rasgo parabólicamente irreal, pero que en su mismo uso indica una finalidad superior. Y ésta es la solicitud y gozo de Dios en la busca y conversión del pecador. Como en los grandes éxitos familiares se convida, para celebrarlos, a la vecindad [2].

Y aun este gozo por la conversión del pecador cobra un nuevo rasgo y una nueva perspectiva: su eco en el cielo. La frase que en el cielo «será mayor la alegría» por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión, es una paradoja oriental. «Sin duda, Dios no ama menos a los justos que al pecador arrepentido; pero a este pecador Dios lo ha buscado, perseguido con su gracia, como el pastor ha hecho con su oveja, y el resultado, la conversión, da a Dios una ocasión de alegría que no le ofrecen los justos» [3]. Hasta se diría que, usándose aquí de un antropomorfismo, «la fidelidad de los justos produce una alegría discreta, completamente íntima; pero la conversión de los pecadores causa transportes de alegría» [4].

c) *Parábola de la dracma perdida. 15,8-10*

[8] ¿O qué mujer que tenga diez dracmas, si pierde una, no enciende la luz, barre la casa y busca cuidadosamente hasta hallarla? [9] Y, una vez hallada, convoca a las amigas y vecinas, diciendo: Alegraos conmigo, porque he hallado la dracma que había perdido. [10] Tal os digo que será la alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que haga penitencia.

Con la misma finalidad de la solicitud y gozo de Dios por la conversión de un pecador se expone por Cristo esta parábola. Sólo Lc la trae. La descripción es minuciosa, viva. La dracma, si se trata de la dracma ática, tenía un valor equivalente al denario. La mujer barre para encontrarla, porque, en las casas pobres, el suelo era de tierra pisada. Tal es el gozo de esta pobre mujer por aquella dracma que para ella le era cosa tan preciada—como para Dios el pecador convertido—, que convoca a la vecindad para que la feliciten y se alegren con ella.

[2] BUZY, *La brebis perdue:* Rev. Bib. (1930) 53.
[3] MARÉCHAL, *Evang. s. St. Luc* (1946) p.189.
[4] BUZY, *Paraboles* p.143; cf. VOSTÉ, *Parabolae...* II p.660-670.

Así habrá alegría «entre los ángeles de Dios» por un pecador que se convierta. Los «ángeles de Dios» es una forma sinónima de la «alegría que hay en el cielo» de la parábola anterior. El pecador convertido pertenece a la familia del cielo, y hay gozo cuando el pecador vuelve a esta familia [5].

d) *Parábola del hijo pródigo. 15,11-32*

[11] Y añadió: Un hombre tenía dos hijos, [12] y dijo el más joven de ellos al padre: Padre, dame la parte de hacienda que me corresponde. Les dividió la hacienda, [13] y, pasados pocos días, el más joven, reuniéndolo todo, partió a una lejana tierra, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente. [14] Después de haberlo gastado todo, sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad. [15] Fue y se puso a servir a un ciudadano de aquella tierra, que le mandó a sus campos a apacentar puercos. [16] Deseaba llenar su estómago de las algarrobas que comían los puercos, y no le era dado. [17] Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia y yo aquí me muero de hambre! [18] Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. [19] Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros. [20] Y, levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, viole el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos. [21] Díjole el hijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. [22] Pero el padre dijo a sus criados: Pronto, traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies, [23] y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos, [24] porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta.

[25] El hijo mayor se hallaba en el campo, y cuando, de vuelta, se acercaba a la casa, oyó la música y los coros; [26] y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. [27] El le dijo: Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar un becerro, porque le ha recobrado sano. [28] El se enojó y no quería entrar; pero su padre salió y le llamó. [29] El respondió y dijo a su padre: Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos, y nunca me diste un cabrito para hacer fiesta con mis amigos; [30] y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su hacienda con meretrices, le matas un becerro cebado. [31] El le dijo: Hijo, tú estás siempre conmigo y todos mis bienes tuyos son; [32] pero era preciso hacer fiesta y alegrarse, porque este tu hermano estaba muerto, y ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado.

La parábola del hijo pródigo es una de las más bellas del Evangelio y que expresa más tiernamente la misericordia de Dios sobre el pecador arrepentido.

[5] WALLS, *In the presence of the Angels (Lc 15,10)*: Nov. Test. (1959) 314-346; VOSTÉ, *Parabolae*... II p.671-675; DUPONT, *La brebis perdue et la drachme perdue*: Lum. et Vie (1957) p.15-23.

Literariamente es una parábola, aunque con algunos elementos alegorizantes. Todos los elementos de su desarrollo están mostrando esta solicitud de Dios por el pecador para perdonarlo. Los detalles de esta solicitud cargada de ternura son acusadísimos.

Es evidente que este «padre» de la parábola es Dios. Pero ¿a quiénes representan los hijos mayor y menor?

Es seguro que el «hijo menor» estaba alegóricamente por los «publicanos y pecadores», ya que éstos eran gentes que no se preocupaban gran cosa de no incurrir en la impureza «legal», o acaso, máxime en la proyección de Lc, que mira a la gentilidad, a los pecadores en general, sin estas especificaciones judías.

Pero el «hijo mayor», ¿a quién representa? Algunos piensan que a los fariseos, como contrapuestos en la parábola a los publicanos y pecadores, con cuyos grupos se plantea el problema y la situación temática de estas tres parábolas. Pero, si esto se admite, ¿cómo justificar la conducta farisaica, tan terriblemente estigmatizada por Cristo, hasta decirle que «*ni entráis vosotros en el reino de los cielos* ni permitís entrar a los que querían»? (Mt 23,13). Es imposible que en esta parábola el «hijo mayor», que está siempre en la casa de su padre y en todo le obedece, se pueda identificar con los fariseos, desobedientes a Dios y hostiles al reino.

En cambio, resulta más lógico identificarlo con «los justos». Podrá extrañar que éstos protesten, personificados en el «hijo mayor», de la conducta misericordiosa de Dios con el pecador. No se olvide que es un rasgo pedagógico de la parábola para más resaltar estos planes de Dios. El «hijo mayor» está «por los justos que, *al modo humano*, muestran no comprender los misterios de la divina misericordia» [6].

Aunque en la proyección de Lc, para étnico-cristianos, los dos hijos acaso puedan estar, sin más matices de ambiente judío, por justos y pecadores.

Algunos elementos descriptivos de la narración, u otros que se alegorizan, son:

V.12. La parte que correspondía al hijo menor, siendo sólo dos, de la hacienda de su padre, era una tercera parte (Dt 21,15-17).

V.15. El judío que apacentase puercos era maldito, por ser éste animal impuro [7].

V.20. «Cuando estaba lejos, sale su padre, y, compadecido, corrió a él» llenándole de cariño, es alegoría de la providencia misericordiosa de Dios.

V.22. El mandar ponerle el vestido *(estola)*, el anillo y las sandalias expresa, probablemente y globalmente, su restitución al estado de hijo en la casa.

V.26. El «haber muerto» y «volver a la vida» es por haberle perdido de su casa como hijo y recuperarlo ahora.

[6] VOSTÉ, *Parabolae*... II p.694.
[7] STRACK-B., *Kommentar*... I p.492-493.

CAPITULO 16

a) Parábola del administrador astuto (v.1-9); *b)* apéndice parabólico sobre las riquezas (v.10-13); *c)* reprensión a los fariseos (v.14-18); *d)* parábola del rico epulón y Lázaro el pobre (v.19-31).

a) *Parábola del administrador astuto. 16,1-9*

1 Decía a los discípulos: Había un hombre rico que tenía un mayordomo, el cual fue acusado de disiparle la hacienda. 2 Llamóle y le dijo: ¿Qué es lo que oigo de ti? Da cuenta de tu administración, porque ya no podrás seguir de mayordomo. 3 Y se dijo para sí el mayordomo: ¿Qué haré, pues mi amo me quita la mayordomía? Cavar no puedo, mendigar me da vergüenza. 4 Ya sé lo que he de hacer para que, cuando me destituya de la mayordomía, me reciban en sus casas. 5 Llamando a cada uno de los deudores de su amo, dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo? 6 El dijo: Cien batos de aceite. Y le dijo: Toma tu caución, siéntate al instante y escribe cincuenta. 7 Luego dijo a otro: Y tú, ¿cuánto debes? El dijo: Cien coros de trigo. Díjole: Toma tu caución y escribe ochenta. 8 El amo alabó al mayordomo infiel de haber obrado industriosamente, pues los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz. 9 Y yo os digo: Con las riquezas injustas haceos amigos para que, cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos.

El género de esta narración es parabólico. Algunos habían pensado en una alegoría, por razón de algunos detalles *irreales*, impropios de la naturaleza de una parábola. Esta suele ser una narración ficticia, pero hecha con elementos del mundo natural, probables, ordinarios. Aquí extraña el fraude propuesto y el buscar amigos para el futuro. Esto dio lugar en la antigüedad, por querer alegorizarla, a llegar a ver en su interpretación un enigma [1]. Sin embargo, como método pedagógico, en la estructura de las parábolas puede haber elementos irreales, sin que exijan una interpretación alegórica, ya que se los utiliza para acusar más el relieve de la doctrina que trata de exponerse. Como aquí.

La trama es sencilla. Un administrador infiel va a ser destituido. Con ello, su fama y porvenir se hunden. La narración no resalta otros detalles intermedios, que podían suponerse; pero son elementos que no interesan a la finalidad propuesta. Este hombre, antes de ir a su dueño a rendir cuentas, se previene para el futuro, haciendo favores con fraude, ya que debe ser hombre débil que no puede ponerse a trabajar, y el mendigar le avergüenza: les rebaja en las cuentas de lo que debían.

El «bato», medida judía de líquidos, era equivalente a unos 38 litros; el «coro» responde al hebreo *kor*, y equivalía a unos 388 litros [2].

1 Vosté, *Parabolae...* p.718.
2 Vosté, o.c. p.724; Barrois, *La metrologie dans la Bible*: Rev. Bib. (1931) 432-433.

Cuando el amo se enteró de esta astucia final de su mayordomo, alabó al mayordomo infiel por haber obrado hábilmente.

Y Cristo saca explícitamente la lección: «los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz» para sus obras religiosas. Esta es la doctrina e intento directo: la necesidad de esmerarse sumamente en lograr el mayor provecho en la vida del reino.

Y la aplicación se hace a un caso concreto: el saber administrar las *riquezas*, los bienes materiales, de tal manera que traigan gran provecho en el reino: probablemente alude de una manera específica a la limosna, ya que el tema es de riquezas.

La frase «con las *riquezas injustas* haceos amigos» no justifica el robo, sino que, aludiéndose a la parábola que acaba de exponerse, y sabiendo que había de suponerse lo que era elemental suponer, se dice que las riquezas que se tengan se las administre esmeradamente para la vida eterna. Además, «riquezas injustas» es una frase del A.T. que significa «riquezas *terrenas*» (Ecli 5,10). La palabra usada «mamoná» es versión griega del arameo *mamona*, que significa «depositado», riqueza.

Literariamente se presenta con una doble modalidad: una es ahora «haceos amigos», que aquí son los pobres socorridos, que serán los que después intervendrán ante Dios, máxime cuando al hacer esto se hace al mismo Cristo (Mt 25,40). Rabí ben David decía del pobre y el rico que ambos se necesitan: «Los ricos auxilian a los pobres en este mundo con sus riquezas; y los pobres, a los ricos en el mundo venidero» [3]. La otra finalidad, definitiva, es lograr que os «reciban en los eternos tabernáculos», expresión que es sinónima de cielo, y que se encuentra citada en el apócrifo apocalíptico *Testamento de Abraham* [4].

b) *Apéndices parabólicos sobre las riauezas. 16,10-13*

10 El que es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho; y el que en lo poco es infiel, también es infiel en lo mucho. 11 Si vosotros, pues, no sois fieles en las riquezas injustas, ¿quién os confiará las riquezas verdaderas? 12 Y si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro? 13 Ningún criado puede servir a dos señores, porque o aborrecerá a uno y amará al otro, o se allegará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.

Estos versículos siguientes son un apéndice a la parábola, colocados aquí por Lc por razón del tema común y de la palabra «riquezas». La estructura de ellos parece sugerir que puedan proceder de contextos distintos, aunque quizá algo retocados, estilísticamente, para su inserción aquí. Se discute si, literariamente,

3 Citado en Vosté, o.c., p.728.
4 Vosté, *Parabolae...* II p.718-737; Kramer, *Ad parabolam de villico iniquo*: Verb. Dom. (1960) 278-291.

este apéndice comienza en el v.10 o ya comenzó en el v.9. Pues parece que el v.8 sea término natural y que incluye ya la finalidad de la parábola. Pero el v.9 puede ser una confirmación explícita de Cristo. Mientras que si se lo supone comienzo absoluto de este apéndice, se justificaría mal este *lógion* de Cristo como comienzo. Literariamente, este apéndice es una serie de advertencias a los discípulos (v.1). Pero en la proyección real de Lc probablemente tiene una perspectiva más universalista [5].

V.10. Está basado en una forma proverbial: el que no es fiel en lo poco, menos lo será en la custodia de una riqueza mayor. Y viceversa.

V.11. Si no se es fiel en las «riquezas injustas», no se confiarán las «verdaderas». Las «riquezas injustas», si aquí está sugerido por la expresión de la parábola anterior, es frase, de suyo, independiente y anterior a este momento literario (Eccli 5,10) y se refiere a las riquezas *terrenas*. Al que no es fiel en las riquezas *terrenas*, ¿quién confiará a éstos «las riquezas verdaderas», que son los *bienes espirituales?* Esa «fidelidad» que se requiere en los bienes materiales en el *discípulo de Cristo* supone ya en el mismo el buen uso y desprendimiento de ellos. A esta actitud se le darán, sin duda, en abundancia los bienes espirituales que ha de difundir, y no retener o esterilizar, al dárselos para su misión.

V.12. Y «si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro?» Con la expresión de falta de fidelidad «en lo ajeno» alude, en este contexto, al administrador infiel. Las riquezas que se tienen aquí abajo no son absoluta posesión del hombre. Este es administrador de esos bienes de Dios. Debe, pues, serle fiel en ellos. Es la expresión externa de su fidelidad. Así recibirá los «propios», que, en este contexto, por la contraposición establecida, parecen referirse a dones espirituales que Dios, a cambio de esa fidelidad requerida para los otros, conceda en abundancia al discípulo.

V.13. Los pensamientos de este versículo, que es la expresión parabólica y confirmatoria de lo anterior, se encuentran completos y aislados en otro contexto de Mt (6,24). En ellos se pone la tesis y se da la razón de no poderse servir a dos señores: a Dios y a las riquezas. Naturalmente, entendido en el sentido de un apego a ellas o en una adquisición o uso reprobable de las mismas.

c) *Reprensión a los fariseos. 16,14-18*

[14] Oían estas cosas los fariseos, que son avaros, y se mofaban de El. [15] Y les dijo: Vosotros pretendéis pasar por justos ante los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es para los hombres estimable, es abominable ante Dios. [16] La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse para entrar en él. [17] Pero es más fácil que pasen el cielo y la tierra

[5] DESCAMPS, *La composition littéraire du Luc 16,9-13:* Nov. Test. (1956) p.49-53.

que el faltar un solo ápice de la Ley. [18] Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera, y el que se casa con la repudiada por el marido, comete adulterio.

Los fariseos oyeron «estas cosas» y se mofaban de El, porque son «avaros». Incluso en documentos extrabíblicos se les acusa de avaricia [6]. En el A. T. se prometían premios temporales a las buenas obras. Los fariseos presumían de justos ante los hombres; incluso querían ostentar sus riquezas como premio de Dios ante los hombres. Pero, aparte de lo que pudiese haber de robo en su adquisición, si ante los hombres sencillos podían hacer pensar esto, no ante el juicio de Dios, que veía sus corazones.

Ni esa pretendida bendición del A.T. tiene ya validez. Esa economía pasó; llega hasta Juan, que presenta al Mesías; y va a regir ya la Ley más perfecta del reino. Y para ser «justos», lo más elemental es ingresar en él; no negarse al ingreso, como ellos. Y esto exige «esfuerzo», no el privilegio de las riquezas.

No obstante haber caducado en muchas cosas el A. T., todo se ha de cumplir; la permanencia *sustantiva* de ambas leyes no cambia (v.17).

Probablemente evocado también aquí por esta moral, idéntica, pero que en determinadas cuestiones pudo tener *dispensa*, o aspectos *temporales*, se cita aquí, como un modelo más de esta nueva Ley, antigua a su vez, la *indisolubilidad* del matrimonio: lo fue ya en su institución, pero se «permitió» su disolución temporalmente; ahora, con la venida de la moral del reino, se restituye esta ley moral a su pureza primitiva (Mt 19,3-9; par.).

Varias de estas sentencias aparecen citadas aisladamente en contextos distintos (Mt 5,18-32; 11,12). Es un marco artificial en que Lc coloca estas sentencias del Señor, por la oportunidad que les presta este tema de la riqueza para hacer ver la actitud de los fariseos frente a la riqueza y la Nueva Ley.

d) *Parábola del rico epulón y el pobre Lázaro. 16,19-31*

[19] Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino y celebraba cada día espléndidos banquetes. [20] Un pobre, de nombre Lázaro, estaba echado en su portal, cubierto de úlceras, [21] y deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico; hasta los perros venían a lamerle las úlceras. [22] Sucedió, pues, que murió el pobre, y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham; y murió también el rico, y fue sepultado. [23] En el infierno, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno. [24] Y, gritando, dijo: Padre Abraham, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas. [25] Dijo Abraham: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro

[6] Rev. Bib. (1912) p.220.

recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado. [26] Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros, no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros.

[27] Y dijo: Te ruego, padre, que siquiera le envíes a casa de mi padre, [28] porque tengo cinco hermanos, para que les advierta, a fin de que no vengan también ellos a este lugar de tormento. [29] Y dijo Abraham: Tienen a Moisés y a los Profetas; escúchenlos. [30] El dijo: No, padre Abraham; pero si alguno de los muertos fuese a ellos, harían penitencia. [31] Y le dijo: Si no oyen a Moisés y a los Profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita.

El tema de la «riqueza» lleva a Lc a insertar aquí la parábola del rico y de Lázaro el pobre.

La descripción es minuciosa, con algunos elementos irreales (v.20-24), destacados por el autor para mejor lograr la finalidad del tema. El relato es una parábola. La finalidad de la misma está expresada por el contraste de dos personas: un pobre y un rico, y dos suertes distintas: el rico aquí goza y después pena, y, en cambio, el pobre, aquí sufre y después tiene su felicidad. Así presentada la finalidad de la parábola, caben dos hipótesis: 1) ¿Se trata de expresar sólo la *posibilidad* de que el rico puede condenarse, puesto que las riquezas no garantizan la salvación—como podría pensarse en la mentalidad del A. T.—, suponiéndolas premio a una recta conducta, v.gr., los fariseos, mientras que los pobres, que aparecen, sin esta interpretación material de la Ley, como no bendecidos por Dios, pueden salvarse? ¿O se trata del hecho de un *mal uso* de las riquezas, por lo que se condenan, mientras que el pobre, por ser el pobre *religioso* (*'ani*), sometido en todo a la voluntad de Dios, se salva?

En la parábola no se habla de sola *posibilidad;* se trata de un *hecho:* una condena y una salvación. Pero esto supone un uso malo de las riquezas, ya que éstas, de suyo, ni son buenas ni malas; todo depende del uso que se haga de ellas. Igualmente, la pobreza ni es buena ni es mala; depende de la actitud religiosa que se tenga ante ella. Por eso, en esta parábola no se habla sólo de la *posibilidad* de que en el otro mundo se cambie la suerte de ricos y pobres, valorado esto en la mentalidad del A. T., sino que esta *posibilidad* se ve, porque se expone como un *hecho* este mal uso de las riquezas y la resignación religiosa ante la pobreza. Esta parábola es el más bello comentario a las palabras del Señor: «¡Bienaventurados los pobres!» (Lc 6,20).

V.20. El nombre de Lázaro es abreviatura de Eleazar = Dios ayuda.

V.22. El «seno de Abraham» expresa en la literatura extrabíblica, más que el lugar donde estaban las almas de los justos, el estado de afección en que estarán con el padre de los creyentes [7]. A él fue llevado por los ángeles. En la literatura rabínica se dice en

[7] STRACK-B., *Kommentar*... II-225-227; FREY, Rev. Bib. (1932) 100-103.

diversos pasajes que al paraíso no se va si no es llevado por los ángeles [8].

V.23. El rico fue «sepultado». La lectura: «sepultus est *in inferno*» de la Vulgata no es exacta. «En el infierno» levanta él los ojos y ve a Abraham. Es el *sheol*, en esta época infierno de los condenados, que Lc traduce para sus lectores por el término *hades*. En la literatura extrabíblica se habla de estos lugares como estados próximos, por lo que pueden verse; lo que aumenta más el sufrir de los condenados (4 Esd 7,85-93; Henoc 9,13). Es lo que reflejan los elementos descriptivos de esta parábola.

V.26. Estas regiones son infranqueables. Hay entre ellas un «gran abismo». No pueden ir de un lugar a otro. Es la eternidad de estos destinos.

V.27-31. El «rico» condenado—la parábola desea extender su doctrina—pide a Abraham, que preside la mansión de los justos, que envíe a Lázaro a sus hermanos para que se corrijan y no vayan al infierno. Pero la respuesta es negativa: tienen a «Moisés y a los Profetas» que oyen en las sinagogas; con ellos saben lo que han de hacer para no venir al infierno. Tampoco harían caso a un muerto que les fuese a avisar. ¿No pensarían en un fantasma? ¿Qué pensaron tantos ante las resurrecciones que Cristo hizo? Es que, en el fondo, no es cuestión de avisos extraordinarios, sino de la recta actitud moral para ello. Si ésta existe, basta, pues entonces ellos creen en lo que Dios dice para salvarse por «Moisés y los Profetas» [9].

CAPITULO 17

a) El escándalo (v.1-3a); *b)* el perdón del prójimo (v.3b-4); *c)* la eficacia de la fe (v.5-6); *d)* parábola de lo que es el siervo (v.7-10); *e)* los diez leprosos (v.11-19); *f)* la venida del reino de Dios (v.20-21); *g)* la venida del Hijo de Dios (v.22-37).

Lc inserta aquí (v.1-10) una serie de consejos dados por Cristo a sus discípulos, que no tienen conexión lógica entre sí. Acaso se deba a que Lc o su fuente pensaron que Cristo los había dado por esta época (Lagrange).

a) *El escándalo. 17,1-3a* (Mt 18,6-7; Mc 9,42)

[1] Y dijo a sus discípulos: Es inevitable que haya escándalos; sin embargo, ¡ay de aquel por quien vengan! [2] Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar antes que escandalizar a uno de estos pequeños. [3] Mirad por vosotros.

El mismo tema, con una procedencia literaria común, aparece en Mt-Mc. Habrá escándalos, dada la condición de la vida. Pero

[8] STRACK-B., *Kommentar*... II p.223-225.
[9] VOSTÉ, *Parabolae*... II p.738-762; MARÉCHAL, *Évang. s. St. Luc* (1946) p.201-203; BUZY, *Les paraboles* (1932) p.382ss.

aquí mira a que no escandalicen a uno de estos «pequeños». Si se atiene al contexto de Mt, acaso se pueda referir a los niños, aunque también el pasaje (Mt 18,6) puede tener un valor de parátasis con lo anterior, en que también se habla de los «niños». En Mc (9,36ss, comp. con v.42), probablemente los «pequeños» no son los «niños», sino los humildes y sencillos, que «creen» (Mc) en El. La forma puede ser un superlativo arameo: los mínimos. En el fondo se apunta al fariseísmo, que impedía de mil modos el ingreso en el reino. La gravedad de esto se ilustra con lo que dice de la «rueda de molino» movida por asnos (Mt 18,6; Mc 9,42). Le valdría más esto que no escandalizar. No se toca el tema de que no haya perdón. Sólo se dice que es mejor la muerte a la gravedad de esta culpa. Y el tema seguramente está referido o supuesto, en su forma originaria, al «escándalo» para el ingreso en el reino.

b) *El perdón del prójimo. 17,3b-4* (Mt 18,15 y 21 y 22)

Si peca tu hermano contra ti, corrígele, y si se arrepiente, perdónale. [4] Si siete veces peca al día contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: «Me arrepiento», le perdonarás.

La redacción de este pasaje en Mt y Lc hace suponer un origen de fuentes distintas. En Mt, el perdón ha de ser absoluto. En Lc, el que peca, primero ha de ser corregido, y «si se arrepiente, perdónale». La diferencia es más redaccional que de concepto. Pero el perdón se exige en cristiano. Y no una sola vez, sino siempre; lo que se expresa con el número siete—«siete veces»—, número de universalidad.

c) *Eficacia de la fe. 17,5-6* (Mt 17,19; 21,21; Mc 11,22-23)

[5] Dijeron los apóstoles al Señor: Acrecienta nuestra fe. [6] Dijo el Señor: Si tuvierais fe tanta como un grano de mostaza, diríais a este sicomoro: Desarráigate y trasplántate en el mar, y él os obedecería.

Este relato no tiene relación con lo anterior. Son sentencias reunidas artificialmente. Aparecen también en Mt y Mc en otro contexto. Una vez, a propósito de no haber podido los apóstoles expulsar un demonio (Mt), y otra, a propósito de la «maldición de la higuera» (Mt-Mc). El de Mt es el más lógico. La respuesta es a los apóstoles, que le ruegan, en un contexto absoluto, que les aumente la fe. Esta fe no es la «teológica», sino la «confianza» en el poder y bondad de Dios para realizar algo. El poder de esta fe se lo expresa al comparar su potencia si aquélla fuese equivalente a un «grano de mostaza». Comparación rabínica usual para indicar lo más pequeño. En Mt-Mc, la frase en lugar de «sicomoro», que se «tire al mar», pone «monte». Este era término también usual para

indicarse con ello, metafóricamente, la realización de las obras que no podían hacerse de modo ordinario. La forma de Mt-Mc es más primitiva. Lc probablemente la modifica para sus lectores.

d) *Parábola de lo que es el siervo. 17,7-10*

[7] ¿Quién de vosotros, teniendo un siervo arando o apacentando el ganado, al volver él del campo le dice: Pasa en seguida y siéntate a la mesa, [8] y no le dice más bien: Prepárame la cena, cíñete para servirme hasta que yo coma y beba, y luego comerás y beberás tú? [9] ¿Deberá gratitud al siervo porque hizo lo que se le había mandado? [10] Así también vosotros, cuando hiciereis estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos.

Sólo Lc trae esta perícopa. Es una parábola. Se refiere, manifiestamente, a los apóstoles, y se relaciona con el pasaje anterior, por razón de esta humildad que ha de tenerse, incluso si los discípulos de Cristo, por su fe, hacen milagros.

La imagen está tomada de la vida real palestinense. Un dueño tiene un «siervo», un esclavo, a su servicio. Lo tiene trabajando primero en el campo; al terminar estas faenas, el siervo, que en aquella concepción de servidumbre o esclavitud no se le considera con derechos, sino con los deberes de servir y obedecer a su amo, deberá continuar prestando servicios: servirle a la mesa, y no pensar que el dueño se va a poner a servirle a él.

De esta vida de un mundo social duro saca Cristo la lección para sus apóstoles en el servicio de su misión. Que no piensen en ventajas ni provechos; que no se enorgullezcan, incluso si hacen milagros: sólo hicieron lo que tenían que hacer (Lc 10,20). La frase «somos siervos inútiles» no ha de apurársela demasiado. Es un modo vulgar de reconocer que, en este orden espiritual de apostolado, de suyo no se es nada: todo es don de Dios (1 Cor 3,4-6) [1].

e) *Los diez leprosos. 17,11-19*

[11] Yendo hacia Jerusalén, atravesaba por entre Samaria y Galilea, [12] y, entrando en una aldea, le vinieron al encuentro diez leprosos, que a lo lejos se pararon, [13] y, levantando la voz, decían: Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros. [14] Viéndolos, les dijo: Id y mostraos a los sacerdotes. En el camino quedaron limpios. [15] Uno de ellos, viéndose curado, volvió glorificando a Dios a grandes voces, [16] y cayendo a sus pies, rostro en tierra, le daba las gracias. Era un samaritano. [17] Tomando Jesús la palabra, dijo: ¿No han sido diez los curados? Y los nueve, ¿dónde están? [18] ¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero? [19] Y le dijo: Levántate y vete, tu fe te ha salvado.

Narración propia de Lc. Cristo, en su camino hacia Jerusalén, pasa entre Samaria y Galilea. Parece que va a tomar el camino del

[1] Vosté, *Parabolae*... II p.605-609.

este, hacia el Jordán y la Perea; allí darán a conocer su presencia Mt-Mc. El motivo de no atravesar directamente la Samaria era el odio que éstos tenían contra los judíos, causándoles toda clase de vejaciones, máxime cuando iban a Jerusalén en las fiestas de «peregrinación».

Al entrar en una aldea le salen al encuentro diez leprosos. Estos tenían que vivir alejados de las gentes, incluso en los poblados. La desgracia los hacía juntarse, para hacer más llevadera su suerte. También hasta ellos había llegado la fama de Cristo. «Desde lejos», como tenían mandado hablar a las gentes (Lc 13-45), le piden los cure. Cristo les manda ir a «mostrarse a los sacerdotes», que eran los encargados de certificar oficialmente la curación. Así estaba preceptuado en la Ley. Se encaminaron a Jerusalén, y «en el camino quedaron limpios», término con el que se expresa la curación de la lepra. Sin duda que, al sentirse curados, corriesen a cumplir el precepto, llenos del gozo de volver a los suyos y de quedar rehabilitados socialmente, ya que la lepra la consideraban castigo de Dios. Pero entre tanto gozo, igual que el de estos nueve judíos curados, estaba también el gozo de un samaritano. El odio del judío al samaritano era proverbial, por ser raza mixtificada de judíos y gentiles, herejes en su creencia frente al judaísmo ortodoxo, y cismáticos en su culto. Pero este samaritano volvió para dar gracias a Cristo por su curación. Al modo oriental, «postrado (de rodillas), rostro en tierra, le daba las gracias». Y Cristo ratifica la curación de aquel hombre por su fe—y gratitud—en El. Pero, al mismo tiempo, hace notar que los otros nueve, judíos, no han vuelto para dar gloria a Dios, agradeciéndole a El el beneficio que acababa de hacerles.

La fe—confianza—se hace extensiva a todos. Cristo, Mesías, es el bienhechor de todos. Este pasaje habla bien claro de la misericordia *universal* de Cristo, complaciéndose especialmente en destacar el buen corazón del odiado y despreciado samaritano.

f) *La venida del reino de Dios. 17,20-21*

[20] Preguntado por los fariseos acerca de cuándo llegaría el reino de Dios, respondiéndoles, dijo: No viene el reino de Dios ostensiblemente. [21] No podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros.

La respuesta de Cristo es debida a una pregunta de los fariseos. En el ambiente judío existía la creencia de que al establecimiento mesiánico precedería un juicio punitivo; por lo que se había hecho la frase de «los dolores (para el alumbramiento) del Mesías». En el ambiente estaba también que sería inaugurado por algún prodigio extraordinario [2]. La respuesta de Cristo deshace todas estas concepciones erróneas. El reino no vendrá «ostensiblemente», como un fenómeno apocalíptico, ni se dirá de él que está aquí o allí. La razón

[2] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.386ss.

es doble: una, porque en el plan de Dios no estaba eso; y en segundo lugar, y es la prueba de lo primero, porque el reino de Dios «está dentro de vosotros» *(entós hymón)*. Naturalmente, no dentro del alma de los fariseos, sino establecido ya «entre ellos», es decir, en medio de Israel.

g) *La venida del Hijo de Dios. 17,22-37* (Mt c.24; Mc c.13; Lc 21,5ss)

[22] Dijo a los discípulos: Llegará tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del hombre, y no lo veréis. [23] Os dirán: Helo aquí o helo allí. No vayáis ni le sigáis, [24] porque así como un rayo relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su día. [25] Pero antes ha de padecer mucho y ser reprobado por esta generación. [26] Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del hombre. [27] Comían, bebían, tomaban mujer los hombres, y las mujeres marido, hasta el día en que Noé entró en el arca, y vino el diluvio y los hizo perecer a todos. [28] Lo mismo en los días de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; [29] pero, en cuanto Lot salió de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre, que los hizo perecer a todos. [30] Así será el día en que el Hijo del hombre se revele. [31] Aquel día, el que esté en el terrado y tenga en casa sus enseres, no baje a cogerlos; e igualmente el que esté en el campo, no vuelva atrás. [32] Acordaos de la mujer de Lot. [33] El que busque guardar su vida, la perderá, y el que la perdiere, la conservará. [34] Dígoos que en aquella noche estarán dos en una misma cama, uno será tomado y otro dejado. [35] Estarán dos moliendo juntas, una será tomada y otra será dejada. [36] Y tomando la palabra, le dijeron: ¿Dónde será, Señor? [37] Les dijo: Donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres.

Por un contexto lógico con la «venida del reino», Lc inserta aquí la venida del Hijo del hombre. Esta venida, ¿a qué se refiere? ¿Es la parusía? Lo mismo que en el «Apocalipsis sinóptico» que traen los tres sinópticos, y por las razones allí alegadas, parece que esta venida de Cristo es su «presencia» poderosa en la destrucción de Jerusalén el año 70 [3]. En el fondo de este relato late el «Apocalipsis sinóptico».

Varios elementos de esta narración se encuentran en otros pasajes evangélicos. Se ve una agrupación especial de Lc o su fuente en orden a completar un tema.

Los apóstoles «llegará tiempo en que desearán ver un solo día del Hijo del hombre, y no lo verán». Debe de aludir a los sufrimientos de los apóstoles después de la ascensión de Cristo y a su ansia de poder ver uno de esos «días» en que con su triunfo El los confortase. Pero no lo verán entonces, cuando ellos quieran, sino en el momento en que El se revele.

Que no hagan caso a dichos sobre su manifestación (Mt 24,26; Mc 13,21-22), porque esa manifestación será esplendente y visible para todos, como la luz del rayo en el horizonte (Mt 24,27).

[3] Cf. *Comentario a Mt c.24.*

Esta venida será después de su muerte, pues antes «ha de sufrir mucho y ser reprobado por esta generación». Si se está sobre el año treinta y tantos de Cristo, una generación bíblicamente se la considera de cuarenta años, esto orienta ya hacia el año 70: la destrucción de Jerusalén.

Además, esta venida será inesperada, súbita. Para ilustrarlo trae los ejemplos de los días de Noé (Mt 24,38-39) y de Lot. Esto indica el descuido en que estarán los hombres hasta ese día, que puede ser una pequeña época. El que esté en el terrado de la casa, no baje a coger los enseres, sino que huya (Mt 24,16.17.18), y el que esté en el campo, no vuelva atrás (Lc 21,21). Todo esto se dice para exponer la presteza de esta venida y el poder, ante ella, ponerse a salvo. Esto se refuerza con una sentencia que se lee en Jn, y que aquí se la toma en un sentido distinto: el que crea estar seguro no huyendo, perderá la vida, y viceversa (Jn 12,25).

Y tan súbita—forma hiperbólica de expresión—será esta venida, que dos personas que estén juntas, una, en esa venida, experimentará los efectos penales, y otra no (Mt 24,40-41). Modo de expresar lo que será el castigo de la guerra en la intimidad de los hogares.

Y a la pregunta que le hacen: «*¿Dónde* sucederá esto?», no les responde. Deben estar todos alerta. Pero que sepan que «donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres» (Mt 24,28). Es un proverbio que les hace ver que esta venida será allí donde esté determinado por el plan de Dios.

Como se expone en el comentario al capítulo 24 de Mt, esta venida de Cristo no exige una presencia sensible suya, sino una presencia moral: su presencia en poder, al verse la destrucción de Jerusalén por El vaticinada. Con ello aparece Cristo «viniendo» en «poder». Esto confortará a los discípulos cuando lo sepan, pues verán una vez más confirmada la palabra del Señor.

CAPITULO 18

a) Parábola del juez inicuo (v.1-8); *b)* parábola del fariseo y el publicano (v.9-14); *c)* los niños vienen a Cristo (v.15-17); *d)* la enseñanza a propósito del joven rico (v.18-27); *e)* el premio de los apóstoles (v.28-30); *f)* tercer vaticinio de la pasión (v.31-34); *g)* el ciego de Jericó (v.35-43).

a) *La parábola del juez inicuo. 18,1-8*

1 Les dijo una parábola para mostrar que es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer, 2 diciendo: Había en una ciudad un juez que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. 3 Había asimismo en aquella ciudad una viuda que vino a él diciendo: Hazme justicia contra mi adversario. 4 Por mucho tiempo no le hizo caso; pero luego se dijo para sí: Aunque, a la verdad, yo no tengo temor de Dios ni respeto a los hombres, 5 mas, porque esta viuda me está cargando, le haré justicia, para que

no acabe por molerme. 6 Dijo el Señor: Oíd lo que dice este juez inicuo. 7 ¿Y Dios no hará justicia a sus elegidos, que claman a El día y noche, aun cuando los haga esperar? 8 Os digo que hará justicia prontamente. Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?

Parábola propia de Lc. La conexión de esta parábola con la anterior quizá está en que en la perícopa anterior se habló de la venida del Hijo del hombre. Mientras, los discípulos deberán sufrir mucho, y para esto les es necesaria la oración, estando alerta para esta venida. En el lugar paralelo del «Apocalipsis sinóptico» se vaticina todo esto, y se les recomienda para esto estar atentos, «vigilantes» y «orar» (Lc 21,36; par.). Esta constante vigilancia por la oración es lo que inculca esta parábola, cuyo tema se enuncia abiertamente al comienzo de ella: «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer». No se trata de una oración matemáticamente continua, pero sí muy asidua.

La parábola se la centra en un juez egoísta que no se molesta en hacer justicia a una pobre viuda. Ya los profetas clamaban contra este abuso de los desvalidos. Pero ella urgía le resolviese su asunto, que en el contexto es favorablemente—«hacer justicia»—, e insistentemente volvía a la carga. El mismo temió; le estaba molestando tanta insistencia. Por lo que se decide a hacerle justicia, no sea que «finalmente venga y me dé más quebraderos de cabeza». La palabra usada *(hypopiázein)* significa literalmente pegarle a uno en la cara por debajo de los ojos. Pero ha de ser tomado en un sentido metafórico. No está en situación para esta viuda.

Y Cristo saca la conclusión con un argumento «a fortiori»: Si por egoísmo los hombres hacen justicia, favores, ¡cuánto más Dios hará justicia!, por alusión a la parábola, pero con el significado de despachar favorablemente lo que piden, a los elegidos, no en contraposición a réprobos, sino en el sentido vulgar y paulino de «fieles», que asiduamente claman a él, «aun cuando los haga esperar» *(kai makrothymeî ép'autoîs)*. Esta última frase es discutida en su sentido preciso [1]. Sí, ante esa oración perseverante, hará justicia, y prontamente, lo que no está en contradicción con la «espera». Es un modo hiperbólico de asegurar la certeza del logro de esa oración (Is 65,24). Aquí termina la parábola. Pero la segunda parte del versículo—«Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?»—parece una adición extraña. ¿En qué relación está con lo anterior? Parece estar en una relación conceptual de fondo, o lógica. La parábola enseña la necesidad de una oración perseverante. Pero, a su vez, en el contexto de Lc viene situada aquí por la necesidad de la «vigilancia» ante la venida del Hijo del hombre. A la hora de esta venida, se «enfriará la caridad de muchos» (Mt 24,12), y aparecerán falsos profetas y falsos «Cristos», con portentos, que pretenderán engañar, si fuera posible, a los mismos «elegidos» (Mc 13,22). Evocada por esto, aparece esta pre-

[1] MARÉCHAL, *Évang. s. St. Luc* (1946) p.214.

gunta al final de la parábola, en la que se pide la perseverancia en la oración, como insinuándose que por no atender a esta enseñanza, o, si no se la atiende, en orden a esta perseverancia, esa «frialdad de la caridad» podrá afectar a muchos de los oyentes o de los lectores [2]. La frase podría ser una reflexión de Lc en vista de los hechos.

b) *Parábola del fariseo y el publicano. 18,9-14*

[9] Dijo también esta parábola a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás. [10] Dos hombres subieron al templo a orar, el uno fariseo, el otro publicano. [11] El fariseo, en pie, oraba para sí de esta manera: ¡Oh Dios!, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, adúlteros, injustos, ni como este publicano. [12] Ayuno dos veces en la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo. [13] El publicano se quedó allá lejos, y ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, y hería su pecho diciendo: ¡Oh Dios!, sé propicio a mí, pecador. [14] Os digo que bajó éste justificado a su casa, y no aquél. Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.

El auditorio de esta parábola es distinto del auditorio de la anterior (v.1-9). Por eso, su unión con ella tiene por razón el tema de la oración. Es un contexto lógico, sea de Lc o de la catequesis.

La finalidad de ella es enseñar el valor de la oración, pero con una condición esencial de la misma: la *humildad*. Es condición esencial, pues todo el que pide ha de reconocer lo que no tiene. Cristo, según Lc, dijo esta parábola «a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás». En la oración, pues, la actitud humilde es lo que hace a Dios acogerla, mientras que la actitud soberbia del que pide con exigencia, más o menos camuflada, Dios no la escucha. Así termina la parábola con una sentencia, citada varias veces, pero que insertada aquí comenta el sentido del intento: «El que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado».

V.9. Dos hombres suben al templo a orar. La escena presenta más bien una oración privada. Uno fariseo: soberbio, engreído por la práctica material de la Ley; despreciador de los demás, por considerarlos pecadores. El fariseo se consideraba siempre «el justo». El publicano, alcabalero al servicio de Roma y predispuesto a negocios ilícitos, era considerado como gente pecadora, odiada y despreciable.

V.11-12. La oración de pie era normal. No ora: relata sus necedades, porque sólo lo que refiere, aunque fuese verdad, no evitaba el orgullo ni el ser «sepulcro blanqueado». Además alega obras de supererogación. Ayuna «dos veces» por semana. No había más obligación que el ayuno anual del día de Kippur, el 9 del mes de abril. Pero los fariseos ayunaban la feria segunda y quinta [3].

[2] VOSTÉ, *Parabolae*... II p.572-583.
[3] *Didajé* c.8.

Pagaba, además, el diezmo de todo lo que le vendía o adquiría (*ktômai*) (Lev 27,30-33; Dt 14,22-28). La versión de la Vulgata (*possideo*) no es exacta.

Strack-Billerbeck escribe: «La oración puesta en boca del fariseo no es una invención tendenciosa, sino que expresa perfectamente la realidad». Como confirmación citan lo siguiente: «Dijo rabí Simeón ben Yokai: Nada vale todo el mundo ante treinta justos que sean como nuestro padre Abraham. Si no hubiese más que treinta, sin embargo, yo y mi hijo somos de ese número. Y si fuesen veinte, yo y mi hijo somos de ese número... Y si fuesen sólo dos justos en el mundo, yo y mi hijo lo somos. Y si no hubiese más que uno, yo lo soy» [4].

La oración del publicano, por su humildad, por reconocer lo que era ante Dios, pecador, y pedirle misericordia, le trajo la justificación. En cambio, la exhibición del fariseo, que alegaba ante Dios sus obras, como si fuesen suyas, engreyéndose en su complacencia, no le trajo la justificación, que es el único término que aquí se compara. No le justifican sus obras.

c) *Los niños vienen a Cristo. 18,15-17* (Mt 19,13-15; Mc 10,13-16)

Cf. *Comentario a Mt 19,13-15*.

[15] También le presentaban niños para que los tocase; viendo lo cual, los discípulos los reprendían. [16] Jesús los llamó a sí, diciendo: Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo prohibáis, que de ellos es el reino de Dios. [17] En verdad os digo, quien no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él.

Sin contexto histórico definido se presenta esta escena que recogen los tres sinópticos. Le presentaban niños para que los «tocase» (Lc-Mc). Se diría que para obtener los beneficios de esa «virtud que salía de El». En el lugar paralelo de Mt es complementado el pensamiento, para que «les impusiera las manos y orase» sobre ellos. Pero, al ver esto, los discípulos reprendían a los que se los traían; creían que era molestar al Maestro. Mas Cristo los llamó; quiso que viniesen a El. Y la historia iba a ser una «parábola en acto». Los «abrazó» (Mc) y los bendijo. Quiso que viniesen a El porque «de ellos es el reino de los cielos». ¿Por qué? Se pensó en la inocencia. Pero la razón ambiental es otra. Cristo sacará la lección: «el que no reciba el reino de Dios *como un niño*, no entrará en él». ¿Cómo lo recibe el niño, cuando ni se da cuenta realmente de lo que es? El niño, en la mentalidad judía, no significaba casi nada, no contaba. Era algo de menosprecio. Por eso, los niños recibían el reino porque Dios se complace en ellos y se lo da gratuitamente. Esta ha de ser la actitud para recibir el reino: no de exigencia o presunción—actitud de los fariseos—, sino de humildad y gratitud: «recibirlo» como generoso don de Dios.

[4] STRACK-B., *Kommentar*... II p.240-241.

d) *La enseñanza a propósito de un joven rico. 18,18-27* (Mt 19,16-30; Mc 10,17-31)

Cf. *Comentario a Mt 19,16-30.*

[18] Cierto personaje le preguntó, diciendo: Maestro bueno, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? [19] Jesús le respondió: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios. [20] Ya sabes los preceptos: No adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falsos testimonios, honra a tu padre y a tu madre. [21] Díjole él: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. [22] Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme. [23] El, oyendo esto, se entristeció, porque era muy rico. [24] Viéndolo Jesús, dijo: ¡Qué difícilmente entran en el reino de Dios los que tienen riquezas! [25] Porque más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios. [26] Dijeron los que le oían: Entonces, ¿quién puede salvarse? [27] El respondió: Lo que es imposible a los hombres, es posible para Dios.

Los tres sinópticos traen este relato. Lc es el que lo trae más sintéticamente. La lección que se desprende es el poder fascinador de las riquezas. A un joven, presentado con simpatía por Cristo, cultivador de la virtud, al proponérsele un modelo superior de perfección, con el ofrecimiento de ser discípulo de Cristo, al saber que tiene que dejar sus muchas riquezas, «se entristeció». Lc no dice más. Pero fue el no seguir a Cristo por este camino.

También la sugerencia de la trascendencia de Cristo, hecha sobre la pregunta de Dios «bueno», es de interés. Su estudio se expone en el *Comentario a Mt 19,16-30.*

Y la lección general, que también Cristo enseña, es: la riqueza fascina en la vida. ¡Tantas veces es peligro para perder los valores del reino! Pero queda el recurso a Dios. Porque «lo que es imposible a los hombres, es posible para Dios».

e) *El premio de los apóstoles. 18,28-30* (Mt 19,27-30; Mc 10,28-30)

Cf. *Comentario a Mt 19,27-30.*

[28] Díjole Pedro: Pues nosotros, dejando todo lo que teníamos, te hemos seguido. [29] El les dijo: En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padre o hijos por amor a Dios, [30] dejará de recibir mucho más en este siglo, y la vida eterna en el venidero.

Los tres sinópticos unen este pasaje al relato del joven rico que renuncia seguir a Cristo. La situación literaria es lógica. El joven rico no dejó las riquezas para seguir a Cristo, pero ellos dejaron todo lo que poseían. Poco o mucho, no cuenta tanto como el apego a lo propio, máxime si es un hogar propio, como en el caso de los apóstoles.

Pedro es el que plantea el problema. En Lc la respuesta es sencilla: «En este siglo recibirá *mucho más*» [5] de lo que dejó, y en el siglo venidero, «la vida eterna». En Mt se intercala otro premio; probablemente procede de otro contexto distinto. En cuanto a este lugar paralelo, se limita a poner que recibirán ahora «el céntuplo» y se «heredará la vida eterna». Pero Mc es el que lo pone con una forma más primitiva, y que permite valorar mejor la respuesta. Dice: recibirá ahora, en este tiempo, *el céntuplo*, en casas, *hermanos, hermanas, madres* e *hijos*, campos, con persecuciones..., y luego la vida eterna. Esto hace ver el sentido espiritual de estos premios, dados y valorados en función del reino.

f) *Tercer vaticinio de la pasión. 18,31-34* (Mt 20,17-19; Mc 10,32-34)

[31] Tomando aparte a los Doce, les dijo: Mirad, subimos a Jerusalén y se cumplirán todas las cosas escritas por los profetas del Hijo del hombre, que [32] será entregado a los gentiles, y escarnecido, e insultado, y escupido, [33] y después de haberle azotado le quitarán la vida, y al tercer día resucitará. [34] Pero ellos no entendían nada de esto; eran cosas ininteligibles para ellos, no entendían lo que les decía.

Los tres sinópticos ponen este tercer vaticinio a continuación de la pregunta de Pedro sobre la renuncia de bienes. Es la tercera vez que hace este anuncio a los apóstoles, camino de Jerusalén, donde morirá. Es la descripción más minuciosa. Lc es el único que en los tres anuncios cita que va a tener lugar, con su pasión, muerte y resurrección, el cumplimiento de las Escrituras. Otra vez se resalta que los apóstoles no entendían lo que se les decía. No es que no comprendiesen esto, como se ve muy bien en Mt (16,22ss), sino que lo que no «comprendían» era que, siendo El el Mesías, que, conforme a las ideas ambientales, sería un triunfador político y glorioso, había de ser condenado por las jerarquías jerosolimitanas y morir. Esta «incomprensión» de los apóstoles sobre la muerte del Mesías es una prueba de la necesidad de esta insistencia en inculcarles y persuadirles así su mesianismo de pasión y muerte.

Es la predicción más matizada. No habría inconveniente en que su redacción particularizada tuviese en cuenta el cumplimiento de los hechos.

g) *El ciego de Jericó. 18,35-43* (Mt 20,29-34; Mc 10,46-52)

Cf. *Comentario a Mt 20,29-34.*

[35] Acercándose a Jericó, estaba un ciego sentado junto al camino pidiendo limosna. [36] Oyendo a la muchedumbre que pasaba, preguntó qué era aquello. [37] Le contestaron que era

[5] Posiblemente pudiera ser la lectura el «séptuplo», como cifra simbólica de abundancia. Cf. NESTLÉ, *N. T. graece et latine*... ap. crít. a Lc 18,30.

Jesús Nazareno que pasaba. [38] El se puso a gritar, diciendo: Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí. [39] Los que iban en cabeza le reprendían para que callase, pero él gritaba cada vez más fuerte: Hijo de David, ten piedad de mí. [40] Deteniéndose Jesús, mandó que se lo llevasen, y cuando se le hubo acercado, le preguntó: [41] ¿Qué quieres que te haga? Dijo él: Señor, que vea. [42] Jesús le dijo: Ve, tu fe te ha salvado, [43] y al instante recobró la vista, y le seguía glorificando a Dios. Todo el pueblo que esto vio, daba gloria a Dios.

Se comenta este milagro en Mt 20,29-34. Tiene dos divergencias clásicas. Se realiza el milagro cuando Cristo «sale» de Jericó (Mt-Mc) o cuando se «acerca» a Jericó (Lc). En Mt son «dos ciegos»; en Mc y en Lc, «un ciego», llamado Bartimeo.

Se admiten dos ciegos (Mt), pero Lc y Mc recogen uno, así fijado por su catequesis, acaso por más conocido.

La solución a lo primero parece se debe a la forma redaccional de Lc. Recogiendo el pasaje de la tradición, pero sin precisión topográfica, y sin especial interés en ello, la redactó en una forma vaga: «Al acercarse» a Jericó, es decir, cerca de ella, sin matizar si fue a la entrada o a la salida de Cristo.

También se la explica por un procedimiento redaccional especial de Lc. Habría fundido dos narraciones: la de Mc sobre el ciego y la de Zaqueo, que suceden ambas en Jericó. Primero narra el milagro del ciego de Jericó, y luego, también en Jericó, la escena del publicano Zaqueo. Por eso no da especial importancia *literaria* a este detalle topográfico donde tiene lugar la curación del ciego [6].

Se ha propuesto como solución otra forma de procedimiento redaccional. Cristo al «salir», o fuera ya de Jericó, tiene la enseñanza parabólica de las minas (Lc 19,11). Antes, *dentro* de Jericó, tiene lugar la escena de Zaqueo (Lc 19,1ss). Y antes de esta escena narra la curación del ciego. Esto haría, por un procedimiento redaccional tripartito, localizar *literariamente* la escena de esta narración al «acercarse» o «entrar» en Jericó [7].

Apologéticamente, el milagro tiene gran valor. Cristo sube a Jerusalén para morir como Mesías. Y aquí se le aclama como a tal por la multitud, ya que el título «Hijo de David» era el título mesiánico más usual. Y El lo rubrica con un milagro.

CAPITULO 19

a) Zaqueo el publicano (v.1-10); *b)* parábola de las minas (v.11-28); *c)* entrada mesiánica en Jerusalén (v.29-40); *d)* llanto sobre Jerusalén (v.41-44); *e)* expulsión de los mercaderes del templo (v.45-48).

[6] FONCK, en Verb. Dom. (1923) 34-42.
[7] OSTY, *L'Évang. s. St. Luc*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1948) p.15-16.

a) *Zaqueo el publicano. 19,1-10*

[1] Entrando, atravesó Jericó. [2] Había allí un hombre llamado Zaqueo, jefe de publicanos y rico. [3] Hacía por ver a Jesús, pero a causa de la muchedumbre no podía, porque era de poca estatura. [4] Corriendo adelante, se subió a un sicomoro para verle, pues había de pasar por allí. [5] Cuando llegó a aquel sitio, levantó los ojos Jesús y le dijo: Zaqueo, baja pronto, porque hoy me hospedaré en tu casa. [6] El bajó a toda prisa y le recibió con alegría. [7] Viéndolo, todos murmuraban de que hubiera entrado a alojarse en casa de un pecador. [8] Zaqueo, en pie, dijo al Señor: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruplo. [9] Díjole Jesús: Hoy ha venido la salud a tu casa, por cuanto éste es también hijo de Abraham; [10] pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.

La escena es en la Jericó herodiana, que era la única habitada. Lc es el único que narra esta escena. A la fascinación que causan las riquezas, y que Lc expuso en el pasaje del joven que no «siguió» a Cristo por sus muchas riquezas, la conversión de Zaqueo presenta un ejemplo en contrapartida. Es otro caso, aquí con hechos, del tema de la misericordia de Cristo, tan destacado por Lc.

Zaqueo, que significa «el puro», «el justo», o, si es abreviatura de Zacarías, «Dios se acordó», es presentado por Lc en dos caracteres íntimamente unidos entre sí. Es «jefe de publicanos» *(arjitelónes)* y hombre «rico».

Los publicanos eran los recaudadores de los impuestos de Roma a Israel. Por eso eran aborrecidos por los judíos, como cofautores de la dominación romana. La autoridad de Roma admitía de éstos una cantidad alzada, y luego ellos podían resarcirse en los cobros del pueblo. Ello dejaba un margen de abuso manifiesto en los publicanos. Por eso era «rico». Máxime siendo jefe de los publicanos de toda aquella zona de Jericó.

El buen deseo se ve en este hombre de «estatura pequeña», por lo que se sube a un árbol, y no tiene reparo en «correr» para situarse por donde Cristo ha de pasar.

A su paso, Cristo lo miró, lo llamó, y le dijo que bajase «pronto» —en esta palabra hay un ansia espiritual de ganarle—, porque «hoy tengo» *(deî)* que hospedarme en tu casa». El bajó «con toda prisa». Este rasgo de Lc corresponde al ansia que Cristo tiene de él. Y lo recibió en su casa «con alegría». La murmuración judía no podía faltar al ver que se hospedaba en la casa de un «pecador». Esta palabra tenía para ellos el sentido de un hombre inmerso en toda impureza «legal», que aquí también podía ser moral, por sus extorsiones en el cobro de las tasas.

Lc es rápido en la descripción. Pero va a lo fundamental de los hechos. Zaqueo está convertido. El confiesa su satisfacción: «Doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruplo».

En la Ley se exigía el *cuádruplo* en casos de robo (Ex 21,37; 22,1). Pero en caso de fraudes sólo se exigía una *quinta parte*, a más de la devolución o compensación de lo defraudado (Lev 5,24; Núm 5,6.7). En el uso de esta época sólo estaba vigente la satisfacción de una *quinta parte* sobre lo robado [1].

Así, la oferta de Zaqueo es: la primera, como una indemnización general, por no saber los destinatarios; y la segunda, un acto de generosidad muy por encima de lo que la justicia exigía entonces.

Con Cristo llegó a Zaqueo la «salud». También él, aunque degradado por los fraudes y malos negocios, era digno de ser hijo de Abraham: de la suerte de los judíos dignos y rectos.

Y se hace ver que ésta era la misión de Cristo. Lo criticaban por «comer y beber con los publicanos y pecadores» (Lc 15,1), y les respondió con las parábolas de la misericordia. Y aquí se responde, aparte de los hechos, con destacar que ésta era la misión del Hijo del hombre: que «ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido». Esta sentencia de Cristo podría provenir de otro contexto. Pero es el complemento «sapiencial» al hecho de esta conversión. San Ambrosio ve en Zaqueo un fruto maduro que cae del árbol a la primera sacudida que le hace Cristo [2].

b) *Parábola de las minas. 19,11-28* (Mt 25,14-30)

Cf. *Comentario a Mt* 25,14-30.

[11] Oyendo ellos esto, añadió Jesús una parábola, por cuanto estaba próximo a Jerusalén, y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego. [12] Dijo, pues: Un hombre noble partió para una región lejana para recibir la dignidad real y volverse; [13] llamando a diez siervos suyos, les entregó diez minas y les dijo: Negociad mientras vuelvo. [14] Sus conciudadanos le aborrecían, y enviaron detrás de él una legación, diciendo: No queremos que éste reine sobre nosotros. [15] Sucedió que, al volver él, después de haber recibido el reino, hizo llamar a aquellos siervos a quienes había entregado el dinero, para saber cómo habían negociado. [16] Se presentó el primero, diciendo: Señor, tu mina ha producido diez minas. [17] Díjole: Muy bien, siervo bueno; puesto que has sido fiel en lo poco, recibirás el gobierno de diez ciudades. [18] Vino el segundo, que dijo: Señor, tu mina ha producido cinco minas. [19] Díjole también a éste: Y tú recibe el gobierno de cinco ciudades. [20] Llega el otro diciendo: Señor, ahí tienes tu mina, que tuve guardada en un pañuelo, [21] pues tenía miedo de ti, que eres hombre severo, que quieres recoger lo que no pusiste y segar donde no sembraste. [22] Díjole: Por tu boca misma te condeno, mal siervo. Sabías que yo soy hombre severo, que cojo donde no deposité, y siego donde no sembré. [23] ¿Por qué, pues, no diste mi dinero al banquero, y yo, al volver, lo hubiera recibido con los intereses? [24] Y dijo a los presentes: Cogedle a éste la mina y dádsela

[1] STRACK-B., *Kommentar*... II p.250.
[2] ML 15,1792.

al que tiene diez. [25] Le dijeron: Señor, ya tiene diez minas. [26] Díjoles: Os digo que a todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. [27] Cuanto a esos mis enemigos que no quisieron que yo reinase sobre ellos, traedlos acá y, delante de mí, degolladlos. [28] Y diciendo esto, siguió adelante, subiendo hacia Jerusalén.

La parábola de las «minas» de Lc es la misma parábola de los «talentos» de Mt. Es generalmente admitido, y basta para ello la comparación y estructura de ambas. No obstante, la doctrina que se expone es distinta. En Mt es la necesidad de rendir los dones que Dios concedió a cada uno; pues se ha de rendir cuenta de ellos a él en su juicio, en la parusía. En Lc, en cambio, la finalidad es distinta, buscada, seguramente, por el mismo evangelista. La trae con elementos que no tiene Mt, y en éstos está la finalidad distinta. Se ve ya en la introducción. Cristo cuenta la parábola «porque estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego». La sobreexcitación mesiánica se agudizaba, después de tantos milagros de Cristo, al ir a celebrar la Pascua.

Por eso, la finalidad directa de la parábola no es, como en Mt, rendir cuentas de los ahorros, sino hacer ver la necesidad de la ida de Cristo y la tardanza de su retorno en la parusía. Mientras, se han de rendir los dones de Dios, para darle cuenta a El en la parusía.

Es probable que Lc mixtifique aquí dos parábolas, o al menos que adapte la primera, conservando también la finalidad que tiene en Mt.

Esta parábola es mixta; tiene varios elementos alegorizados.

El auditorio, aunque no se dice, son los apóstoles. Parece que son los que pueden relacionar la ida a Jerusalén con esta declaración allí, pública y oficial, de su mesianismo.

V.12. Este «hombre» que va a recibir la dignidad real es Cristo, que va a lograr el mérito de establecer el reino mesiánico en la cruz. Volverá visiblemente en la parusía, como lo exige el contexto de rendir cuentas. La imagen parece tomada de la ida a Roma de Herodes el Grande, y después de su hijo Arquelao, para lograr la dignidad real de Augusto. La primera fue el año 40 antes de Cristo, y la segunda, el 4 después de Cristo [3].

V.13. La «mina» era la moneda tipo en Grecia. Era equivalente a 100 dracmas (igual a 100 denarios). Mt pone la moneda tipo en Oriente, «el denario». Este cambio puede ser debido a que Lc dé una versión más comprensible a sus lectores.

V.14. El aborrecimiento de sus conciudadanos se refiere a los Herodes. Y hasta enviaron una legación para que no le confirmasen la dignidad real, porque no querían que reinase sobre ellos. Esta historia refleja la ida a Roma de Arquelao, el odio que contra él había y la embajada que se envió tras él para esto [4]. En sentido alegórico, este rey es Cristo. Sus «conciudadanos», en frase redonda, le «aborrecían». La embajada se pone para más acusar a los que

[3] JOSEFO, *Antiq.* XIV 14,4-5.
[4] JOSEFO, *Antiq.* XVII 9,3-4; BI II 2,1-3.

no quieren que reine sobre ellos. Pero también se ve cumplido esto en el proceso de Cristo ante Pilato al pedir su muerte y proclamar que no tienen más rey que al César.

V.15. Vuelve después de recibir el reino. Es Cristo en su parusía. Mt lo dice claramente. Vuelve «después de mucho tiempo». Ya desde aquí coincide con Mt. Los dones de Dios se los ha de hacer fructificar. El fijar el número en la rendición de cuentas de tres siervos es por razón de abreviar. Pero en ellos está un máximum, un medio y una falta total de rendimiento.

V.17. El gobierno sobre «diez ciudades» es premio a la fidelidad que tuvo al rey en su ausencia. Reinará con él. Su fidelidad le ha ganado la plena confianza del Rey. Así participará de su confianza en el gobierno del reino.

V.24-25. Extraña que se dé la «mina» del que no la había hecho fructificar al que rendía el máximum. Con ello se indica que el que más rinde es más digno de premio. Lo mismo que el despojo de los bienes dados al que no los hace rendir.

V.26. La primera parte es el comentario a lo anterior: «a todo el que tiene se le dará». En cambio, al que no produjo se le quitarán, en castigo, esos dones que no hizo rendir. Bienes que aquí están dados y fructificados o esterilizados en orden al reino, a la vida eterna. «Al que no tiene» esa fructificación, «aun lo que tiene», esos primeros dones dados por Dios y por él no fructificados, «le será quitado» en castigo. Este doble proverbio, incluso en forma más paradójica, se encuentra citado en otros pasajes evangélicos (Mt 13,12; Mc 4,25; Lc 8,18).

V.27. El degüello de sus enemigos ante él es un modo oriental de describir un castigo máximo. Es el castigo infernal, sentenciado oficialmente en la parusía [5].

c) *Entrada mesiánica en Jerusalén. 19,29-40* (Mt 21,1-9; Mc 11,1-10; Jn 12,12-29)

Cf. Comentario a Mt 21,1-9

[29] Al acercarse a Betfagé y Betania, en el monte llamado de los Olivos, envió a dos de sus discípulos, [30] diciéndoles: Id a la aldea de enfrente, y, entrando en ella, hallaréis un pollino atado, que todavía no ha sido montado por nadie; desatadlo y traedlo. [31] Y si alguno os dijere: ¿Por qué lo soltáis?, diréis así: El Señor tiene de él necesidad. [32] Fueron los enviados y lo hallaron así como les había dicho. [33] Desatando ellos el pollino, les dijeron sus amos: ¿Por qué desatáis el pollino? [34] Les respondieron: El Señor tiene necesidad de él. [35] Lo llevaron a Jesús, y, echando sus mantos sobre el pollino, montaron a Jesús.

[36] Según El iba, extendían sus vestidos en el camino. [37] Cuando ya se acercaba a la bajada del monte de los Olivos, comenzó la muchedumbre de los discípulos a alabar alegres a Dios a grandes voces por todos los milagros que habían visto, [38] diciendo: ¡Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor! ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas! [39] Algunos fariseos de entre la muchedumbre le dijeron: Maestro, reprende a tus discípulos. [40] El contestó y dijo: Os digo que, si ellos callasen, gritarían las piedras.

[5] VOSTÉ, *Parabolae...* II p.522-533; MARÉCHAL, *Évang. s. St. Luc* (1946) p.225-228.

Los cuatro evangelistas relatan, aunque con variantes, este ingreso mesiánico de Cristo en Jerusalén, en el viaje a su muerte. El relato es común a los tres sinópticos. En el *Comentario a Mt* se expone. Jn lo matiza más. Sin embargo, Lc da una serie de detalles de este cortejo. La gran aclamación comenzó al «acercarse a la bajada del monte de los Olivos». Era el momento en que se divisaba bien Jerusalén, y el entusiasmo se desbordó (v.37).

La aclamación que le dan es:

«Bendito el que viene (Lc 7,20),
el Rey (Jn 12,14.15),
en nombre del Señor (Sal 118,26)
paz en el cielo,
y gloria en las alturas».

Las tres primeras aclamaciones son títulos mesiánicos. La redacción de Lc, comparada con la de Mt-Mc, está más comprensible para sus lectores helenistas. Los dos últimos hemistiquios son una alabanza a Dios por enviar al Mesías.

Los fariseos invitan a Cristo a que corte aquellas aclamaciones. Pero, aparte que ellos lo decían por envidia, era la «hora» del mesianismo, la «hora» de Dios. Por ello, si ellos callasen, gritarían las piedras. La frase podría ser un proverbio (Hab 2,11).

No hay que figurarse al cortejo como algo insólito. No debió de pasar del volumen, o poco más, de una caravana que llegaba a la Ciudad Santa. Lo inesperado y rápido del desarrollo del mismo explica el paso inadvertido o no inquietante para la autoridad romana, máxime en aquellos días de exacerbación mesiánica, en los cuales una intervención imprudente podía peligrosamente acentuarlos.

d) *Llanto sobre Jerusalén. 19,41-44*

[41] Así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella, diciendo: [42] ¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos. [43] Porque días vendrán sobre ti, y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te cercarán, y te estrecharán por todas partes, [44] y te abatirán al suelo a ti y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán en ti piedra sobre piedra por no haber conocido el tiempo de tu visitación.

Propio de Lc. Al bajar el monte de los Olivos, ya acercándose a Jerusalén, y contemplar la hermosura de la ciudad y enfrente el deslumbrante templo herodiano, «lloró» a causa de la ciudad. Le acompañaba la aclamación de sus discípulos y gentes galileas y algunos judíos. Pero veía lo que le aguardaba a El... y a ella. ¡Si

Jerusalén hubiese conocido «en este día», como extrema tabla de salvación, toda la misión de paz mesiánica que El le traía! Pero eran muchas las pasiones que estaban en juego contra El. Y la historia de un pueblo que esperaba al Mesías para su gloria y su paz, y cuando éste llegó..., lo va a crucificar. Es lo que el Señor ve y por lo que derrama sus lágrimas. Pero con ellas, como garantía de su verdad, da la profecía de su castigo. Es la catástrofe de Jerusalén en el año 70.

La descripción, detallista, no supone el cumplimiento de la ruina de Jerusalén para su descripción. Son los elementos usuales para la descripción del asedio de una ciudad. Algo semejante ya se encuentra en Isaías para hablar del asedio de Jerusalén por los asirios (Is 29,3-7)[6]. Si hubiera sido redactado literariamente este pasaje después de los hechos—no el sentido profético de Cristo—, es seguro que hubiera tenido una descripción más vívida. Concretamente, el «incendio» del templo.

La descripción de esta catástrofe en Flavio Josefo y la arqueología han probado la verdad del aserto del Señor.

Todo ello por «no haber conocido el tiempo de su visitación». «La visita de Dios» es frase frecuente en el Antiguo Testamento para indicar castigos o premios. El «tiempo de su visitación» es todo el período mesiánico de Cristo, de enseñanza y milagros, en Galilea y Judea, en sus repercusiones en Jerusalén, y, más en concreto, sus «visitas»—enseñanzas y milagros mesiánicos—en Jerusalén.

e) *Expulsión de los mercaderes del templo. 19,45-48* (Mt 21,12-13; Mc 11,15-19; Jn 2,13-22)

Cf. *Comentario a Jn 2,13-22.*

45 Entrando en el templo, comenzó a echar a los vendedores, 46 diciéndoles: Escrito está: Y será mi casa, casa de oración; pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones. 47 Enseñaba cada día en el templo; pero los príncipes de los sacerdotes y los escribas, así como los primates del pueblo, buscaban prenderle, 48 y no sabían qué hacer, porque el pueblo todo estaba pendiente de El escuchándole.

La descripción que hace Lc de la expulsión de los mercaderes del templo es la más sintética de todas. Casi es una alusión, ante la descripción de Mt-Mc y, sobre todo, Jn, que le da un mayor complemento histórico y una expresa valoración teológica. Casi es una alusión a este pasaje.

Para facilitar el cambio de moneda a la gente de la Diáspora, y que pudiesen pagar los impuestos sagrados en moneda del templo, lo mismo que para pagar a todos la adquisición de las víctimas, se habían autorizado estas ventas y puestos en el patio de los gentiles. Todo esto había dado lugar a faltas de reverencia en el pueblo y de lucha en los mercaderes y cambistas.

[6] Rev. Bibl. (1894) 263ss.

Cristo, al purificar el templo expulsando a unos y otros, dice que «mi casa es casa de oración, pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones». La cita es de Jeremías (7,11). El pasaje de Lc es demasiado concreto. Pero, a la luz del relato de Jn (Lc 20,1-2), se ve que fue un acto de tipo mesiánico[7].

En cuanto al momento histórico de la escena, parece que los sinópticos la han desplazado, retardando su narración a la última Pascua, cuando el momento histórico parece ser el de Jn, es decir, la primera Pascua. Es en Jn 2,13-22 donde se hace el comentario a este pasaje.

CAPITULO 20

a) Origen de los poderes de Cristo (v.1-8); *b)* parábola de los viñadores homicidas (v.9-18); *c)* el tributo al César (v.18-26); *d)* la resurrección de los muertos (v.27-40); *e)* sobre el origen del Mesías (v.41-47); *f)* avisos sobre los escribas.

a) *Origen de los poderes de Cristo. 20,1-8* (Mt 21,23-27; Mc 11,27-33)

Cf. *Comentario a Mt 21,23-27.*

1 Aconteció uno de aquellos días que, enseñando El al pueblo en el templo y evangelizándolo, se presentaron los príncipes de los sacerdotes y los escribas con los ancianos, 2 y le dirigieron la palabra, diciendo: Dinos con qué poder haces estas cosas o quién te ha dado ese poder. 3 Tomando la palabra, les dijo: También quiero yo haceros una pregunta; decidme, pues: 4 El bautismo de Juan, ¿procedía del cielo o de los hombres? 5 Ellos comenzaron a cavilar entre sí, diciéndose: «Si decimos: Del cielo, dirá: ¿Por qué no habéis creído en él? 6 Si decimos: De los hombres, todo el pueblo nos apedreará, porque está persuadido de que Juan era un profeta». 7 Así, respondieron que no sabían de dónde procedía. 8 Jesús les dijo: Pues tampoco os digo yo con qué poder hago estas cosas.

La situación que Lc da a esta escena, lo mismo que Mt-Mc, no tiene cronología. Sucede en el templo. Allí está «enseñando al pueblo y evangelizándolo». La frase es amplia. Mc lo pone «paseando» por los atrios del templo. Es el momento en que la jerarquía religiosa, que Lc cita por las tres categorías de miembros, es decir, una representación del sanedrín, le preguntan con «qué poder haces estas cosas o quién te ha dado ese poder». ¿A qué se refiere esta exigencia? Probablemente se refiere, no sólo a la enseñanza que en ese momento está haciendo, sino también a las aclamaciones mesiánicas que le dirigieron en el templo y las curaciones que allí hizo de diversas gentes (Mt 21,14). Todo esto era actuar en el recinto sagrado sin contar con su autorización. ¿De quién había

[7] Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple:* Rev. Bibl. (1929) 178-200; *The Cleasing of the Temple:* Bullt. J. Rylands Libr. (1950) 271-282.

recibido tales poderes? Lo mismo que para enseñar. La enseñanza en el templo era oficial. La daban rabís autorizados oficialmente. Si El enseñaba, y no por la autoridad conferida oficialmente de rabí, por una cadena que se suponía venía ininterrumpidamente de Moisés, su enseñanza no era oficial; y era, por lo mismo, sospechosa y no «ortodoxa». La pregunta iba cargada de insidia. En el trasfondo de ella se ventilaban los poderes mesiánicos con que Cristo aparecía. Pero ya los milagros habían hablado.

No obstante, El les plantea, para responderles, el dilema del Bautista. Su bautismo, ¿de dónde era? Si del cielo, ellos no lo recibieron. Si de los hombres, se enemistaban con la muchedumbre, a causa del prestigio del Bautista. Fue una habilidad para no responderles a los que no querían oír, sino que preguntaban, astutamente, para comprometerle. También aquí tienen valor las palabras que se leen en Jn, cuando, insidiosamente, le preguntan: «Si eres el Mesías, dínoslo claramente». Pero les respondió: «Os lo dije, y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, dan testimonio de mí» (Jn 10,24-25).

b) *Parábola de los viñadores homicidas. 20,9-19* (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12)

Cf. *Comentario a Mt 21,33-46.*

[9] Y comenzó a decir al pueblo esta parábola: Un hombre plantó una viña y la arrendó a unos viñadores y se partió de viaje para largo tiempo. [10] Al tiempo oportuno envió un siervo a los viñadores para que le diesen de los frutos de la viña; pero los viñadores le azotaron y le despidieron con las manos vacías. [11] Volvió a enviarles otro siervo, y a éste también le azotaron, le ultrajaron y le despacharon de vacío. [12] Aún les envió un tercero. Y también a éste le echaron fuera, después de haberle herido. [13] Dijo entonces el amo de la viña: ¿Qué haré? Enviaré a mi hijo amado; a lo menos a éste le respetarán. [14] Pero, viéndole los viñadores, se hablaron unos a otros, diciendo: Este es el heredero; matémosle y será nuestra la heredad. [15] Y, arrojándole fuera de la viña, le mataron. ¿Qué hará, pues, con ellos el amo de la viña? [16] Vendrá y hará perecer a esos viñadores y dará la viña a otros. Oyendo lo cual, dijeron: No lo quiera Dios. [17] El, fijando en ellos su mirada, les dijo: Pues ¿qué significa aquello que está escrito: La piedra que reprobaron los edificadores, ésa ha venido a ser cabecera de esquina? [18] Todo el que cayere contra esa piedra se quebrantará, y aquel sobre quien ella cayere quedará aplastado. [19] Los escribas y príncipes de los sacerdotes quisieron echarle mano en aquella hora, porque conocieron que a ellos iba dirigida aquella parábola; pero temieron al pueblo.

Tiene esta parábola de Lc un gran paralelo conceptual y extensivo con los relatos de Mt-Mc. Es una parábola alegorizante. Las variantes redaccionales son muy pequeñas. La doctrina que se expone es la obra de Dios enviando a Israel, su «viña», profetas y mensajeros que la preparasen para recibir al Mesías; pero no atendieron a los profetas. El Padre entonces les envía, por último, como su gran enviado, a su Hijo, y, en lugar de respetarlo y oírlo, lo mataron. En castigo, estos «viñadores», los jerarcas y parte del pueblo, sufrirán, a su vez, la muerte, con la destrucción de Jerusalén el año 70. Y por ello se quitará este privilegio de pueblo escogido a Israel, y pasará la «viña» a otras gentes: es la universalización de la obra mesiánica espiritual.

En un segundo aspecto, acaso una adición hecha a la parábola por el mismo Cristo o las fuentes, se presenta, frente al aspecto *mortal* de la parábola, el aspecto *triunfal* de esta obra, ya profetizado en la Escritura. Los escribas y fariseos, viendo que la parábola la dirigía a ellos, quisieron prenderle, pero «temieron al pueblo» que estaba con él. Pero quedaron al «acecho». El comentario exegético se hace en Mt 21,33-46.

e) *El tributo al César. 20,20-26* (Mt 22,15-22; Mc 12,13-17)

Cf. *Comentario a Mt 22,15-22.*

[20] Quedándose al acecho, enviaron espías, que se presentaron como hombres justos, para cogerle en algo, de manera que pudieran entregarle a la autoridad y poder del gobernador. [21] Le preguntaron, diciendo: Maestro, sabemos que hablas y enseñas con rectitud y no tienes miramientos, sino que enseñas según la verdad los caminos de Dios. [22] ¿Nos es lícito a nosotros pagar tributo al César? [23] Viendo El su falsía, les dijo: [24] Mostradme un denario. ¿De quién es la efigie y la inscripción que tiene? Dijeron: Del César. [25] Y El les respondió: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. [26] No pudiendo cogerle por nada delante del pueblo y maravillados de su respuesta, callaron.

Común a los tres sinópticos. En Lc-Mc, el motivo es una insidia farisaica, bien premeditada. Le enviaron «espías». Eran discípulos de los fariseos, con herodianos, que eran partidarios de los Herodes y en buenas relaciones con la autoridad romana. La insidia se la presentan en un dilema: si niega pagar el tributo al César, lo enemistan con la autoridad romana, lo que puede llevarle a las peores consecuencias; si lo afirma, se enemista con el pueblo, puesto que aprobaba la dominación romana sobre Israel.

La respuesta de Cristo es tan justa como hábil. Al presentarle el denario romano, reconocían que había un poder *de hecho* sobre ellos. Hasta en el proceso de Cristo dirán que «no tienen más rey que al César». Hay, pues, una autoridad *de hecho*. Pues *de hecho* tienen que acatarla, lo que es pagar el tributo que imponga. Que den al César lo que por este capítulo les exige; pero que den a Dios lo que éste reclama, compatible con este estado de cosas—plan de Dios—en la nación teocrática. La respuesta de Cristo desbarató la insidia [1].

[1] KENNARD, *Render to God! A Study of the Tribute Passage* (1950).

d) *Sobre la resurrección de los muertos. 20,27-40* (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27)

Cf. *Comentario a Mt 22,23-33.*

[27] Se acercaron algunos saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron, [28] diciendo: Maestro, Moisés nos ha prescrito que, si el hermano de uno viniere a morir con mujer, pero sin hijos, su hermano tome la mujer para dar descendencia a su hermano. [29] Pues había siete hermanos, y el primero tomó mujer y murió sin dejar hijos. [30] También el segundo [31] y el tercero tomaron la mujer, e igualmente los siete, y no dejaron hijos y murieron. [32] Por fin, murió también la mujer. [33] En la resurrección, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer. [34] Díjoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. [35] Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos, [36] porque ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección. [37] Pues que han de resucitar los muertos, el mismo Moisés lo da a entender en el pasaje de la zarza, cuando dice: «El Señor, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob». [38] Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, porque para El todos viven. [39] Tomaron entonces la palabra algunos escribas y dijeron: Maestro, muy bien has dicho. [40] Porque ya no se atrevían a proponerle ninguna cuestión.

No solamente traen este pasaje los tres sinópticos, sino que lo traen en la misma situación literaria.

Es planteado por saduceos, que negaban la resurrección de los muertos. Le arguyen con un cuento que abocaba al ridículo. Cuentos semejantes y para negar la resurrección de los muertos son conocidos en la literatura rabínica.

La argumentación de Cristo es de tipo rabínico. Parecerá que, por ser Dios el Dios de «Abraham...» y los patriarcas, se probaba la inmortalidad de éstos, pero no su resurrección. En el fondo está que los dones de Dios son sin arrepentimiento (Rom 11,29). Y el estado en que se encuentran en el *sheol* es un estado transitorio y de excepción. A esto se puede añadir el concepto semita de la vida humana, que no se la concibe sin cuerpo. Es, pues, ese don irrevocable, aunque tenga este paréntesis de excepción en el *sheol* [2].

[2] DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la resurrection des morts:* Rev. Bib (1959) 213-224.

e) *Sobre el origen del Mesías. 20,41-44* (Mt 22,41-46; Mc 12,35-47)

Cf. *Comentario a Mt 22,41-46.*

[41] Entonces les dijo El: ¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David? [42] Pues el mismo David dice en el libro de los Salmos: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra [43] hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies». [44] Pues si David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo?

Otro tema tratado por los tres sinópticos y situado casi en el mismo contexto literario, excepto Mt-Mc, que le intercalan el tema del mayor mandamiento.

Cristo con esta argumentación pretende elevar a los oyentes a la naturaleza trascendente del Mesías. La misma paradójica argumentación hace verlo. David llama al Mesías su Señor. Esto podía hacerlo porque, aunque era su descendiente, la dignidad mesiánica era superior a la simple realeza davídica. Tan evidente es esto, que Cristo enseña que esa dignidad mesiánica, ante la que David se inclina, es por otra razón: la trascendencia del Mesías. También en aquel ambiente, alguna secta judía sostenía la divinidad del Mesías, basada en una especial interpretación del pasaje de la profecía de Daniel [3].

f) *Avisos sobre los escribas. 20,45-47* (Mc 12,38-40; Mt 23,6-7)

[45] Oyéndole todo el pueblo, dijo a sus discípulos: [46] Guardaos de los escribas, que gustan de ir vestidos de largas túnicas y buscan los saludos en las plazas y los primeros asientos en las sinagogas, [47] mientras devoran las casas de las viudas y hacen ostentación de largas oraciones. Estos tendrán un juicio más severo.

Lo mismo que Lc, Mc trae esta perícopa a continuación del tema sobre el origen del Mesías. Mt lo pone en el capítulo en que sistematiza la censura de Cristo contra los fariseos. Probablemente la inserción aquí de Lc-Mc se debe a que sirve de introducción al pasaje siguiente sobre el «óbolo de la viuda». Entre la censura de los fariseos—en Lc a escribas, ya que pertenecían en su casi totalidad a los fariseos—por su ansia de ostentación y para ser vistos por los hombres, les pone, en contraste, entre otras cosas, que «devoran las casas de las viudas». Estas gentes indefensas eran presa de la usura y diversos abusos por parte del fariseísmo. Esto es lo que sirve de introducción al juicio que Cristo da sobre ellos y sobre una de esas víctimas suyas: una pobre mujer viuda que ofrece a Dios todo lo que tiene.

[3] GAGG, *Jesu und die Davidsohn frage:* Theolog. Zeitsch. 7 p.18-30.

CAPITULO 21

a) El óbolo de la viuda (v.1-4); *b)* anuncio de la destrucción del templo (v.5-7); *c)* tiempos de angustia y persecución (v.8-19); *d)* ruina de Jerusalén y venida del Hijo del hombre (v.20-27); *e)* señales de la proximidad del reino de Dios (v.28-33); *f)* necesidad de vigilancia (v.34-36); *g)* epílogo histórico (v.37-38).

a) *El óbolo de la viuda. 21,1-4* (Mc 12,41-44)

1 Levantando la vista, vio ricos que echaban sus ofrendas en el gazofilacio, 2 y vio también a una viuda pobre que echaba dos ochavos, 3 y dijo: En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más que todos los otros, 4 porque los demás echaron para las ofrendas de Dios de lo que les sobraba, mientras que ésta echó de su indigencia todo lo que tenía para el sustento.

Trata este tema también Mc, y con alguna mayor precisión. El gazofilacio o tesoro del templo estaba situado en el «atrio de las mujeres». Había varias cámaras para la custodia de estos tesoros ofrendados. Según la *Mishna*, había trece cepos, como trompetas, con la abertura muy grande al exterior, por donde se echaban las diversas especies de ofrendas [1].

«Levantando la vista» Cristo, porque estaba «sentado enfrente» del gazofilacio (Mc), vio a gentes ricas que traían, probablemente y ostentosamente, criados con sus ofrendas para ofrecerlas al templo a través de aquellos recipientes.

Pero, en tremendo contraste con ellos, seguramente fariseos, Cristo vio que una pobre viuda echaba allí «dos leptos». El «lepton» era la dieciseisava parte de un denario [2], una insignificancia, ya que el denario venía a ser el sueldo diario de un trabajador (Mt 20,2). Mc lo interpreta para sus lectores, ya que no era moneda que todos conociesen; hacía un «quadrans». Era, pues, naturalmente considerado, una insignificancia. Pero Cristo, que era el juez de la verdad, enseñó cómo esta viuda dio más que todos los otros. Porque los ricos echaron lo que les sobraba, mientras que esta pobre viuda echó «de su indigencia todo lo que tenía para el sustento». Lo que pesa en la ofrenda a Dios es el corazón, no la simple materialidad de una ofrenda. Como era la ostentación de las ofrendas farisaicas.

A continuación Lc inserta el «discurso escatológico». Las interpretaciones ordinarias son dos: 1) se trata de un entreverado de cuadros, en los que se habla en unos de la destrucción de Jerusalén y en otros del fin del mundo (parusía final); 2) otros lo interpretan todo de la destrucción de Jerusalén.

En realidad, no parece haber una exigencia exegética en la narración que de él hacen los tres sinópticos que obligue a interpre-

[1] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del al. (1932) I p.92-93.
[2] ZORELL, *Lexicon*... col.768.

tarlo de la parusía final. En las primeras generaciones cristianas se esperaba una parusía inminente de Cristo, no la final, llamada ya «segunda venida» por San Justino [3], y que sería una manifestación triunfal suya, aunque no se sabía en qué iba a consistir, en compensación a su humillación en la muerte de cruz.

Entre Mt y Mc-Lc hay una diferencia notable en cuanto a la pregunta que le hacen a Cristo: en Mc-Lc, la pregunta es cuál será la «señal» de que esto va a cumplirse. Y en el contexto es la destrucción de Jerusalén. En cambio, en Mt se le hacen dos preguntas: 1) «¿Cuándo será esto?», que es la destrucción de Jerusalén; 2) y «¿cuál es la señal de tu venida (postrera) y de la consumación del mundo?» En el capítulo 24, fundamentalmente coincidente con Mc-Lc, se responde a la primera pregunta: la destrucción de Jerusalén; en el capítulo 25, a la segunda: su venida judicial en la parusía final.

Dado que el tema es amplio y que en la mayor parte de los casos hay que valorar los elementos con los mismos datos, se hace la exposición exegética de conjunto en el *Comentario a Mt*, capítulos 24 y 25.

b) *Anuncio de la destrucción del templo. 21,5-7* (Mt 24,1-3; Mc 13,1-4)

Cf. *Comentario a Mt 24,1-3.*

5 Hablándole algunos del templo, que estaba edificado con hermosas piedras y adornado de exvotos, dijo: 6 De todo esto que veis, vendrán días en que no quedará piedra sobre piedra, que no sea destruido. 7 Le preguntaron diciendo: Maestro, ¿y cuándo sucederá y cuál es la señal de que estas cosas comiencen a suceder?

El tema es introducido ante la observación que le hacen los discípulos. Lc lo describe algo más para sus lectores de la gentilidad. Pero omite los nombres de los discípulos que así le abordan. A la vista de aquel magnífico templo, que en Mt-Mc se destaca, más que por la belleza, por la consistencia y fortaleza, les dice que llegará un día en que todo él será destruido.

c) *Tiempo de angustia y persecución. 21,8-19* (Mt 24,4-14; Mc 13,5-13)

Cf. *Comentario a Mt 24,4-14.*

8 El les dijo: Mirad que no os dejéis engañar, porque muchos vendrán en mi nombre diciendo: «Soy yo» y «El tiempo está cerca». No los sigáis. 9 Cuando oyereis hablar de guerras y revueltas, no os aterréis; porque es preciso que sucedan estas cosas primero, pero no vendrá luego el fin. 10 Entonces les decía: Se levantará nación contra nación y reino contra reino, 11 habrá

[3] *Apol.* 53,3; *Dial.* 14,8; 40,4; 54,1, etc.

grandes terremotos, y en diversos lugares, hambres, pestes, espantos y grandes señales del cielo. 12 Pero antes de todas estas cosas pondrán sobre vosotros las manos y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y metiéndoos en prisión, conduciéndoos ante los reyes y gobernadores por amor de mi nombre. 13 Será para vosotros ocasión de dar testimonio. 14 Haced propósito de no preocuparos de vuestra defensa, 15 porque yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios. 16 Seréis entregados aun por los padres, por los hermanos, por los parientes y por los amigos, y harán morir a muchos de vosotros, 17 y seréis aborrecidos de todos a causa de mi nombre. 18 Pero no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza. 19 Por vuestra paciencia salvaréis vuestras almas.

Antes de la destrucción de Jerusalén se les describe un panorama de angustias de todo tipo. Aparecerán falsos mesías; habrá toda clase de cataclismos—guerras, hambres, pestes, señales en el cielo—. Aparte de los elementos que tuvieron cumplimiento histórico, el anuncio está hecho con clisés de tipo apocalíptico, y la prueba está basada principalmente en el valor de *acumulación* que dan todos estos elementos, y con los que se pinta una gran tribulación previa.

d) *La ruina de Jerusalén y la venida del Hijo del hombre. 21,20-27* (Mt 24,15-31; Mc 13,14-27)

Cf. *Comentario a Mt 24,15-31.*

20 Cuando viereis a Jerusalén cercada por los ejércitos, entended que se aproxima su desolación. 21 Entonces los que estén en Judea huyan a los montes; los que estén en medio de la ciudad, retírense; quienes en los campos, no entren en ella, 22 porque días de venganza serán ésos para que se cumpla todo lo que está escrito. 23 ¡Ay entonces de las encinta y de las que estén criando en aquellos días! Porque vendrá una gran calamidad sobre la tierra y gran cólera contra este pueblo. 24 Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones, y Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones. 25 Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y sobre la tierra perturbación de las naciones, aterradas por los bramidos del mar y la agitación de las olas, 26 exhalando los hombres sus almas por el terror y el ansia de lo que viene sobre la tierra, pues las columnas de los cielos se conmoverán. 27 Entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube con poder y majestad grandes.

Lc, para hablar de la destrucción de Jerusalén, no pone la «abominación de la desolación» de Mt-Mc, sino que pone a Jerusalén «cercada por los ejércitos» de Roma, con lo que se avisa que el fin está próximo. La yuxtaposición de temas no deja espacio para el desarrollo normal del aviso que da: que entonces se huya de la ciudad, se prevengan. Y cuando vean esto, que sepan que se acerca la «desolación», que es, sin duda, la alusión a la «abominación de la desolación».

Pero que no es una descripción «post eventum» se ve en que los elementos descriptivos son ordinarios y tipo clisé en el Antiguo Testamento (2 Re c.25). Y una contraprueba está en que Lc tampoco dice que se haya cumplido el vaticinio del Señor. La importancia de esta catástrofe hubiese hecho a Lc describirla con matices históricamente impresionantes, v.gr., la destrucción del templo por el fuego, lo mismo que haber añadido alguna reflexión sobre el fin religioso del judaísmo.

Lc es el que habla de cómo Jerusalén «será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones», sea para hollarla o hasta que se cumplan estos tiempos para el ingreso de Israel en la fe, conforme a lo que enseña San Pablo en la epístola a los Romanos (c.9-11). Cuándo será esto, no se dice, ni el modo de su realización. La partícula «hasta que» corresponde al hebreo *'ad*, y significa un término, pero en el que se prescinde de lo que sucederá después. Este tiempo tope no se indica cuál sea cronológicamente en el plan de Dios para ninguna de las hipótesis propuestas.

Luego se anuncia, en un cuadro idéntico, sólo que con pintura apocalíptica, esta «visión» del Hijo del hombre, que viene «en una nube con poder y majestad». Es ésta la destrucción de Jerusalén, el cumplimiento de la profecía de Cristo sobre la ruina de Jerusalén.

e) *Señales de la proximidad del reino de Dios. 21,28-33* (Mt 24,32-35; Mc 13,28-31)

Cf. *Comentario a Mt 24,32-35.*

28 Cuando estas cosas comenzasen a suceder, cobrad ánimo y levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención. 29 Y les dijo una parábola: Ved la higuera y todos los árboles; 30 cuando echan ya brotes, viéndolos, conocéis por ellos que se acerca el verano. 31 Así también vosotros, cuando veáis estas cosas, conoced que está cerca el reino de Dios. 32 En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo suceda. 33 El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.

Los tres sinópticos ponen como símbolo la parábola de la higuera, árbol tan característico en el viejo Israel: cuando echa hojas, se ve que en seguida está el verano, ya que la primavera apenas existe allí. Así, cuando vean estas señales dichas, sepan que esta venida del reino de Cristo en poder está próxima. Esta era la «segunda venida» (San Justino), que tanto esperaba la primitiva Iglesia, distinta de la parusía final. Era la creencia en una manifestación ostensible del poder triunfal de Cristo después de su muerte humillante en la cruz.

f) *Necesidad de vigilancia. 21,34-36* (Mt 24,36-44; Mc 13,33-37)

[34] Estad atentos, no sea que se emboten vuestros corazones por la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, y de repente venga sobre vosotros aquel día [35] como un lazo; porque vendrá sobre todos los moradores de la tierra. [36] Velad, pues, en todo tiempo y orad para que podáis evitar todo esto que ha de venir, y comparecer ante el Hijo del hombre.

Los tres evangelistas sinópticos ponen aquí una exhortación a la vigilancia. Mt-Mc, con parábolas. Mt trae dos—el ladrón y el siervo prudente o infiel—; Mc, una: la del señor que, al partir de viaje, deja diversos encargos a sus siervos. No sabiendo la hora en que ha de venir, han de «velar». Lc, en cambio, no pone ninguna. Sólo pone la exhortación a la vigilancia en general, aunque acusadamente moral.

En cambio, expresa bien el sentido de esta «vigilia» constante en rectitud de vida y oración: «para que podáis evitar todo esto que ha de venir, y comparecer ante el Hijo del hombre». La catástrofe sobre Jerusalén ha de venir, pero la oración les podrá lograr dos cosas: una marcha a tiempo de Jerusalén, como dice Eusebio de Cesarea que hicieron los cristianos, ateniéndose a las palabras del Señor y retirándose a Pella, en Transjordania; o una salvación de su vida aun dentro de los horrores de aquel asedio. Así protegidos por Dios, pueden comparecer, moralmente, dignos ante esta «venida» del Hijo del hombre. Pues todo esto pasará a «esta generación» (v.32). Si no es que Lc o la catequesis aprovecha para darla deliberadamente, en su redacción, una proyección parenética moral universal.

g) *Epílogo histórico. 21,37-38*

[37] Enseñaba durante el día en el templo, y por la noche salía para pasarla en el monte llamado de los Olivos. [38] Todo el pueblo madrugaba para escucharle en el templo.

El evangelista, que va a narrar en el capítulo siguiente la pasión, hace una buena indicación histórica sobre los últimos días de Cristo en Jerusalén. Enseñaba por el día en el templo, adonde el pueblo «madrugaba» para escucharle. En Oriente se madruga. Y a la noche salía a pasarla al «monte llamado de los Olivos», que es el huerto de Getsemaní, ya que Lc, cuando habla de la pasión de Cristo, no habla del huerto, sino de su prisión en el monte de los Olivos, adonde se fue después del Cenáculo, «según costumbre».

CAPITULO 22

a) La conspiración de muerte contra Cristo (v.1-6); *b)* preparación de la última Cena (v.7-13); *c)* institución de la Eucaristía (v.14-23); *d)* discusión sobre la primacía (v.24-30); *e)* vaticinio sobre la caída y «confirmación» de Pedro (v.31-34); *f)* la gran prueba que se les acerca (v.35-38); *g)* la agonía en Getsemaní (v.39-46); *h)* la prisión de Cristo (v.47-53); *i)* las negaciones de Pedro (v.54-62); *j)* Cristo es escarnecido (v.63-65); *k)* Cristo ante el sanedrín (v.66-71).

a) *La conspiración de muerte contra Cristo. 22,1-6* (Mt 26,1-5; 14-16; Mc 14,1-2)

Cf. *Comentario a Mt 26,1-5; 14-16.*

[1] Estaba cerca la fiesta de los Acimos, que se llama la Pascua. [2] Los príncipes de los sacerdotes y los escribas buscaban cómo quitarle de en medio, porque temían al pueblo. [3] Entró Satanás en Judas, llamado Iscariote, que era del número de los Doce, [4] y fue a tratar con los príncipes de los sacerdotes y los oficiales sobre la manera de entregárselo. [5] Ellos se alegraron, y convinieron con él en darle dinero. [6] Puestos de acuerdo, buscaba ocasión para entregárselo sin ruido.

Los viejos brotes farisaicos para perder a Cristo van a tener lugar en esta Pascua. Lc matiza para sus lectores que era la de los Acimos. Durante todos los días festivos sólo se podía tomar este pan sin fermentar.

El deseo y los pasos dados por los dirigentes sanedritas para prender a Cristo habían fallado, pues temían al pueblo, por su gran popularidad y prestigio. Y éste es el momento en que Judas entra en acción. Lc dice que «entró en él Satanás». No en el sentido de una posesión diabólica, sino en el de una iniciativa. En esta gran lucha entre el poder infernal y Cristo, Judas va a ser un instrumento.

Para ello trató con los «príncipes de los sacerdotes», directivos para esta prisión; pero también trató con los «guardianes» en la entrega de Cristo. Lc sólo dice en general que «convinieron» ambas partes en el precio. Mt pone a Judas adelantándose a pedirlo. Marcos dice que ellos «prometieron» darle dinero. Son aspectos parecidos, que hacen ver que ambos, como dice Lc, «convinieron» en el precio. Lc omite cuál fuese éste; acaso por no comprender bien este precio en siclos sus lectores, ni el significado despectivo del precio fijado.

Mt hace ver que esta reunión fue en el «palacio del pontífice llamado Caifás». Fue, pues, una reunión oficiosa del sanedrín. Todo quedó preparado para que Judas se lo «entregase sin ruido», pues temían al pueblo.

b) *Preparación de la última cena. 22,7-13* (Mt 26,17-19; Mc 14,12-16)

Cf. *Comentario a Mt 26,17-19.*

7 Llegó, pues, el día de los Acimos, en que habían de sacrificar la Pascua, 8 y envió a Pedro y a Juan, diciendo: Id y preparadnos la Pascua para que la comamos. 9 Ellos le dijeron: ¿Dónde quieres que la preparemos? 10 Díjoles El: En entrando en la ciudad, os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle hasta la casa en que entre, 11 y decid al amo de la casa: El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala en que he de comer la Pascua con mis discípulos? 12 El os mostrará una sala grande, aderezada; preparadla allí. 13 E idos, encontraron al que les había dicho, y prepararon la Pascua.

El día de los Acimos era el 14 del mes de Nisán. Primitivamente sólo se comían los panes ácimos la semana pascual, que comenzaba el 15 de Nisán. Pero los rabinos, para asegurar más el cumplimiento, lo extendieron al mediodía del 14. De ahí que se llamase este día, usualmente, también día de los Acimos [1].

La Pascua había de celebrarse en Jerusalén. Era proverbial el alojamiento que los jerosolimitanos siempre prestaban a los peregrinos. La costumbre había establecido que éstos, en compensación, les dejasen la piel del cordero pascual [2]. Como peregrinos en Jerusalén, los apóstoles toman la iniciativa de preguntar a Cristo, ya la víspera, en qué casa la van a celebrar. Mt es más escueto. Lc-Mc ponen más detallada la escena. Irán a Jerusalén, y, a la entrada de la ciudad, encontrarán a un hombre con un cántaro de agua. Lo seguirán, y en la casa donde entre, preguntarán al dueño dónde tiene preparado el lugar para que celebre la cena el «Maestro», el «Rabí», con sus discípulos. Y él les mostrará el lugar que ofrecían a los huéspedes; ellos deberán completarlo con los diversos elementos para esta cena. Se expone en el *Comentario a Mt.*

El texto sugiere dos cosas. El dueño de la casa, al que así le hablan, debía de ser uno de los muchos discípulos que Cristo tenía en Jerusalén, y que en otro momento le debía haber ofrecido su casa para esta Pascua. Y también sugiere un anuncio providencial—sobrenatural—al adelantarles el encuentro con este criado cuando lleguen a la ciudad, y que, siguiéndole, darán con la casa adonde van a celebrar la Pascua.

c) *Institución de la Eucaristía. 22,14-23* (Mt 26,20-29; Mc 14,17-25)

Cf. *Comentario a Mt 26,20-29.*

14 Cuando llegó la hora, se puso a la mesa, y los apóstoles con El. 15 Y díjoles: Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, 16 porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios. 17 Tomando el cáliz, dio gracias y dijo: Tomadlo y distribuidlo entre vosotros; 18 porque os digo que desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios.

19 Tomando el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía. 20 Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros. 21 Mirad, la mano del que me entrega está conmigo a la mesa. 22 Porque el Hijo del hombre va su camino, según está decretado, pero ¡ay de aquel por quien será entregado! 23 Ellos comenzaron a preguntarse unos a otros sobre quién de ellos sería el que había de hacer esto.

Los elementos propios de Lc en la institución eucarística, que son los que se destacan aquí, son varios.

En las narraciones de la institución eucarística, siendo fundamentalmente las mismas, literariamente se notan dos grupos diferenciados: Mt-Mc y Lc-Pablo (1 Cor 11,23-26). El primer grupo parece representar la tradición de alguna iglesia palestina, v.gr., Jerusalén, mientras que el otro representa la tradición de una iglesia helenística [3].

Los tres sinópticos traen un *lógion* especial en este pasaje. Mt-Mc lo ponen después de la institución eucarística. En él, Cristo anuncia a sus apóstoles que ya no beberá más este vino hasta que lo beba «nuevo» con ellos en el cielo. El banquete eucarístico evoca este otro banquete escatológico, esta vida futura, representada en el medio ambiente por la imagen de un banquete. Pero Lc da una situación literaria distinta a este *lógion* y un sentido también algo distinto.

Lucas construye con este *lógion* un paralelo con la institución eucarística. Con él anuncia el fin de la vieja Pascua, sustituida por la muerte de Cristo y renovada en la Eucaristía, «memorial» de su muerte (Lc 22,19). Lc pone un paralelismo para expresar su pensamiento: No volverá a comer más esta Pascua hasta que «sea cumplida en el reino de Dios». Ni volverá a beber en esta Pascua hasta que «*llegue* el reino de Dios».

Este segundo hemistiquio hace ver que Lc le da un sentido, no «escatológico», como Mt-Mc, a esta nueva Pascua, sino «eclesial» [4].

Este nuevo banquete que El comerá con ellos en el reino, la Iglesia, se lo suele interpretar no en sentido metafórico, sino en «las comidas que debían tener lugar después de la resurrección, y que él (Lc) es el único a mencionar» [5].

En Lc, por el hecho de haber puesto en este cuadro la metáfora del «cáliz» como parte del banquete escatológico, creó en la tradición manuscrita una fuerte oscilación. Algunos amanuenses, creyendo que era una repetición este «cáliz» del que luego cita al ha-

1 JOSEFO, *Antiq.* II 15,1; STRACK-B., *Kommentar...* I p.987-988.
2 *Megilloth* 26,1.

3 J. JEREMIAS, *Die Abendmahlworte Jesu* (1949) c.3.
4 LAGRANGE, *Évang. s. St. Luc* (1927) p.542-543; KENNY, *Eschatology and Eucharist.:* Clergy Review (1959) 514-526; SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht Lk. 22,15-18* (1953) p.8 y 11.
5 BENOIT, *Le récit de la Cène dans Luc 22,15-20:* Rev. Bib. (1939) 389.

blar de la consagración eucarística, quitaron unas veces la narración del primero y otras la del segundo [6].

Lc es el único evangelista que, después de la consagración del pan, añade en boca de Cristo: «Haced esto en memoria mía» (v.19). Pablo, en el lugar paralelo, trae esta fórmula dos veces. La fórmula es auténtica. El concilio de Trento definió doctrina de fe que con ella Cristo ordenó sacerdotes a los apóstoles y les preceptuó que ellos y sus sucesores ofreciesen el sacrificio eucarístico [7]. La ausencia de esta fórmula en Mt-Mc se debe, seguramente, a que, procediendo estos relatos eucarísticos inmediatamente del uso litúrgico, no se creyó necesario, en ciertas catequesis, conservarla, máxime cuando les podía resultar innecesaria, ya que está implicada en la celebración eucarística.

Se ha hecho notar que esta fórmula tiene afinidad literaria con ciertas fórmulas de textos greco-romanos, con los que algún personaje funda banquetes funerarios que han de celebrarse en su memoria después de su muerte [8]. Pero esto sólo indica que, no recogiéndose en un principio esta fórmula, cuando se la quiso incorporar, Lc-Pablo la formularon literariamente acaso al modo usado en el mundo helenístico [9].

Esta «anamnesis» es, en sustitutivo de la Vieja Alianza, la constante renovación de este sacrificio redentor. La Antigua Alianza era una «memoria». Y ésta era para un judío la «restitución de una situación pasada en un momento desaparecido..., (y) esto significa que cada uno, al recordarse de la liberación de Egipto, debe saber que él mismo es objeto del acto redentor, en cualquier generación a que él pertenezca» [10]. «Así también, de alguna manera, la nueva Pascua eucarística, que tiene a todo hombre vinculado a ella por el sacrificio de la cruz, no hace otra cosa que actualizar, indeficientemente, el sacrificio redentor, al que todos están por necesidad vinculados» [11]. Aquí esta «memoria» es «anunciar la muerte del Señor» (1 Cor 11,26) al renovar su mismo sacrificio redentor: la nueva y eterna alianza.

Lc es el único evangelista que dice que la consagración del cáliz tiene lugar «después de cenar». Los otros sinópticos sólo dicen que la institución eucarística se realiza «mientras cenaban». No es más que efecto del ritual de la cena pascual. Tenía diversas partes, pero la «cena» estrictamente dicha terminaba con la comida del cordero pascual, aunque seguían después nuevos complementos. Y Lc no hace otra cosa que precisar el momento de la consagración del cáliz, que fue precisamente «después» de comer el cordero [12]. Acaso correspondió al tercer cáliz de vino que se bebía después de

[6] HÖPFL-GUT, *Introd. spec. in N. T.* (1938) p.123-124.
[7] DENZINGER, *Ench. symb.* n.949.
[8] J. JEREMIAS, *Theol. Wört.* I 343; LIEZMANN, *An die Corinther* (1949) p.91ss.
[9] BENOIT, *Les récits de l'institution et leur portée:* Lum. et Vie (1957) 59-60.
[10] LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène* (1948) p.53ss.
[11] M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.95.
[12] Sobre el problema de si entre la consagración del pan y el vino hubo un largo intervalo cf. *Del Cenáculo...* p.77-78.

comer el cordero, y que se llamaba el «cáliz de bendición», por las largas bendiciones que sobre él se hacían (1 Cor 10,16).

Por último, y muy brevemente, Lc pone a continuación la denuncia del traidor (Mt 26,21-25; Mc 14,18-21; Jn 13,21-29) [13].

d) *Discusión sobre la primacía.* 22,24-30 (Mt 20,24-28; Mc 10,41-45)

Cf. *Comentario a Mt 20,24-28.*

[24] Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor. [25] El les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas, y los que ejercen autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; [26] pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve. [27] Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve. [28] Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas, [29] y yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor de mí, [30] para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel.

Los apóstoles tienen varias veces pequeña rivalidad entre ellos, hasta la gran iluminación de Pentecostés (Lc 9,46; par.). Concebían el reino al modo nacionalista judío, y tenían pretensiones de los primeros puestos. Este pasaje lo traen los tres sinópticos. Pero Mt-Mc lo ponen a continuación de la petición que Santiago y Juan le hacen de los dos primeros puestos. Lc lo pone aquí sin contexto alguno. Algunos piensan que fuese un *lógion* independiente y que cada evangelista lo sitúa donde le viene bien.

Por Jn se sabe el lavatorio de los pies por Cristo a los apóstoles. Fue una «parábola en acto» que responde muy bien al sentido de esta discusión. Acaso allí, o poco antes, pues creían la instauración del reino próxima (Lc 19,11), surgió esta disputa, a la que Cristo responde con la doctrina y con la «parábola en acto» del lavatorio de los pies. Al menos la situación de Lc es muy lógica.

La doctrina es clara. En su reino no puede haber las apetencias de mando que hay entre los reyes de la tierra. Los puestos de jerarquía y mando son puestos de servicio. Esta es la actitud que ellos han de tener con relación a sus puestos en el reino. El mayor será en él como el menor. Pues no busca el provecho, sino el servicio. Y así como voluntariamente nadie quiere ser «servidor», ésta debe ser su actitud. No apetecerlos. Y si vienen puestos jerárquicos, saber conducirse como un «siervo». Y les pone su ejemplo: El está a la mesa, siendo el mayor de todos, como el que sirve. La frase pudiera ser de tipo «sapiencial», o referirse a otra comida de Cristo con los apóstoles, o ser metáfora de lo que El hacía en su vida con ellos. Pero la semejanza de contenido con la doctrina—teoría y práctica—, con el lavatorio de los pies, parece sugerir que se refiere a este acto.

[13] *Comentario a Mt 26,21-25 y a Jn 13,41-45.*

Lo que sigue (v.28-30) tiene un contexto distinto (Mt 19,28). Aquí está situado en un contexto lógico. Cristo ha dispuesto, sin embargo, para ellos un puesto de excepción en su reino: su participación en él bajo la metáfora usual del banquete, y que se sientan sobre tronos «juzgando» a las doce tribus de Israel. «Juzgar» en el sentido bíblico de gobernar. Ellos tendrán puestos de mando, y máximos, en su reino. Cabría discutir si se refiere al reino en su fase celeste o «eclesial». Mas, dado que poco antes Lc ha presentado, modificándola, la promesa de Cristo de comer la Pascua con ellos, y que será en el reino «eclesial», es lo más probable que aquí le dé también a esta promesa de los apóstoles el sentido «judicial» en el reino eclesial [14].

e) *Vaticinio sobre la caída y confirmación de Pedro. 22,31-34* (Mt 26,31-35; Mc 14,27-31; Jn 13,36-38)

Cf. *Comentario a Mt 26,31-35*.

[31] Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; [32] pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos. [33] Díjole él: Señor, preparado estoy para ir contigo no sólo a la prisión, sino a la muerte. [34] El dijo: Yo te aseguro, Pedro, que no cantará hoy el gallo antes que tres veces hayas negado conocerme.

El anuncio de la negación de Pedro lo traen los cuatro evangelistas. Pero la promesa del arrepentimiento de Pedro, la promesa de no perder la fe, y su misión «confirmadora» para los otros, con la gran portada dogmática que todo esto importa, es propio de Lc. Los cuatro evangelistas sitúan esta escena en momentos distintos: Mt-Mc, en un contexto lógico en el Cenáculo; Jn, después del lavatorio de los pies. Y Lc lo introduce en absoluto.

El repetir el nombre de Simón es signo de cierta solemnidad e importancia (Lc 10,11). Piensan algunos que, al ponerse aquí el nombre de Simón y no el de Pedro, es debido a que no iba bien con el ser «piedra» de la Iglesia la tentación que le anuncia. Pero no pasa de ser una simple variante literaria o una procedencia de fuentes distintas. Pues en el versículo 34 se lo llama Pedro y se le anuncian las tres negaciones.

La acción de ataque a Pedro y a los apóstoles se atribuye a Satanás, el gran enemigo del reino que va a instaurarse pronto y de los apóstoles, los grandes evangelizadores de él. El verbo usado *(exaitéomai)* significa pedir, prestar algo. Evoca a Satán pidiendo licencia contra Job (Job 1,1-12). Posiblemente con el uso deliberado de este verbo se quiere mostrar que la acción de Satán contra los apóstoles es limitada en su suceso. La imagen con que se anuncia esta embestida de Satanás es muy gráfica: va a cribarlos como al trigo. Es un ataque muy fuerte, pues la hora era muy trascendental.

[14] Rev. Bib. (1939) p.389.

Pero, ante el anuncio de este ataque, Lc recoge lo que fue anuncio y promesa sólo para Pedro. Cristo rogó para que no desfalleciese su fe. El acto de Pedro no fue, pues, pérdida de la fe, sino cobardía en Getsemaní y en el palacio de Caifás, negándole externamente. Pero, además de lograr, por su oración, mantener su fe, le da un encargo: «Y tú, cuando hayas *vuelto (epistrépsas)*, *confirma* a tus hermanos».

El verbo «volver» aparece aquí sin complemento, pero tiene el valor específico de volverse a Dios, de convertirse (Apoc 1,22; Act 9,35; 14,15; 15,19) [15]. En los profetas era término usual *(shub)* para indicar la conversión a los caminos de Yahvé. La «vuelta» de Pedro es de tipo moral. No es la pérdida de la fe, garantizada por Cristo. Es la «conversión» de sus negaciones, que aquí se le anuncian (Lc 22,62), lo mismo que recogen los otros dos sinópticos. Junto al Tiberíades, después de resucitado Cristo, le protestaría tres veces su amor.

Aquella misma noche, cuando se «convierta», deberá cumplir un mandato del Señor: «confirmar a tus hermanos», los apóstoles. El verbo empleado *(stérison)* aparece también sin complemento. Pero el contexto lo indica suficientemente. Puesto que él, por la oración de Cristo, no perdió la fe, deberá confirmar, robustecer en la fe a los demás apóstoles.

La función de Pedro después de la partida de Cristo será el mantener a sus hermanos en la fe, porque Cristo «no mira sólo a la crisis de la pasión, sino a las dificultades del futuro» [16]. «Esta palabra de Cristo es paralela de la promesa de Jesús hecha a Pedro en Cesarea: Tú eres Pedro, y sobre esta piedra...» La idea es la misma, pero despojada de todo hebraísmo y expresada en términos inteligibles para lectores griegos» [17]. El concilio Vaticano I basa también la infalibilidad pontificia en este texto de Lc [18]. Si los apóstoles necesitaban de Pedro para «confirmarlos» y robustecerlos en la fe, los demás fieles quedan en la misma situación con relación a los sucesores de Pedro.

Mientras en Mc se anuncia la negación «para esta noche», en Lc se pone para «hoy»; es la expresión al modo judío, cuyo día había comenzado a la puesta del sol. Es efecto de la fuente que usa.

f) *La gran prueba que se les acerca. 22,35-38*

[35] Y les dijo: Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin sandalias, ¿os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: Nada. [36] Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada. [37] Porque os digo que ha de cumplirse en mí esta escri-

[15] ZORELL, *Lexicon*... col.496-498.
[16] MARÉCHAL, *Évang. s. St. Luc* (1946) p.260-261.
[17] MARÉCHAL, o.c., p.261.
[18] DENZINGER, *Ench. Symb.* n.1836.

tura: «Fue contado entre los malhechores»; porque también lo que a mí toca llega a su término. [38] Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Respondióles: Es bastante.

Relato propio de Lc. Cristo, aludiendo a la misión que confió a los apóstoles en Galilea (Lc 9,1-16; par.), les anunció una acogida benévola, aunque dejaba suponer alguna esporádica hostilidad. Por eso, entonces no necesitaban estar preocupados por su sustento y hospedaje; sólo debían atender a la obra de apostolado. Aún no habían los fariseos ni el sanedrín tomado el acuerdo oficioso de matar a Cristo. Pero ahora todo va a cambiar. Por eso les dice que el «que tenga bolsa (para dinero), tómela, igualmente la alforja (para provisiones), y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada». No interesa en la descripción la valoración concreta de cada uno de estos elementos—bolsa, alforja, espada—, sino lo que significan en conjunto: el estar bien equipados para hacer frente a la nueva situación.

La razón de esto es que lo que se refiere a El «llega a su término»: su pasión y muerte. Y va a cumplirse en El una escritura: «fue contado entre los malhechores». La cita es de Isaías (52,12), y pertenece al poema del «Siervo de Yahvé». El sentido general es que Cristo, en su pasión, fue contado entre el número de aquellos que, por ser malhechores, fueron condenados a semejantes suplicios. Pero la cita cobra una plasticidad máxima al verse a Cristo crucificado entre dos ladrones.

Los apóstoles demuestran no haber comprendido bien el sentido de lo que Cristo les dijo, y responden con lo que más les impresiona: las espadas. Por lo que le advierten que tiene allí dos. Aunque la palabra usada aquí *(május)* podría tener en griego el sentido de los «cuchillos» utilizados para inmolar la Pascua, no lo tiene en el griego del N. T. Los galileos eran gente brava, y no sería improbable que se hubiesen provisto para hacer el viaje de peregrinación a Jerusalén, máxime en aquella época tan turbulenta [19].

g) *La agonía en Getsemaní. 22,39-46* (Mt 26,36-46; Mc 14,32-42)

Cf. *Comentario a Mt 26,36-46.*

[39] Saliendo, se fue, según costumbre, al monte de los Olivos, y le siguieron también sus discípulos. [40] Llegado allí, díjoles: Orad para que no entréis en tentación. [41] Se apartó de ellos como un tiro de piedra, y, puesto de rodillas, oraba, [42] diciendo: Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya. [43] Se le apareció un ángel del cielo, que le confortaba. [44] Lleno de angustia, oraba con más instancia; y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra. [45] Levantándose de la oración, vino a los discípulos,

[19] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 1,1; 2,2.

y, encontrándolos adormilados por la tristeza, [46] les dijo: ¿Por qué dormís? Levantaos y orad para que no entréis en tentación.

Para los elementos comunes del relato se remite al *Comentario a Mt.* Lc sintetiza las idas de Cristo a los apóstoles dormidos en una sola. Pero pone el célebre pasaje de la aparición de un ángel «confortándolo» y el «sudor de sangre» durante su oración. Este tema ha creado diversos problemas.

En primer lugar hay el problema crítico: este doble pasaje del ángel y del sudor de sangre (v.43-44) falta en varios de los mejores códices griegos mayúsculos B, A, T, N, W, R, lo mismo que en otros mayúsculos aparecen señalados con un asterisco; faltan en otros minúsculos, en versiones, y, aunque ninguno de los Padres lo rechaza, San Atanasio, San Ambrosio y San Cirilo no tratan este pasaje en sus comentarios. No obstante, teniendo en cuenta los simples argumentos de crítica externa, es mucho mayor la testificación a favor de la autenticidad que al contrario. «Ha habido una oscilación, probablemente hacia el fin del siglo III, que duró hasta el IV; pero después la tradición volvió a imponerse» [20]. Por crítica interna se ven expresiones lucanas—*ófthe* (se apareció), *enisjyon* (confortándolo) y *ektenésteron* (con más instancia); lo mismo que un interpolador no hubiese incluido otras no usadas ordinariamente por Lc: *agonía* (lucha), *hydrós* (sudor), *thrómboi* (gotas viscosas).

La razón por que parece que se suprimieron estos versículos fue por el abuso que de ellos hacían los arrianos para rebajar la divinidad de Cristo. El concilio de Trento definió que este pasaje está inspirado [21]. Y la Comisión Bíblica exige sostener no sólo la inspiración, sino la genuinidad lucana del mismo [22].

El relato de Lc sobre la oración de Cristo en Getsemaní es el más impresionante. Su tristeza y su dolor fue subiendo hasta llegar a ser pleamar de «agonía». Esta palabra no significa aquí los espasmos y estertores finales de la vida, sino, el sentido de «lucha», dolor grande que se acusa en el rostro (2 Mc 3,14-16), ansiedad, etc. El contexto del sudor de sangre es el que mejor valora el sentido filológico de esta «agonía».

Y estando en este estado, «oraba» en una forma insistente y repetida *(ektenésteron)*. La forma griega indica «con tensión», «con ardor». El «prolixius» de la Vulgata no es exacto. Su sentido, como traducen varias versiones antiguas, es «fervorosísimamente», «intensísimamente» [23].

Es en este momento cuando tiene lugar la aparición de un ángel «confortándole» *(enisjyon)* [24].

Corresponde a este momento lo que relata Lc: «Entrando en tremenda lucha moral *(agonía)*, oraba con más intenso fervor

[20] LAGRANGE, *Évang. s. St. Luc* (1927) p.562-563.
[21] *Ench. Bib.* n.45.
[22] *Ench. Bib.* n.410; cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.288-295.
[23] ZORELL, *Lexicon...* col.407.
[24] Sobre el sentido teológico de esta «confortación», cf. *La «agonía» de Jesucristo en Getsemaní:* La Ciencia Tomista (1956) p.539 y 546-550.

(ektenésteron), y sudó como *(hósei)* espesas gotas *(thrómboi)* de sangre, cayendo *(katabaínontes)* sobre la tierra».

La palabra griega *hósei* expresa aquí semejanza. El sudor de Cristo era como un sudor de sangre: sudor viscoso mezclado con sangre.

Diversos autores negaron la veracidad de este sudor de sangre, haciéndolo simple expresión metafórica del dolor de Cristo. Las razones alegadas para esto no son probativas. En contra y a favor de la autenticidad, tiene: 1) el sudor de sangre es un fenómeno natural, no sólo posible, sino un hecho conocido *(hemathidrósis)* [25]; 2) la construcción gramatical exige esto. Pues lo que cae a tierra son «como densas gotas de sangre»; 3) la primera generación cristiana, de no ser histórico este pasaje, no lo hubiese inventado. Precisamente están destacando la divinidad de Cristo, y no hubiesen inventado una escena que, aparentemente, lo rebajaba de tal manera. La confirmación de esto se ve en la *kénosis* de Cristo. Pablo, que presenta la «humillación» de Cristo, inmediatamente hace ver su exaltación (Fil 2,5-11). Lo mismo se ve en Hebreos (2,9-18; 4,14-16ss; 5,7-10). Y en este ambiente de Pablo se movía Lc; 4) por último, se añade que ésta es la interpretación tradicional [26].

La razón teológica de este fenómeno fue, más que la muerte que le aguardaba, la visión sobrenatural que tenía del volumen desorbitado del pecado de los hombres. «El sudor de sangre no fue más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero desproporcionada ante el contraste del interno martirio» por causa de «los pecados... previstos» [27].

h) *La prisión de Cristo. 22,47-53* (Mt 26,47-56; Mc 14,43-49; Jn 18,2-11)

Cf. *Comentario a Mt 26,47-56.*

[47] Aún está El hablando, y he aquí que llegó una turba, y el llamado Judas, uno de los Doce, los precedía, el cual, acercándose a Jesús, le besó. [48] Jesús le dijo: Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre? [49] Viendo los que estaban en torno a El lo que iba a suceder, le dijeron: Señor, ¿herimos con la espada? [50] Y uno de ellos hirió a un siervo del sumo sacerdote y le llevó la oreja derecha. [51] Tomando Jesús la palabra, le dijo: Basta ya; dejad; y tocando la oreja, le curó. [52] Dijo Jesús a los príncipes de los sacerdotes, oficiales del templo y ancianos que habían venido contra El: ¿Cómo contra un ladrón habéis venido con espadas y garrotes? [53] Estando yo cada día en el templo con vosotros, no extendisteis las manos en mí; pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.

Para el análisis exegético de los diversos elementos, dada la gran afinidad de los tres sinópticos, se remite al *Comentario a Mt.*

[25] «Hipótesis explicativa del sudor de sangre», en *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.338-342; HOLZMEISTER, *Exempla sudoris sanguinei:* Verb. Dom. (1938) 73-81.
[26] Pío XI, AAS 1925 (1933) 73.
[27] Pío XI, AAS 1925 (1933) 174 y 73.

Lc es más lógico que Mt-Mc al narrar el prendimiento de Cristo, ya que aquéllos cuentan el saludo de Judas y el prendimiento de Cristo, y luego el ataque de Pedro al siervo del sumo sacerdote, dándole un tajo a una oreja, aunque no narran la curación que Cristo le hace. Pero, si Cristo estaba ya «prendido» y atado, no se explica bien el que, en esta actitud, toque la oreja de este siervo para curársela. Lc, que relata esto, lo pone con un *cursus* de redacción más lógico. Además, si Cristo le curó la «oreja derecha» con sólo «tocarla» (Lc), es índice que el golpe de Pedro no se la había desprendido, sino sólo dado un fuerte corte en ella.

Lc resaltará las palabras de Cristo como comentario a todo este suceso del Mesías en prisión: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas». Era la hora de la gran lucha entre Cristo y Satán, de la que Cristo dijo: «Llega el príncipe de este mundo» (Jn 14,30).

i) *Las negaciones de Pedro. 22,54-62* (Mt 26,57-75; Mc 14,53-72; Jn 18,15-27)

Cf. *Comentario a Mt 26,57-75.*

[54] Apoderándose de El, le llevaron e introdujeron en casa del sumo sacerdote; Pedro le seguía de lejos. [55] Habiendo encendido fuego en medio del atrio y sentándose, Pedro se sentó también entre ellos. [56] Viéndole una sierva sentado a la lumbre y fijándose en él, dijo: Este estaba también con El. [57] El lo negó, diciendo: No le conozco, mujer. [58] Después de poco, le vio otro, y dijo: Tú eres también de ellos. Pedro dijo: Hombre, no soy. [59] Transcurrida cosa de una hora, otro insistió, diciendo: En verdad que éste estaba con El, porque es galileo. [60] Dijo Pedro: Hombre, no sé lo que dices. Al instante, hablando aún él, cantó el gallo. [61] Vuelto el Señor, miró a Pedro, y Pedro se acordó de la palabra del Señor, cuando le dijo: Antes de que el gallo cante hoy, me negarás tres veces; [62] y saliendo fuera, lloró amargamente.

El tema de las negaciones de San Pedro es un problema ya clásico. Se estudia en el *Comentario a Mateo*. La figura de Pedro hizo a la catequesis y a los cuatro evangelistas recoger las tres negaciones de las profetizadas. Pero de la confrontación de textos se ve que Pedro negó más veces que tres. Pero, como Cristo le había anunciado que, antes que el gallo cantase dos veces, él le habría ya negado *tres*, los evangelistas quisieron hacer ver el cumplimiento de las tres negaciones, pero tomando para ello momentos distintos de éstas.

Era frecuente entre los judíos hacer el cómputo de ciertos trabajos por el canto del gallo [28].

Mt-Mc unen el arrepentimiento de Pedro al «recuerdo» de las predicciones, al oír cantar el gallo. Lc es el único que trae la escena completa. Pedro niega por tercera vez y oye el canto del gallo. Pero coincidió que, «vuelto el Señor, miró a Pedro», y Pedro se «acordó»

[28] BONSIRVEN, *Textes*... n.884.2285.

de la profecía del Señor. Esta «mirada» de Cristo a Pedro coincide con el momento preciso en que el pelotón de soldados bajaban a Cristo del piso superior, donde fue el proceso, para llevarlo a «abajo» (Mc 14,66), a algún calabozo, donde estará hasta el proceso «matutino». Pedro estaba en el patio calentándose. Allí se cruzó la «mirada» de Cristo, que venía del proceso nocturno del sanedrín, donde había sido injuriado, y coincidió esta mirada de misericordia sobre Pedro con el momento en que Pedro negaba. Debió de ser esta escena sobre las cinco de la madrugada, hora en que en Jerusalén suele oírse el segundo canto del gallo [29].

j) *Cristo es escarnecido. 22,63-65* (Mt 26,67-68; Mc 14,65)

Cf. *Comentario a Mt 26,67-68.*

[63] Los que le guardaban se burlaban de El y le maltrataban, [64] y, vendándole, le preguntaban, diciendo: Profetízanos, ¿quién es el que te hirió? [65] Y otras muchas injurias proferían contra El.

Mt es el que describe con más pormenores esta escena. Véase su comentario. Lc la tiene desplazada, ya que fue después de la sesión nocturna del sanedrín. Pero, como Lc pone el relato de la condena en la mañana, el anterior relato, aunque cronológicamente anterior, queda en una situación, literaria y real, extraña.

k) *Cristo ante el sanedrín. 22,66-71* (Mt 27,1; Mc 15,1)

Cf. *Comentario a Mt 26,57-66; 27,1-2.*

[66] Cuando fue de día, se reunió el consejo de los ancianos del pueblo, y los príncipes de los sacerdotes, y los escribas, y le condujeron ante su tribunal, [67] diciendo: Si eres el Mesías, dínoslo. El les contestó: Si os lo dijere, no me creeréis; [68] y si os preguntare, no responderéis; [69] pero el Hijo del hombre estará sentado desde ahora a la diestra del poder de Dios. [70] Todos dijeron: ¿Luego eres tú el Hijo de Dios? Díjoles: Vosotros lo decís, yo soy. [71] Dijeron ellos: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Porque nosotros mismos lo hemos oído de su boca.

Lc es, de los tres sinópticos, el más sintético en el relato de la condena de Cristo por el sanedrín. Sin embargo, la narración es, fundamentalmente, la misma de Mt-Mc, aunque con una diferencia: que éstos ponen este proceso nocturno, mientras que Lc lo pone matutino. Aunque, aparte del relato de ese proceso nocturno, ponen otro consejo matutino del sanedrín, sin duda el oficial para condenar a Cristo (Mt 27,1; Mc 15,1). El porqué de este relato matutino de Lc, descrito con los elementos del nocturno de Mt-Mc, lo mismo que el estudio exegético de los elementos que intervienen en ambos, se estudia en el *Comentario a Mt 26,57-66* y *27,1-2*.

[29] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.385.

Lc dice que para esta reunión y condena matutina llevaron a Cristo «al tribunal de ellos» *(synédrion autón)*. Algún autor lo interpretó del local propio del sanedrín, para dar allí la condena oficial, ya que el proceso nocturno se había tenido en el palacio de Caifás. Filológicamente, la frase puede tener los dos sentidos. Pero el que significa «corpus» y no local es el ordinario. Hasta la forma de decir «sanedrín *de ellos*» parece sugerir la primera.

En el interrogatorio de Cristo en Lc hay una variante de importancia:

1) Se le pregunta si es el Mesías.

2) Responde con elementos descriptivos de la profecía de Daniel (c.7) y del salmo 110,1, los que dicen que el Hijo del hombre «estará sentado desde ahora a la diestra del poder de Dios». Lc da una modificación con relación a Mt-Mc. En éstos se dice que lo «verán» venir... Lc, acaso para evitar este tema oscuro, lo sitúa estáticamente junto al trono de Dios.

3) Espantados ellos, le preguntan: «¿Luego eres tú el Hijo de Dios?»

4) Lo afirma y lo condenan.

La expresión Hijo de Dios no tiene aquí el valor sinónimo de Mesías. Ya, primeramente, le preguntan si es el Mesías, y luego si es el Hijo de Dios. Pero la razón que hace ver esto no es sólo su identificación con los relatos de Mt-Mc, donde se ve por el análisis que El se define y le condenan por «blasfemo», por ser el Hijo de Dios, sino que aquí lo es por la descripción con la que define su mesianismo. No sólo es el Mesías, sino que se presenta con rasgos divinos, utilizando precisamente la profecía de Daniel, que había sufrido una evolución, hasta interpretarse el Hijo del hombre en un sentido *personal* y con caracteres *divinos* [30]. A lo mismo lleva el uso aquí del salmo 110,1: se presenta participando los poderes de Dios. Precisamente Cristo, unos días antes, les había alegado este salmo para orientarles hacia el origen trascendente del Mesías (Lc 20,41-44; par.). De ahí que, al oír esta descripción, los sanedritas le pregunten, espantados, si El era—se creía—lo que tantas veces había dicho que era: el Hijo de Dios. Y al afirmarse en ello, viene la condena.

El relato matutino de Lc puede ser el que corresponde mejor al procedimiento jurídico. Lc supone, implícitamente, también el proceso nocturno (Lc 22,54-61; cf. Mc 14,66). Pero esto se expone en el *Comentario a Mt 27,1-2*.

CAPITULO 23

a) Acusación ante Pilato (v.1-5); *b)* Cristo es enviado a Herodes Antipas (v.6-12); *c)* continuación del proceso ante Pilato: condenación (v.13-25); *d)* camino del Calvario (v.26-32); *e)* la crucifixión y muerte (v.33-46); *f)* glorificación de Cristo por el centurión y asistentes (v.47-49); *g)* la sepultura (v.50-56).

[30] BENOIT, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques:* Lum. et Vie (1953) 66-71.

a) *Acusación ante Pilato. 23,1-5* (Mt 27,11-14; Mc 15,1-5; Jn 18,28-38)

Cf. *Comentario a Mt 27,11-14 y a Jn 18,28-38.*

[1] Levantándose todos, le llevaron a Pilato, [2] y comenzaron a acusarle, diciendo: Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo; prohíbe pagar tributo al César y dice ser El el Mesías rey. [3] Pilato le preguntó, diciendo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? El respondió y dijo: Tú lo dices. [4] Pilato dijo a los príncipes de los sacerdotes y a la muchedumbre: Ningún delito hallo en este hombre. [5] Pero ellos insistían, diciendo: Subleva al pueblo enseñando por toda Judea, desde Galilea hasta aquí.

Los cuatro evangelistas recogen que la primera acusación que se hace contra Cristo ante Pilato no es la divinidad, que es por lo que le condena el sanedrín, sino la realeza: el proclamarse Mesías. Confesión que Cristo había hecho en su vida, pues era su misión. Pero deformado, por deformación involuntaria o maldad, el que prohibía pagar tributo al César, cuando era todo lo contrario. Pilato, del examen de Cristo, no ve nada punible. La narración de Jn da bien el sentido. Pilato vio en El un idealista oriental. Pero le acusan de «subversión» con su enseñanza. Y al dar el volumen de la misma Judea-Galilea, dan a Pilato oportunidad para una hábil maniobra. Se lo va a remitir a Antipas.

b) *Cristo es enviado a Herodes Antipas. 23,6-12*

[6] Oyendo esto Pilato, preguntó si aquel hombre era galileo, [7] y, enterado de que era de la jurisdicción de Herodes, le envió a éste, que estaba también en Jerusalén por aquellos días. [8] Viendo Herodes a Jesús, se alegró mucho, pues desde hacía bastante tiempo deseaba verle, porque había oído hablar de El y esperaba ver de El alguna señal. [9] Le hizo bastantes preguntas, pero El no le contestó nada. [10] Estaban presentes los príncipes de los sacerdotes y los escribas, que insistentemente le acusaban. [11] Herodes con su escolta le despreció, y por burla le vistió una vestidura blanca y se lo devolvió a Pilato. [12] En aquel día se hicieron amigos uno del otro, Herodes y Pilato, pues antes eran enemigos.

Sólo Lc trae este relato. Pero ya en la descripción que hace Lc de Antipas, a propósito del Bautista, deja literariamente preparada esta escena (Lc 9,9).

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande. Desde el año 4 (d. C.) era tetrarca de Galilea. Por eso, cuando Antipas interviene en esta escena, debía de ser ya un hombre muy entrado en años. Se le considera el más inteligente de los hijos de Herodes. Pero era hombre sensual y frívolo. Algunas veces subía, por política, a Jerusalén, a las fiestas [1], hospedándose en el palacio de los Asmoneos [2].

[1] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,3.
[2] HOLZMEISTER, *Hist. aetat. N. T.* (1938) p.69-76.

Pilato, al oír que Cristo «era», es decir, vivía en Galilea, ve una buena solución para eximirse de aquel enojoso asunto para él, pues reconociendo la inocencia de Cristo, ve en ello una imposición y exigencia de los judíos, a los que odiaba. Los gobernadores romanos no podían administrar justicia a sus súbditos fuera de su jurisdicción [3]. Pero el caso de Antipas era distinto, y el procurador de Roma podía delegar en Antipas, además príncipe vasallo de Roma, su jurisdicción en este caso.

Pilato esperaba que Antipas se hiciese cargo definitivamente de aquel asunto. En todo caso, esperaba una declaración de inocencia. Pues si hubiese un crimen delictivo, el tetrarca lo hubiese encarcelado o muerto allí. Aparte que, si creyese que iba a sentenciarle a muerte, la acusación recaería sobre él, por mostrar poco celo por Roma.

La llegada de Cristo a Antipas agradó mucho a éste. La razón era que había oído hablar mucho de El, y «esperaba ver alguna señal», un prodigio. Lo consideró como un bufón o como persona entregada a artes ocultas, que divertían por entonces a las cortes. Y, a este propósito, «le hizo muchas preguntas». Pero Cristo nada contestó. Cristo no venía con sus milagros a divertir, sino a salvar.

Antipas, que debió de suponer la aquiescencia de Cristo a esto, pues lo tenía en sus manos para poder actuar a placer sobre El, quedó fuertemente impresionado. El silencio de Cristo era el reto de la dignidad a la frivolidad.

Antipas, que en un principio no dio importancia a las acusaciones de los sanedritas, ahora, seguramente para salir de aquella situación, permite que le acusen. Pero no les hace caso. La venganza de Cristo la va a buscar por otro lado, menos comprometido para él. Le mandó poner «una vestidura brillante» *(estheta lamprán)*, después que él con su corte le «despreció». Probablemente esto último se refiere a que Antipas, con una frase despectiva, logró que le hiciese coro la corte servilista que tenía. La «vestidura brillante» piensan algunos que sería al tipo de la clámide roja que le pondrán en la coronación de espinas [4], o una vestidura blanca, símbolo de inocencia, y aquí de irrisión, locura [5]; para otros era una parodia del vestido real judío, que era blanco [6]. De un pasaje de las actas apócrifas del apóstol Santo Tomás se deduce que ponerse vestidos *reales* viene a ser equivalente a ponerse vestidos brillantes [7]. El sentido, pues, de esta vestición irrisoria de Cristo es representarlo, en sus pretensiones de Rey Mesías, como rey de burla.

Y, desde aquel día, Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues «antes eran enemigos». Se ignora el motivo de esta enemistad. Acaso por haber hecho colocar Pilato unos escudos de oro con inscripciones romanas ofensivas en el antiguo palacio de Herodes [8], o por

[3] *Dig.* I 18,3.
[4] BLINZLER, *El proceso de Jesús*, ver. esp. (1959) p.250-251.
[5] KASTNER, *Jesus von Pilatus* (1912) p.75.
[6] JOSEFO, BI II 1,1; *Antiq.* VIII 7,9; XIX 8,2; DELBRUECK, en Zeit. für neut. Wiss (1942) 124-145.
[7] HENNECKE, *Neut. Apokryphen* (1924) p.260.
[8] FILÓN, *Legatio ad Caium* 38,299-305.

la matanza de galileos que hizo en el templo mientras ofrecían sacrificios (Lc 13,1). Lo que se sabe es que Antipas era «persona gratísima» a Tiberio [9] y que le servía de «espía» de sus representantes [10]. A Pilato le convenía estar bien con Antipas. Y utilizó, hábilmente, el caso de Cristo para lograr también un golpe político con el tetrarca.

c) *Continuación del proceso ante Pilato: condenación. 23,13-25* (Mt 27,15-26; Mc 15,6-15; Jn 18,39-40; 19,1-16)

Cf. *Comentario a Mt 27,15-26 y a Jn 18,39-40; 19,1-16.*

[13] Pilato, convocando a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo, les dijo: [14] Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, y, habiéndole interrogado yo ante vosotros, no hallé en él delito alguno de los que alegáis contra El. [15] Y ni aun Herodes, pues nos lo ha vuelto a enviar. Nada, pues, ha hecho digno de muerte. [16] Le corregiré y le soltaré. [17] Tenía que soltarles uno por la fiesta. [18] Pero todos a una comenzaron a gritar, diciendo: Quítale y suéltanos a Barrabás, [19] el cual había sido encarcelado por un motín ocurrido en la ciudad y por homicidio. [20] De nuevo Pilato se dirigió a ellos, queriendo librar a Jesús. [21] Pero ellos gritaban diciendo: Crucifícale, crucifícale. [22] Por tercera vez les dijo: ¿Qué mal ha hecho? Yo no encuentro en El nada digno de muerte; le corregiré y le soltaré. [23] Pero ellos a grandes voces instaban pidiendo que fuese crucificado, y sus voces prevalecieron. [24] Decidió, pues, Pilato acceder a su petición. [25] Soltó al que por motín y homicidio había sido puesto en la cárcel, según le pedían, y entregó a Jesús a la voluntad de ellos.

El relato de Lc, terminada la escena de Herodes, sigue al modo de los otros dos sinópticos, excepto que omite la escena de la flagelación y la escena burlesca que los soldados hacen a Cristo en el pretorio. Esta última omisión, debida, seguramente, al público gentil a quien destina su evangelio.

La condenación es a petición del pueblo; es una exigencia fanática del mismo. Mc explicita más en su relato que el motivo es por hacerse rey. Juan destaca también la exigencia judía de respetar su Ley, castigándole por hacerse Hijo de Dios. Lc-Mt dejan el tema planteado al entregar a Cristo a Pilato, por hacerse Rey; pero en la condena sólo presentan el pugilato entre Pilato, que quiere defenderle, y los judíos, que piden su muerte.

Los elementos de este relato se exponen en el *Comentario a Mt 27,15-26 y a Jn 18,39-40 y 19,1-16.*

[9] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 2,3.
[10] JOSEFO, o.c., XVIII 4,5; cf. XVIII 5,1.

d) *Camino del Calvario. 23,26-32* (Mt 27,31-32; Mc 15,20-22; Jn 19,16-17)

[26] Cuando le llevaban, echaron mano de un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, y le cargaron con la cruz para que la llevase detrás de Jesús. [27] Le seguía una gran muchedumbre del pueblo y de mujeres, que se herían y lamentaban por El. [28] Vuelto a ellas Jesús, dijo: Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, llorad más bien por vosotras mismas y por vuestros hijos, [29] porque días vendrán en que se dirá: Dichosas las estériles, y los vientres que no engendraron, y los pechos que no amamantaron. [30] Entonces dirán a los montes: Caed sobre nosotros, y a los collados: Ocultadnos, [31] porque, si esto se hace en el leño verde, en el seco, ¿qué será? [32] Con El llevaban otros dos malhechores para ser ejecutados.

Lc es el único que cuenta dos datos propios en esta Vía Dolorosa.

Viendo el desfallecimiento de Cristo, el centurión, seguramente, fue el que «requisó» a Simón de Cirene para que «llevase la cruz *detrás* de Jesús». Simón debió de llevar sólo el *patibulum*, que era lo ordinario, pero él solo. Con ello buscaba descargar del peso a Cristo desfallecido. Por lo que es error arqueológico presentar a Cristo cargado con la cruz y al Cireneo llevándola también, pero levantándola por la parte inferior. Con esto se lograba lo contrario de lo que se pretendía: cargar todo el peso sobre Cristo.

Luego de decir que le seguía gran «muchedumbre de pueblo» y «de mujeres que se herían en el pecho y lamentaban por El», va a narrar las palabras de Cristo a estas piadosas mujeres.

Era costumbre en los duelos funerales la presencia de plañideras (Mt 9,23), que con gritos y gestos desgarradores mostraban el dolor. En los duelos de alguna persona muy insigne tomaba parte el pueblo. Pero en los casos de condenados a muerte estaban prohibidas estas manifestaciones, que se podían interpretar o prestar a protestas. Este grupo de mujeres jerosolimitanas eran gentes afectas a El. Acaso podían ser parte de la «cofradía» que existía en Jerusalén para ofrecer «vino mirrado» a los ajusticiados, como un alivio narcotizante, como se lee en el Talmud [11]. No debió de ser un grupo numeroso, y por eso pudo no llamar especialmente la atención, menos aún la preocupación de la escolta de la custodia. Pero Cristo, en su caminar, se «volvió» a ellas para agradecerles aquella compasión, acaso también para evitarles complicaciones legales de continuar así, y, sobre todo, para hacerles la profecía de la destrucción de Jerusalén. Sabe lo que es el dolor de madre. Por eso, ante el dolor de la muerte de sus hijos, guerreros muertos o cautivos en la destrucción de la ciudad, desearían no haber sido madres. Pero el castigo va a ser terrible. Si se hace esto con el «leño verde», que es El, ¡qué ha de suceder con el «seco», que es Jerusalén, que no quiso recibir al Señor en las horas benéficas de su visitación!

[11] *Sanhedrin,* 43a.

e) *La crucifixión y muerte. 23,33-46* (Mt 27,33-50; Mc 15,23-40; Jn 19,18-30)

Cf. *Comentario a Mt 27,33-50 y a Jn 19,18-30.*

[33] Cuando llegaron al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí, y a los dos malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda. [34] Jesús decía: Padre, perdónalos, porque no saben qué hacen. Dividiendo sus vestidos, echaron suerte sobre ellos. [35] El pueblo estaba allí mirando, y los príncipes mismos se burlaban, diciendo: A otros salvó; sálvese a sí mismo, si es el Mesías de Dios, el Elegido. [36] Y le escarnecían también los soldados, que se acercaban a El ofreciéndole vinagre [37] y diciendo: Si eres el Rey de los judíos, sálvate a ti mismo. [38] Había también una inscripción sobre El: «Este es el Rey de los judíos». [39] Uno de los malhechores crucificados le insultaba, diciendo: ¿No eres tú el Mesías? Sálvate, pues, a ti mismo y a nosotros. [40] Pero el otro, tomando la palabra, le reprendía, diciendo: ¿Ni tú, que estás sufriendo el mismo suplicio, temes a Dios? [41] En nosotros se cumple la justicia, pues recibimos el digno castigo de nuestras obras; pero éste nada malo ha hecho. [42] Y decía: Jesús, acuérdate de mí cuando vengas en tu reino. [43] El le dijo: En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso. [44] Era ya como la hora de sexta, y las tinieblas cubrieron toda la tierra hasta la hora de nona, [45] obscurecióse el sol, y el velo del templo se rasgó por medio. [46] Jesús, dando una gran voz, dijo: Padre, en tus manos entrego mi espíritu; y diciendo esto, expiró.

Dentro del cuadro general de la crucifixión de Cristo en el Calvario, con las pequeñas variantes, hay algunos elementos propios de Lc y otros más desarrollados.

Lc es el que recoge la primera palabra de Cristo en la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben qué hacen» (v.34). Este versículo tiene un problema crítico: falta en códices muy importantes (Alef, B), en minúsculos y en versiones. Sin embargo, las ediciones críticas lo admiten. Por crítica externa está incomparablemente más apoyada la genuinidad. Y por crítica interna, nada está más en consonancia con la conducta de Cristo, que está muriendo por perdonar a los hombres. Se piensa que su supresión, sin que sea la razón del todo evidente, se deba al abuso que de esta palabra hacían los herejes, por pensar que era demasiada indulgencia para los judíos y los pecadores (Harnack).

Esta palabra debió de ser pronunciada por Cristo en diversos momentos de su crucifixión e incluso ya crucificado. Lc usa el imperfecto «decía» *(élegen)*, que, puesto en función de otros actos reiterativos de esta misma escena (v.34-39), hace ver que aquí tiene no valor de acción pasada, sino repetida.

El perdón que Cristo pide a su «Padre»—la mejor invocación que podía hacer, ya que estaba siendo crucificado por haber revelado que era su «Hijo»—se refiere directamente a los dirigentes de Israel, los verdaderos culpables de su muerte. Los soldados romanos no sabían quién era Cristo; se limitaban a cumplir una ordenanza. Pero si los dirigentes sabían quién era Cristo, ¿cómo dice que «no saben qué hacen»? Cristo sólo presenta al Padre un hecho: el hecho actual pasional de su ceguera. No alude a su acto voluntario «en causa». San Pablo dirá que, si lo hubiesen conocido como tal, nunca le hubiesen crucificado (1 Cor 2,8). Pero no lo conocieron, culpablemente. Y Cristo sólo presenta esta cegura pasional como hecho actual. Es la misericordia de Cristo volcándose por los hombres.

Sin embargo, parece que esta palabra tiene en el intento de Cristo un mayor alcance. Pide perdón por todos los hombres, ya que el pecado de todos es la causa real de su crucifixión. Pues en todas las palabras de Cristo en la cruz, excepto en la segunda, al buen ladrón, que tiene un carácter más personal, todas las demás tienen, directa o indirectamente, un sentido universal por todos los hombres. En el «sentido pleno» de ella, probablemente, tiene este sentido universal [12].

Lc pone todavía ante el cuadro de los que escarnecen a Cristo a los «soldados» de la custodia, que repetían lo que oían a los príncipes de los sacerdotes: que, si era el Mesías, bajase de la cruz.

En boca de los príncipes de los sacerdotes pone, como sinónimo del Mesías, el «Elegido».

En cambio, deja para lo último, para darle un desarrollo especial, la escena de los dos ladrones crucificados con El; los otros dos sinópticos sólo aluden a que estos «bandidos» le ultrajaban.

Según el derecho judío, no podían ser ejecutadas dos personas el mismo día [13], pero la crucifixión y la justicia aquí eran romanas. Y en el uso romano esto era frecuente, o por comodidad de no repetir más ejecuciones, o por ejemplaridad de la pena. En las «actas de los mártires» son frecuentes las ejecuciones colectivas. Quintilio Varo condenó una vez a 2.000 judíos a la cruz.

Estos que van a ser crucificados con Cristo eran «malhechores» y «salteadores», bandidos que asaltan a mano armada. Es la conducta que justifica su muerte en aquella época que Josefo refleja con numerosas alteraciones sociales [14].

Cuando Cristo estaba en la cruz, el mal ladrón le injuriaba. Mt-Mc ponen que lo injuriaban los crucificados con El. Se pensó, como solución fácil, que primero lo injuriaban los dos, y luego uno se convirtió. Pero psicológicamente es increíble que, de haber sido así en un principio, el buen ladrón censure al otro en la forma que lo hace. La razón es que Mt-Mc hablan de *categorías* de los que injuriaban a Cristo, y así los *grupos* anteriores condicionan esta redacción literaria en plural.

La escena debió de tener lugar algún tiempo después de la crucifixión. Pues supone el haberse este ladrón recuperado algo de los espasmos del suplicio; también requiere esto el ver que insultaba a Cristo con las palabras que oye a los asistentes.

La injuria era que, si era el Mesías, que había de estar dotado

[12] M. de T., *Palabras en el Calvario* (1961) p.11-21; *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.500-506.
[13] *Sanhedrin* VI 4.
[14] Josefo, *Antiq.* VI 10,8; XX 8,10; BI II.

de poderes sobrenaturales, que bajase de la cruz y que los bajase con El. Así sería más espectacular su triunfo. Era iniquidad. Pero probablemente también servilismo, a ver si lograba una conmiseración en los presentes, y que, excepcionalmente, un movimiento de masas le perdonase la vida (Act 7,56-58; Lc 4,28-30).

Pero el buen ladrón le reprende, y, reconociendo la justicia de la pena a sus culpas, proclama la inocencia de Cristo, al tiempo que, por los insultos que el otro dirige a un inocente, demuestra no temer a Dios, que le aguarda ya en su tribunal. Seguramente el buen ladrón había oído hablar de Cristo: de su vida de portentos y de su mesianismo. Y ahora, ante su majestad y conducta en la cruz, se confirmaba en ello. Aquella conducta era sobrehumana.

Y, volviéndose a Cristo, le pidió que se «acordase de él», no cuando llegase a su reino, como vierte la Vulgata *(cum veneris in regnum tuum)*, sino conforme al texto griego: «cuando vengas con tu reino» *(én te basileía sou)*. Le pide que se acuerde de él cuando venga a establecer su reino en el momento «escatológico», a la hora de la resurrección de los cuerpos.

Uno de los temas más oscuros del mesianismo es la concepción del mismo según las especulaciones rabínicas. Se lo concibe de varias formas. Una de las preferidas es la concepción mesiánica de «formas complejas o confusas». Es la de los que «confunden los días del Mesías y la consumación última escatológica; porque la resurrección y el juicio son situados en los tiempos mesiánicos» [15]. Es la concepción que se refleja en este relato.

La respuesta de Cristo es prometerle, con gran solemnidad, que «hoy estarás conmigo en el paraíso». Este disponer Cristo de la muerte eterna de los hombres le presenta dotado de poderes divinos.

No es un profeta que anuncia una revelación tenida; es Cristo que aparece disponiendo él mismo de la suerte eterna de un hombre. Y esto es poder exclusivo de Dios.

El «paraíso», palabra persa, significa jardín. Los judíos conocían éste como lugar de las almas justas bajo el nombre de «Gran Edén», «Jardín del Edén» [16]. Sin embargo, aquí no es el cielo como *lugar*, ya que en éste no entró nadie hasta después que ingresó en él Cristo resucitado. No obstante, al descender Cristo *ad inferos*, confirió la visión beatífica a las almas ya justificadas [17]. Los autores suelen valorar esta expresión no de lugar, sino de *participación* de la felicidad con Cristo (Fil 1,23). Se basan en la locución análoga «seno de Abraham», que no indica propiamente lugar, sino participación en la felicidad del padre de los creyentes. Lo mismo que en otras locuciones semejantes: «estar entre los santos», «congregarse con los padres» [18].

Sobre el mediodía, es decir, desde la hora de la crucifixión de Cristo hasta la de nona, en que muere, una oscuridad se extiende

15 BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.419.
16 STRACK-B., *Kommentar...* II p.264-268.
17 S. TH., *Sum. Theol.* III q.52 a.5.
18 STRACK-B., o.c., II p.225-227; FREY, en Rev. Bib. (1932) 100-103; *Palabras en el Calvario* (1961) p.25-37.

por todo el Calvario y acaso por el horizonte perceptible. La frase «*toda* la tierra» no exige una universalidad mundial, ni siquiera de Palestina. Son fórmulas rotundas, y más en Lc, tan propicio a expresar literariamente el volumen de algo por la expresión «todo». El significado de este fenómeno, puesto en función de los profetas, es signo de venganza divina por el deicidio. Los evangelistas presentan el fenómeno como prodigioso.

También Lc relata la rotura del velo del templo, que significaba que se hacía profano el viejo culto.

El grito que Cristo da al morir, si, en absoluto, podía ser natural, tal como lo describen los evangelistas, junto con las expresiones literarias que usan, hace ver que lo presentan como fenómeno sobrenatural, que acusa la libertad de Cristo en su muerte [19].

Lc es el único evangelista que recoge la séptima «palabra» de Cristo en la cruz al morir. Con ese «gran grito», Cristo pronuncia esta «palabra», tomada del salmo 31,6, mesiánico. Cristo, al utilizarla, conecta mesiánicamente con ella y la enriquece de contenido. Libremente «depone» *(paratíthemai)* su «espíritu»—semitismo por vida—en las «manos»—semitismo por voluntad—de su Padre. Cristo muere libremente. Nada sucede en El al margen de su voluntad. Si el proceso natural de su muerte va a llegar, no llegaría si El no lo autorizase. Quiso sincronizar el proceso natural de su muerte con su voluntad de morir (Jn 10,17-18).

f) *Glorificación de Cristo por el centurión y asistentes.* 23,47-49 (Mt 27,54-56; Mc 15,37-41)

47 Viéndolo el centurión, glorificó a Dios diciendo: Verdaderamente este hombre era justo. 48 Toda la muchedumbre que había asistido a aquel espectáculo, viendo lo sucedido, se volvía hiriéndose el pecho. 49 Todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido de Galilea estaban a distancia y contemplaban todo esto.

En un pequeño esquema, Lc pone la reacción de las gentes ante la muerte de Cristo.

El primero es el centurión, que lo proclama «justo». La grandeza y dominio sobrehumano de Cristo en su muerte le hace proclamar que no era lo que los judíos decían, sino un hombre «justo». En Mt-Mc, el centurión lo proclama «Hijo de Dios». Podía ser porque Mt-Mc hacen una cita «quoad sensum», o porque el centurión refleja ser verdad lo que los sanedritas decían ser mentira: ser «Hijo de Dios», valorado por él al modo mitológico; o por una interpretación posterior; o por el enfoque distinto de los evangelistas: Mt-Mc buscarían expresar la confesión mesiánico - divina de Cristo, mientras que Lc buscaría destacar el valor apologético de la inocencia de Cristo, por lo que quiere destacar su inocencia [20], o aca-

19 Cf. *Comentario a Mt 45,50-51; Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.572-573.
20 MANN, *The centurion at the cross:* Expos. Times (1908-1909) p.563-564; *Del Cenáculo al Calvario*, p.583-585.

so por escribir para lectores étnico-cristianos, en un mundo en el que se hablaba mitológicamente de hijos de dioses, quisiera Lc evitar una mala inteligencia de la expresión.

Con la fórmula rotunda de su estilo, dirá que «toda la muchedumbre» que asistió al Calvario, al ver lo sucedido—conducta de Cristo, tinieblas, terremoto, etc.—, se «volvía hiriéndose el pecho» en señal de arrepentimiento. Con esta fórmula, Lc quiere acusar el fuerte impacto causado.

Por un contexto lógico-histórico dice que «todos» sus conocidos, jerosolimitanos unos, otros galileos, y seguramente que entre ellos los apóstoles, como lo sugiere el caso concreto de la presencia de Juan, «desde lejos», pues la guardia de la custodia no permitía acercarse allí a nadie, «contemplaban todo esto». Entre las mujeres galileas, que Mt-Mc y Jn explicitan algunas allí presentes, estaba la Madre de Jesús, como Jn lo hace ver al referir la tercera «palabra».

g) *La sepultura. 23,50-56* (Mt 27,57-61; Mc 15,42-47; Jn 19,38-42)

Cf. *Comentario a Mt 27,57-61 y a Jn 19,42-47.*

50 Un varón de nombre José, que era miembro del Consejo, hombre bueno y justo, 51 que no había dado su consentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos, originario de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios, 52 se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús; 53 y, bajándole, lo envolvió en una sábana y lo depositó en un monumento cavado en la roca, donde ninguno había sido aún sepultado. 54 Era día de la Parasceve y estaba para comenzar el sábado. 55 Las mujeres que habían venido con El de Galilea le siguieron y vieron el monumento y cómo fue depositado su cuerpo. 56 A la vuelta, prepararon aromas y mirra. Durante el sábado estuvieron quietas por causa del precepto.

La primera parte de la descripción coincide con Mt-Mc. Juan completa bastante la escena.

Lc dice que era la «Parasceve», o preparación de la Pascua, y que «estaba para *lucir (epéphosken)* el sábado». El sentido de este estar «para lucir» el sábado, cuando éste comenzaba al ponerse el sol, acaso sea debido a la costumbre judía de encender la «lámpara del sábado», con especial abundancia de luminarias. Como cosa extraña para Lc, pudo haber recogido el término con esta significación [21].

Como los otros sinópticos, pone a las mujeres observando bien el sepulcro y el lugar donde ponían el cuerpo. Como no conocían este sepulcro y podía tener varios «loculi», no quieren que, cuando vuelvan, pasado el reposo sabático, a completar el especial embalsamamiento, pudieran encontrarse con la duda de dónde había sido depositado.

21 LIGHFOOT, *Horae hebraicae et talmudicae*... h.l. Cf. PERSIO, *Sat.* V 176ss; TERT., *Ad nat.* I 13.

CAPITULO 24

a) Las mujeres van al sepulcro (v.1-11); *b)* Pedro va al sepulcro (v.12); *c)* los discípulos de Emaús (v.13-35); *d)* aparición a los apóstoles (v.36-43); *e)* últimas apariciones e instrucciones a los apóstoles (v.44-49); *f)* la ascensión (v.50-53).

a) *Las mujeres van al sepulcro. 24,1-11* (Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Jn 20,1-10)

Cf. *Comentario a Mt 28,1-8.*

1 Pero el primer día de la semana, muy de mañana, vinieron al monumento, trayendo los aromas que habían preparado, 2 y encontraron removida del monumento la piedra, 3 y, entrando, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. 4 Estando ellas perplejas sobre esto, se les presentaron dos hombres vestidos de vestiduras deslumbrantes. 5 Mientras ellas se quedaron aterrorizadas y bajaron la cabeza hacia el suelo, les dijeron: ¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? 6 No está aquí, ha resucitado. Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea, 7 diciendo que el Hijo del hombre había de ser entregado en poder de los pecadores, y ser crucificado, y resucitar al tercer día. 8 Ellas se acordaron de sus palabras, 9 y, volviendo del monumento, comunicaron todo esto a los Once y a todos los demás. 10 Eran María la Magdalena, Juana y María de Santiago y las demás que estaban con ellas. Dijeron esto a los apóstoles, 11 pero a ellos les parecieron desatinos tales relatos y no los creyeron.

Lc es el más extenso y explícito en el relato de la visita de las mujeres al sepulcro; dirá al final del relato quiénes eran: María Magdalena, Juana y María de Santiago, y añade que iban también «todas las demás que estaban con ellas». Al llegar, ven con extrañeza removida, «girada», la piedra que cierra el sepulcro. Es cita no sólo histórica, sino que hace ver una especial intervención de alguien allí, ya que el peso de la misma era «muy grande» (Mc). Llevaban «aromas» para completar el tipo especial de embalsamamiento. Esto hace ver que ignoraban la guardia puesta al sepulcro (Mt). Al entrar en el sepulcro y no encontrar el cuerpo de Cristo, quedaron perplejas. Pero es el momento en que se les aparecen «*dos* varones» con vestiduras resplandecientes. Esto es lo que les hace a las mujeres, con un gesto muy realista, bajar la cabeza hacia el suelo (Lagrange). Esta duplicidad de personajes entronca a Lc con la fuente de Jn en el relato de la aparición a la Magdalena (20,12). Los ángeles les anuncian la resurrección. Pero se ve más desarrollado el discurso que en Mt-Mc. En ello no deben de ver otra cosa que el anuncio que les hizo estando aún en Galilea. Mt-Mc evocan el anuncio de que las «precederá» en Galilea; Lc, por orientarlo todo a Jerusalén, lo evoca «estando» en Galilea (Osty). Se refiere a las dos primeras profecías de la pasión y *resurrección*, aunque Lu-

cas omite la resurrección en el segundo anuncio, que no falta en Mt-Mc. El tercer anuncio debe hacerlo ya en Judea (Lc 18,31ss; 19,11).

Vueltas del sepulcro, lo comunican a los Once y «a todos los demás». Con esto último prepara la escena de «dos de ellos» que iban a Emaús. Pero a ellos les parecieron fantasías de mujeres, y no las creyeron. Es notable ver la actitud de incomprensión en que aún estaban los discípulos con relación a una absoluta seguridad de su resurrección. El estudio comparativo de los cuatro relatos evangélicos se da en el *Comentario a Mt 28,1-8.*

En el v.3 de este capítulo, Lc dice que las mujeres no hallaron el cuerpo «del *Señor [Kyríou]* Jesús». Es la única vez que en los evangelios se llama así a Cristo. Es un dato de gran importancia y reflejo del estilo de Lc. En cambio, Cristo es llamado así cuarenta veces en los Hechos y en las epístolas. Es la expresión con la que la Iglesia primitiva proclamaba la divinidad de Cristo (Fil 2,11). Cristo es el «kyrios» [1].

b) *Pedro visita el sepulcro. 24,12* (Jn 20,3-10)

[12] Pero Pedro se levantó y corrió al monumento, e inclinándose, vio sólo los lienzos, y se volvió a casa admirado de lo ocurrido.

Sólo Jn y Lc traen este relato. Lc lo esquematiza al mínimum. Omite la compañía de Juan. Pero el relato es el mismo. Aquí es sólo Pedro el que va al sepulcro, a pesar de que los discípulos creen que el relato de las mujeres es pura fantasía. Pedro entró y vio sólo los «lienzos» *(othónia)* y se volvió a los suyos «admirado» de lo ocurrido. El contacto con el relato de Juan es evidente. Y la «admiración» de Pedro es doble: una por el hecho de la desaparición del cuerpo de Cristo; pero también por el hecho de ver allí los «lienzos» en que había sido envuelto el cuerpo. No se trataba, pues, de un robo. Ya que, si esto hubiese sido, no se hubiesen dejado allí ni desprendido del cuerpo los lienzos que lo envolvían. Flota ya en ello, en el relato de Lc, la fe de Pedro en la resurrección. Pero el comentario de Jn lo hace ver claramente. Ante ello «creyeron», y comprendieron la Escritura que anunciaba su resurrección (Jn 20,8-9).

c) *Los discípulos de Emaús. 24,13-35* (Mc 16,12-13)

[13] El mismo día, dos de ellos iban a una aldea que dista de Jerusalén setenta estadios, llamada Emaús, [14] y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos. [15] Mientras iban hablando y razonando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos, [16] pero sus ojos no podían reconocerle. [17] Y les dijo: ¿Qué discursos son estos que vais haciendo entre vosotros mientras camináis? Ellos se detuvieron entristecidos, [18] y, tomando la palabra uno

[1] SCHMITT, *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc:* Rev. Sc. Relig. (1951) 80-100.

de ellos, por nombre Cleofás, le dijo: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días? [19] El les dijo: ¿Cuáles? Contestáronle: Lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo; [20] cómo le entregaron los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte y crucificado. [21] Nosotros esperábamos que sería El quien rescataría a Israel; mas, con todo, van ya tres días desde que esto ha sucedido. [22] Nos asustaron ciertas mujeres de las nuestras que, yendo de madrugada al monumento, [23] no encontraron su cuerpo, y vinieron diciendo que habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que vivía. [24] Algunos de los nuestros fueron al monumento y hallaron las cosas como las mujeres decían, pero a El no le vieron.

[25] Y El les dijo: ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! [26] ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? [27] Y, comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a El se refería en todas las Escrituras. [28] Se acercaron a la aldea adonde iban, y El fingió seguir adelante. [29] Obligáronle diciéndole: Quédate con nosotros, pues el día ya declina. Y entró para quedarse con ellos.

[30] Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. [31] Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y desapareció de su presencia. [32] Se dijeron unos a otros: ¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba y nos declaraba las Escrituras? [33] En el mismo instante se levantaron, y volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a sus compañeros, [34] que les dijeron: El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón. [35] Y ellos contaron lo que les había pasado en el camino y cómo le reconocieron en la fracción del pan.

El mismo día de la resurrección del Señor, en el cómputo judío el primer día de la semana, «dos de ellos», de los discípulos que estaban reunidos con los apóstoles (v.9), tuvieron que salir de camino de Jerusalén. Probablemente fuesen «peregrinos» que, cumplidos los primeros ritos pascuales, se volvían a su pueblo. Era ésta una aldea *(kóme)* llamada Emaús, que dista «setenta estadios» de Jerusalén.

La topografía de esta «aldea» es dudosa, pues está sometida a un problema crítico. Hay dos lecturas del mismo: unos manuscritos ponen que estaba situada a «setenta estadios» (= 11,5 km.); otros, a «ciento setenta estadios» (= 30 km.). Críticamente la primera lectura está mucho más sostenida por los códices. Los que defienden la primera lectura ponen la topografía en el actual El-Qubeibe, que está a esta distancia exacta; los otros lo sitúan a 32 kilómetros, en el actual Amwas [2]

En su caminar, preocupados por los acontecimientos, se les une en el camino, como un viajero más, Cristo. Pero ellos no le recono-

[2] NESTLÉ, *N. T. graece latine,* ap. crít. a Lc 24,13; ABEL, *La distance de Jérusalem à Emmaüs:* Rev. Bib. (1925) 350ss; VIAUD, *Quobeibeh, Emmaüs évangélique* (1930); VINCENT, *Les monuments de Quobeibeh:* Rev. Bib. (1931) 57-91; BUZY, *Emmaüs et l'ancienne tradition:* Rech. Sc. Relig. (1944) 395-415; PIROT, *Emmaüs,* en *Dict. Bib. Suppl.* II 1049-1063.

cieron. El texto dice: «pero sus ojos estaban presos *(ékratoûnto; tenebantur* = Vg.*)* para no reconocerle». Algunos autores (Marchal, etc.) piensan que se trata de una acción sobrenatural que les impedía reconocer a Cristo. La frase no debe de exigir una acción de este tipo. Era sencillamente que la apariencia de Cristo resucitado, cuerpo glorioso, se les mostró en una forma ya no la ordinaria. Como fue en el caso de Magdalena, que piensa sea un hortelano (Jn 20,14ss) y donde se dice que «no le conoció», pero sin alegar una acción sobrenatural que se lo impidiese; o cuando Cristo resucitado se les aparece junto al Tiberíades, y de momento no le reconocieron los discípulos (Jn 21,4-7).

La conversación se inicia con la preocupación que les embaraza, por lo que pasó en Jerusalén. El impacto tuvo que ser muy grande en la ciudad, pues Cristo era muy conocido, los peregrinos de todo Israel estaban allí con motivo de la fiesta pascual, y la crucifixión era siempre un acto espectacular. El nombre de uno de ellos, Cleofás, acusa la información histórica de Lc o su fuente.

Estos peregrinos hablan de Jesús Nazareno, nombre con que era conocido (Mt 21,11), pero como de un «profeta». Sin embargo, con este nombre, piensan en el Mesías, pues «esperaban que rescataría a Israel». Estaban en la promesa mosaico-mesiánica. Y le reconocen «poderoso en obras y palabras», estilo de Lc (Act 7,22), con lo que los peregrinos proclaman la obra salvadora doctrinal de Cristo y su vida de milagros.

El desánimo en ellos está patente. Su «esperanza» no se ve. Esperaban que «rescataría a Israel», y ya van tres días de su muerte. Reflejan estos peregrinos la concepción judaica de la escatología mesiánica de «formas complejas o confusas», que ya aparece en la petición del buen ladrón (Lc), y según la cual se esperaba que el gran período mesiánico se inauguraría con la resurrección de los muertos[3]. Y aunque aluden a la visita de las mujeres al sepulcro, y que no hallaron el cuerpo de Cristo, y que habían tenido una «visión» de ángeles, que les dijeron que vivía, y que algunos discípulos fueron al sepulcro y no hallaron el cuerpo del Señor, el desánimo y la desilusión se acusa en ellos. La cifra de tres días, tan anunciada por Cristo para su resurrección, estaba muy fija en ellos.

Este es el momento en que Cristo les explica lo que en las Escrituras se decía de El: que por el sufrimiento entraría en «su gloria». Hacía falta deshacer el concepto judío de un Mesías triunfante política y nacionalmente; había de sufrir. Por eso apeló al gran argumento en Israel: las Escrituras. Y comenzó por Moisés (Pentateuco) y los Profetas. No faltó en la exposición, de seguro, la profecía mesiánica del «siervo de Yahvé». Así «era preciso» que el plan del Padre, revelador de las Escrituras, se cumpliese. Y así el Mesías entraría en «su gloria». Pronto van a ver parte de esta vida sobrenatural en su aparición a ellos, a pesar del desconocimiento que tienen de El y su misteriosa desaparición. A la hora en

[3] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.418-419.

que Lc lo refiere, no debe de ser ajena a él, en la expresión «su gloria», la plena irradiación de su divinidad a través de su humanidad (Flm 2 6-11; Jn 17,5-24).

El resto del relato, Cristo a la mesa con estos peregrinos, tiene una dificultad clásica. Cristo, como invitado, «tomó el pan (en sus manos), lo bendijo, lo partió y se lo dio». ¿Qué significa este acto? ¿Es la simple bendición del pan ritual en la mesa? ¿O es que Cristo realizó allí el rito eucarístico? Estos peregrinos le reconocieron en la «fracción». Pero éstos no asistieron a la última cena ni es fácil que hubiesen oído explicar este rito a los apóstoles. Mas, por otra parte, esta expresión del relato parece un clisé del rito eucarístico, de la consagración del pan, en los sinópticos. La discusión sobre esta doble posibilidad de la expresión tuvo una gran resonancia en los exégetas de los siglos XVI y XVII, habiendo partidarios de ambas tendencias.

Si el relato se considera histórico en todos sus detalles, se impone el sentido no eucarístico, ya que estos discípulos no habían asistido a la última cena. Sería el rito de partir el pan y bendecirlo, hecho, como invitado de honor, por Cristo. Si la expresión viene a tener una coincidencia con la fórmula sinóptica eucarística, pudiera ser un clisé con el que se expresaba el rito de la bendición de la mesa, de donde el mismo Cristo lo parece tomar para el rito nuevo eucarístico. Era una buena semejanza, basada en la misma naturaleza de las cosas.

Dom Dupont presenta una objeción y una solución nueva. La objeción es que esta fórmula, para los lectores gentiles de Lc, que no conocían el formulismo diario de la bendición judía del pan, los llevaba, sin más, a ver en ello el rito eucarístico.

Por lo que él propone un comentario por amplificación del autor, deliberadamente eucarístico en el relato de Lc. Primero Cristo se detiene en la enseñanza de las Escrituras, que llevan a Cristo, y luego él, por la consagración eucarística, está ante ellos por su real presencia eucarística y resucitado.

«Lo que aquí se intenta no es, como en las apariciones de Jesús a sus apóstoles, el hecho mismo de la aparición, el hecho que Jesús viene, se presenta, se muestra... Para los discípulos de Emaús no basta que Jesús esté allí; es preciso aún más: que se le reconozca». No es una narración con finalidad apologética, sino con un deliberado enfoque teológico. Dada esta enseñanza, Cristo desaparece[4].

Pero no es del todo evidente esta interpretación, que parece artificiosa. Lc a veces no explica en su evangelio expresiones muy judías (Lc 20,17). El evangelio procede, en parte, de una catequesis, donde las explicaciones habían de tener mayor volumen. Por eso, la síntesis evangélica puede omitir cosas supuestas. Además, es muy poco probable que los lectores de Lc no conociesen este tipo de bendición judía de la mesa, cuando el mismo «ágape» debió de tener un origen en los preludios judíos de la Cena del Señor[5]. Y esto suponía una explicación de lo mismo. Además, esta narración

[4] DUPONT, *Le repas d'Emmaüs:* Lum. et Vie (1957) 81.91-92; cf. p.77ss; *Les pélerins d'Emmaüs:* Misc. Bib. Ubach p.349-374.

[5] 1 Cor 11,20ss; SPICQ, *Épitres aux Corinthiens* (1949) p.249.

está situada entre hechos manifiestamente apologéticos de este capítulo de Lc.

Si la frase «fracción del pan», anterior a su específico uso cristiano, es aquí síntesis de «tomó el pan, lo partió...», ambas fórmulas parecen del rito judío. Y Cristo tenía su rito, como se ve en los sinópticos. De aquí que el clisé de la «bendición» del pan en Emaús pudiese, por su uso eucarístico, revertir sobre la fórmula histórica primitiva de bendición de la comida, evocando a esta hora, en cierto sentido, la Eucaristía, pero sin exigir, por ello, el que fuese la Eucaristía este rito. Lo mismo que se lee, citado por San Jerónimo en el apócrifo *Evangelio a los Hebreos*, Cristo «tomó pan, lo bendijo y lo dio al justo Santiago, y le dijo: «Hermano mío, come tu pan, porque resucitó el Hijo del hombre de entre los muertos». Y no se trata de la Eucaristía.

Por último, la narración de la explicación que Cristo les hace de las Escrituras tiene un manifiesto valor *apologético*: trata de hacerles ver el verdadero mesianismo profético.

La solución propuesta por Dupont, ingeniosa, parece, sin embargo, artificiosa.

Estos discípulos, conociendo a Cristo en el rito del pan, por ser característica suya la bendición, o el tono de voz, volvieron presurosos a Jerusalén. Allí encontraron a los Once y a «sus compañeros»: v.9). Fácilmente se imagina la viveza con que contaron su encuentro con Cristo. Pero no los creyeron (Mc 16,13), al menos en un principio. Pero también ellos supieron que el «Señor», el *Kyrios* —confesando así la divinidad de Cristo, como lo hacía con este nombre la Iglesia primitiva— se había aparecido a Pedro. Sólo por Lc, en los evangelios, se sabe esta aparición. Acaso dependa de Pablo (1 Cor 15,5). Pero con ello se destaca a un tiempo el amor del perdón del Señor al Pedro negador y el prestigio de éste en la comunidad cristiana.

d) *Aparición a los apóstoles. 24,36-43* (Mc 16,14; Jn 20,19-23)

[36] Mientras esto hablaban, se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros. [37] Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu. [38] El les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? [39] Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo. [40] Diciendo esto, les mostró las manos y los pies. [41] No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y de la admiración, les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer? [42] Le dieron un trozo de pez asado, [43] y, tomándolo, comió delante de ellos.

Mc, más sintético, y Lc dan el mismo enfoque a este relato. Cristo censura a los Once (Mc) porque no creyeron a los que se les había aparecido.

Lc destaca el aspecto *apologético* del relato. Ellos creen ver un espíritu; pero El les demuestra que no lo es, mostrándoles y haciéndoles palpar sus manos y sus pies; los espíritus «no tienen carne y huesos, como veis que yo tengo». Y ante la duda aún de ello, por «fuerza del gozo y de la admiración», les da otra prueba. Pidió algo de comer, y ante ellos comió «un trozo de pez asado» [6]. Lc posiblemente destaca este aspecto histórico-apologético, en parte, por sus lectores de la gentilidad, que negaban la resurrección de los cuerpos (1 Cor 15,12ss). Jn, en cambio, en la misma escena destaca, junto con el aspecto apologético, que llega al máximum con la incredulidad de Tomás, que tendrá la respuesta a los ocho días, el aspecto *sacramental*: el poder que Cristo les confiere de perdonar los pecados. Quiere dejar bien asentada la resurrección, como garantía de la colación que les hace, resucitado, de este poder sacramental.

e) *Ultimas apariciones e instrucciones a los apóstoles. 24,44-49*

[44] Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros: que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. [45] Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, [46] y les dijo: Que así estaba escrito que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, [47] y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. [48] Vosotros daréis testimonio de esto. [49] Pues yo os envío la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto.

Este pasaje, sin una conexión necesaria con lo anterior, debe de ser una síntesis de las conversaciones de Cristo con los apóstoles durante los cuarenta días que Lc dice que se les apareció y les hablaba del reino de Dios (Act 1,3).

Varios son los puntos que recoge Lc:

Hacerles ver por la Escritura—que enuncia en sus tres partes, y, sobre todo, al especificar los salmos, quizá por su especial valor mesiánico, ya que, generalmente, sólo se citaban la Ley y los Profetas—que el plan del Padre no era el mesianismo ambiental, nacionalista y político, sino que el Mesías había de morir y resucitar. Y entonces «les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo que así estaba escrito que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos».

La frase de «abrirles la inteligencia para que entendiesen las Escrituras», podría tener dos sentidos: o que Cristo les concede un *carisma* para que *ellos* penetren este sentido de las Escrituras, a diferencia de los de Emaús a los que él abiertamente se las expli-

[6] Las palabras de la Vulgata que añade: *et favum mellis*, son rechazadas por todos los críticos. Sobre la autenticidad lucana del v.40, cf. NESTLE, *N. T. graece et latine*, ap. crít. v.40.

caba (Lc 24,26.27), o que se trate de una frase fundamentalmente equivalente a la de los de Emaús, aunque la redacción literaria sea algo distinta, pues aquí mismo dice Lc que después de «abrirles la inteligencia», que es hacer comprender, «les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos». Es decir, explicación hecha por él mismo. Probablemente este segundo sentido sea preferible [7].

Que se predicase en «su nombre», del Cristo muerto y resucitado, la «penitencia» *(metánoian)* para la remisión de los pecados. Esta «penitencia» es cambiar el modo de ser, y ver en El, con su mesianismo de cruz y de resurrección, al único Salvador que Dios puso para la salvación. En los Hechos de los Apóstoles, dirá San Pedro ante el sanedrín: «En ningún otro (Cristo) hay salud, pues ningún otro nombre (semitismo por persona) nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act 4,12). Con la «conversión» a este Mesías y a su doctrina, se tiene la remisión de los pecados.

Esta predicación de Cristo Mesías y la salvación, aneja a su fe, es para «todas las naciones». Es el universalismo de la fe. Pero en el plan de Dios, será irradiada esta Buena Nueva comenzando por Jerusalén (Act 1,8). Era todavía la bendición del Mesías al pueblo que lo crucificó, y como gran beneficio, al tiempo que pasaba el privilegio de Israel a las gentes. El mismo San Pablo reconocerá estas «primacías» privilegiadas de Israel.

Los apóstoles serán «los testigos» de toda esta verdad y enseñanza.

Pero van a ser preparados con la gran fuerza renovadora y fortalecedora de Pentecostés. Van a recibir el Espíritu Santo, de cuyo envío y obras tanto habló Jn en los discursos de la Cena. El complemento de esto lo expone Lc en los Hechos de los Apóstoles (Act 1,48; c.2).

f) *La ascensión. 24,50-53* (Mc 16,19-20; Act 1,9-12)

[50] Los llevó hasta cerca de Betania, y, levantando sus manos, les bendijo, [51] y mientras los bendecía, se alejaba de ellos y era elevado al cielo. [52] Ellos se postraron ante El y se volvieron a Jerusalén con grande gozo. [53] Y estaban de continuo en el templo bendiciendo a Dios.

La parte deuterocanónica de Mc sólo consigna el hecho de la ascensión del Señor en presencia de los apóstoles. Lc describe algo más. Acaso sólo pone un resumen de lo que pudiera ser ya en su propósito la escritura del libro de los Hechos, en donde da una más amplia descripción de la ascensión. El relato no tiene conexión cronológica con lo anterior.

Lleva un día Jesús a los apóstoles hacia Betania, en el monte de los Olivos (Act). La tradición señala un lugar en la cima del monte de los Olivos como lugar de la ascensión [8].

[7] George, *L'intelligence des Écritures (Lc 24,44-53):* Bib. et Vie Chrét. (1957) 65-71.
[8] Vincent-Abel, *Jérusalem* II c.14; Pirot, en *Dict. Bib. Suppl.* I 628-644; Perrella, *I luoghi santi* (1936) p.430-442.

En su ascensión, Cristo, «levantando sus brazos» al modo de los sacerdotes en el templo, «los bendecía». Y, mientras los bendecía, «se separó *(diéste)* de ellos». Las palabras «y era llevado al cielo» son críticamente muy discutidas; se piensa puedan ser interpoladas [9]. Era su postrera bendición en la tierra.

Ellos «se postraron» ante El. Esta frase es críticamente muy discutida [10]. Era el acto de acatamiento ante la majestad de Cristo, que así subía a los cielos. Cuando, la pesca milagrosa (Lc 5,8ss), Pedro, admirado, «se postró» a los pies de Jesús, diciéndole que se apartase de él porque era pecador, ahora era la reacción espontánea ante Cristo subiendo a los cielos [11].

Volvieron a Jerusalén. Se comprende el «gozo» de ellos al ver este término apoteósico del Cristo crucificado. Lc, que comienza su evangelio en el templo con el oficio sacerdotal de Zacarías, lo termina igualmente en el templo, con la asidua oración de los apóstoles. Es una amplia construcción literaria de «inclusión semita». «Continuamente», que en Lc es una forma ordinaria *totalitaria* para indicar una gran frecuencia, asistían a los actos de culto en el templo. El cristianismo no rompió de golpe con ciertas prácticas judaicas. El templo era el lugar de la oración, y allí, siguiendo el plan de Dios, asistían asiduamente, preparándose para la recepción del Espíritu Santo prometido.

[9] Nestle, *N. T. graece et latine,* ap. crít. a Lc 24,51.
[10] Nestle, o.c., ap. crít. a Lc 24,52.
[11] Larrañaga, *La ascensión del Señor en el N. T.* (1943) 2 vols.

EVANGELIO DE SAN JUAN

INTRODUCCION

Datos biográficos

Juan *(Yehojanan* = Yahvé donó gracia, fue benigno) debe de ser oriundo de Betsaida (Jn 1,44; cf. Mc 1,16-20). Era hijo de Zebedeo y Salomé (Mc 15; cf. Mt 27,56; Jn 19,25) y hermano de Santiago el Menor. Aparece al principio como discípulo del Bautista (Jn 1,35-40). Pero desde el Jordán, abandonando al Bautista, sigue a Cristo a Galilea, asistiendo al milagro de las bodas de Caná (Jn 2,1-11). No debió de ser allí un discípulo total, pues por segunda vez es llamado por Cristo, y abandonó todo por seguirle (Mt 4, 21ss; Lc 6,14). El y su hermano, por su ardiente celo, fueron llamados por el Señor «bonaergés» *(bene regesch* = hijos del trueno) (Mc 3,17). Junto con Pedro y su hermano fue testigo de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37), la transfiguración (Mc 9,2) y la «agonía» en Getsemaní (Mc 14,33). En la última cena «descansó en el pecho del Señor» y le preguntó quién fuese el traidor (Jn 13, 23ss). Estuvo junto a la cruz, y Cristo le encomendó a su Madre (Jn 19,26ss). Fue el primero de los discípulos que conoció al Señor resucitado junto al lago de Tiberíades (Jn 21,7). Por confrontación de textos evangélicos, es el «discípulo al que amaba el Señor» (Jn 21,2.7.20.23.24; 13,23.24; 20,2).

Después de Pentecostés aparece unido con especial amistad con Pedro (Lc 22,8; Jn 20,2-10; 21,20-22). Desempeñó en Jerusalén su misión apostólica (Act 3,1-4,31) y luego en Samaria (Act 8,14-25). San Pablo se encontró con él, en su segundo viaje, en Jerusalén, en donde era reconocido por una de las tres «columnas» de aquella iglesia (Gál 1,19; 2,1) [1].

Una antiquísima tradición, que comienza con San Ireneo [2], dice que Juan vino a la provincia de Asia y moró en Efeso, donde escribió su evangelio, muriendo allí en los días de Trajano (98-117). No se sabe cuándo vino. Pues sobre el 66, San Pablo escribe la segunda epístola a Timoteo, al que le había encargado de la iglesia de Efeso, y nada dice de San Juan.

Lo mismo dice San Polícrates (189-199), obispo de Efeso [3], y San Justino (c.100-163), que se convirtió a la fe en Efeso [4].

De los últimos años de la vida de San Juan se citan muchos datos. El más importante es el ya citado por Tertuliano, según el cual, bajo Domiciano (81-96), sufrió el martirio al arrojarlo en una caldera de aceite hirviendo, saliendo ileso, después de lo cual fue desterrado a la isla de Patmos. [5] San Jerónimo narra que Juan repetía incesantemente este dicho sobre la caridad: «Hijitos, amaos mutuamente» [6]. De Patmos volvió a Efeso, donde se dice haber muerto el año séptimo de Trajano, sobre el 104 [7].

[1] Höpfl-Gut, *Introd. spec. in N. T.* (1938) p.186-187.
[2] *Adv. haer.* 3,1,1.
[3] Eusebio de C., *Hist. eccl.* V 24.
[4] *Dial.* 81.

Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio

Muchas posiciones acatólicas negaron que el apóstol fuese el autor del evangelio. Alegaban varias razones. Evanson, por sus discrepancias con los sinópticos; Bretscheider sostuvo que su evangelio no respondía a realidades históricas, sino que eran ficción; para Straus era obra de la filosofía alejandrina, que excedía la capacidad de cualquier apóstol; Cristian Baur, de Tubinga, ve en él ideas gnósticas y montanistas del siglo II, y compuesto sobre el 170; Schenkel admite un núcleo histórico, y, compuesto sobre los años 110-120, sería adulterado luego por doctrinas gnósticas de Basílides y Valentín; Omodeo piensa que es una obra escrita directamente contra la mística de los gnósticos; otros admiten otras razones, pero negando el valor histórico y el origen apostólico del mismo; Loisy lo tiene por meramente alegórico y simbólico; Renan lo atribuye a Cerinto; Kreyenbühl se lo atribuye a Menandro Antioqueno, discípulo de Simón Mago; otros, siguiendo una vía media, admiten un núcleo histórico, pero interpolado; Harnack sostiene que es un evangelio compuesto por Juan, presbítero jerosolimitano, que tenía gran familiaridad con Juan el Apóstol. Así, el cuarto evangelio es el evangelio de Juan «el Presbítero», según refería Juan el Apóstol; Wendt y Hoernle distinguen a Juan el Apóstol como autor de los «discursos» y a otro cristiano de Asia Menor como el autor de los milagros, recogidos de tradiciones apostólicas; Spitta admite un pequeño libro, o libro «fundamental» *(grund schrift)* retractado e interpolado en el siglo II; R. Bultmann encuentra oculto en él algo del «mito» de los mandeos y maniqueos; Rollins y otros, que el autor del libro es Apolonio [8].

Esta increíble variedad de posiciones hace ver la falta de solidez de argumentos en la formulación de sus hipótesis. Sólo la tradición puede establecer el autor, y no desmentirlo, sino venir a confirmarlo el análisis del libro.

Testimonios externos

Desde mediados del siglo II se testifica en las iglesias de entonces que Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio. Como exponente se cita el testimonio de San Ireneo, de especial importancia, porque San Ireneo es discípulo inmediato de San Policarpo, y éste lo es inmediatamente de San Juan. San Ireneo escribe: «Juan, el discípulo del Señor, el que también descansó en el pecho del Señor, dio su evangelio cuando moraba en Efeso, en Asia» [9]; los *Prologi*

[5] *De praescript.* 36; San Jerónimo, *Adv. Ion.* 1,26.
[6] *Comm. epist. ad Gal.* 6,10.
[7] Sobre más datos, cf. Höpfl-Gut, o.c., p.182.
[8] Höpfl-Gut, o. c. p.195-198.
[9] *Adv. haer.* 3,1,1.

(s.II) lo testifican igualmente; el *Prologus antiquior* se lo atribuye a Juan, y en Asia; la misma paternidad le atribuyen el *Canon de Muratori* (s.II), aunque tiene algunos elementos de retoque; San Teófilo Antioqueno, en su obra *A Autólico;* San Polícrates, obispo de Efeso (189-199), en la epístola que dirige al papa Víctor sobre la cuestión «cuatordecimana» de la Pascua, invoca el evangelio de San Juan; Teodoreto de Ciro (193-257/8), en su *Haereticarum fabularum compendium*, enseña que lo compuso estando en Efeso; Tertuliano (140-214), en su *Hypotyposeon;* Orígenes (185-254), en su *Commentarium in Ioannem;* el *Prólogo monarquiano* (s.II) afirma expresamente que escribió «el evangelio en Asia» (Efeso); San Jerónimo (340-420), en su *Commentarium in Matthaeum*, dice que Juan el Apóstol es «evangelista», que lo escribió en Efeso, contra las herejías de Cerinto, los ebionitas y otros.

Estas testificaciones *explícitas*, aparte de otras muchas implícitas, y sobre todo las del siglo II, muy poco después de la fecha de composición del evangelio de San Juan, como se verá en su lugar, hacen ver que estos autores están muy cercanos a la fuente, y que ya entonces se vino a extender su enseñanza por las principales regiones y autores de la época.

Análisis interno del evangelio de San Juan

El análisis interno del libro viene a confirmar la tesis. El autor es judío, como lo prueban el exacto conocimiento de las costumbres judías. Así, dirá que no se entendían los judíos y samaritanos (7,2); los hidrias de piedra para las purificaciones de los judíos (2,6); cita con un buen matiz de conocimiento «el gran día de la festividad» de los Tabernáculos (7,37); los judíos no entran en el pretorio cuando llevan a Cristo a Pilato, para no «contaminarse» y poder celebrar la Pascua (18,28), etc.; lo prueban las 16 citas que hace del Antiguo Testamento y siempre por el texto hebreo; usa también palabras aramaicas: *Cephas* (1,42), *Gabbatha* (19,13), etc., e incluso usa frases hebraicas: «hijo de la luz» (12,36), «hijo de la perdición» (17,12), designando a Judas, etc.

Pero, además, la descripción matizada que hace de la topografía palestinense lo delata como autor judío de Palestina. Distingue la Betania de Lázaro, que está a 15 estadios de Jerusalén (11,18), de otra Betania en Transjordania (1,28); Sicar está a la falda del Garizim, donde está el pozo de Jacob, que es «muy profundo» (4,5.6.11); cita la piscina de Betesda, que tenía «cinco pórticos» (5,2ss), dato extraño, que las excavaciones arqueológicas confirmaron, etc.

El autor, dado el conjunto de datos de todo tipo—topográficos, cronológicos y circunstanciales—viene a suponer un testigo inmediato. Aparte que a veces se introduce como tal (1,14; 19,35). Cuando dos discípulos del Bautista «permanecen» con Cristo, era «casi la hora décima» (1,39); Cristo estaba «fatigado» sobre el pozo de Jacob, y era «como la hora de sexta» (4,6); y en un caso de curación, y a distancia, lo dejó la fiebre «ayer a la hora séptima» (4,52); en el lago ven a Cristo después de haber remado unos 25 ó 30 estadios (6,19); en casa de Caifás, Pedro estaba «a la puerta, afuera» (18,16).

El autor aparece muy familiarizado con el colegio apostólico, lo que hace pensar que sólo un miembro del mismo puede estar tan familiarizado con las cosas que narra de él.

Conoce la índole de varios apóstoles, y cita a veces sus palabras. Así habla de Andrés y Felipe (1,45; 6,7; 12,21ss; 14,8-10), de Natanael (1,46.48ss), de Tomás (11,16; 14,5; 20,25.28), de Judas Tadeo (14,22), y especialmente de Pedro (1,42; 6,68ss; 13,6-9.24.36ss; 18,17; 20,2-10; 21,3.7.11.15-22). La descripción que hace en el capítulo 13 sobre la denuncia de Judas supone, normalmente, un testigo ocular.

Moralmente estimado, el autor es el apóstol San Juan. En los evangelios eran tres los discípulos a los que especialmente amaba Cristo: Pedro, Santiago el Mayor y Juan. Entre ellos, pues, ha de estar «el discípulo al que amaba el Señor» y que «descansó sobre su pecho» en la última cena, ya que la confrontación de textos hace ver que es el mismo. Pero este «discípulo» al que amaba el Señor no es:

Pedro, pues se distingue de él en el mismo evangelio (13,24; 18,15; 20,2; 21,7.20) y se supone su muerte en este evangelio (21,19).

Ni Santiago el Mayor, ya que fue muerto por Agripa sobre el 44 (Act 12,1ss), y el evangelio está ciertamente escrito después; pues el autor llegó a una gran senectud (21,22ss).

Luego es Juan, el hijo del Zebedeo, al que la tradición lo atribuye. Esto explica también cómo el autor, que cita a varios apóstoles y sus dichos, no se cita nunca a sí por su nombre; aunque lo pone veladamente como el «discípulo al que amaba el Señor» y «sobre cuyo pecho descansó». Y eso a pesar que tenía en la cristiandad primitiva jerosolimitana un gran prestigio (Gál 2,9).

Cita al Bautista con el nombre de Juan, como si no existiese otro. Además, ya en el evangelio aparece en relación con Pedro (13,24ss; 20,3ss; 21,7.20ss) el «discípulo al que amaba el Señor». Y por los Hechos se ve la relación de amistad que existía entre Pedro y Juan (Act 1,13; 3,1.3-11; 4.13.19; 8,14). Lo que puede explicar, a su vez, las muchas citas que Juan hace en su evangelio relativas a Pedro [10].

Juan el Apóstol y Juan el Presbítero

Se ha pensado años atrás si el autor del Evangelio no sería un «Juan el Presbítero» citado por Papías. Eusebio de Cesarea dice de Papías que escribió cinco libros de *Explicación de las sentencias del Señor*. Para ello se documentó cuidadosamente de los que sabían de la vida del Señor. Así, si se encontraba con alguno que hubiese conversado «con los ancianos» *(tois presbitérois)*, investigaba los dichos de estos «ancianos» para saber «qué dijeron» *(eipon)* Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, *Juan*, Mateo u otro de los «disci-

[10] HÖPFL-GUT, o.c., p.204-208.

pulos» *(mathetón)* del Señor; o lo que «dicen» *(légousin)* Aristión o Juan el Presbítero *(presbyteros)*, ambos «discípulos» *(mathetai)* del Señor [11].

Esto dio lugar a que Dionisio de Alejandría y Eusebio propusiesen que, dada la diversidad de estilos del evangelio y el Apocalipsis, bien podría ser que el autor de este último fuese Juan el Presbítero. Y para confirmar esto, Eusebio dice, en el lugar citado, que se hablaba que en Asia había dos personas con este nombre, sin duda ambos insignes, y que existían también dos tumbas en Efeso que llevaban este mismo nombre. De aquí el que otros autores viniesen a asignar la paternidad del evangelio a este Juan el Presbítero.

Pero ya todo ello es muy extraño: que en Efeso hubiese en la misma época dos hombres insignes, con el mismo nombre y edad, discípulos ambos *inmediatos* de Cristo, y ambos fuesen de edad avanzadísima. Pues si se supone que Juan el Apóstol muere sobre el 104, ¿qué edad podría tener este otro discípulo inmediato del Señor?

La tradición calla la existencia de este otro Juan distinto del Apóstol, como autor del evangelio. Si ese otro hipotético Juan tuvo en la antigüedad esa importancia que se supone, ¿cómo la tradición lo calla, salvo estas citas, vagas, de pasada, y con prejuicio en Eusebio? Y sobre esos dos sepulcros que Eusebio cita en Efeso, San Jerónimo dice que «algunos *creen* que hay dos «memorias» *del mismo Juan*» [12].

En cambio, la tradición asigna las tres epístolas de Juan al apóstol, y en la 2.ª y 3.ª se lo llama por antonomasia «el Presbítero» *(ho presbyteros)*.

Además, del texto de Papías no se sigue la diversidad de dos personas. Se puede explicar bien en función de un aspecto *local* o *temporal*, que responde a los dos tiempos usados en Papías: «qué» dijeron *(eipon)* Juan (el Apóstol) con los otros, y qué dicen ahora *(légousin)* Aristión y «Juan el Presbítero».

En sentido *local* sería lo que «dijo» Juan antes de su venida a Efeso, y que sigue «diciendo» ahora sobre el Señor; o en un sentido *temporal*, qué «dijo» Juan antes que Papías comenzase la inquisición para la obra que componía, ya que algunos autores dan la fecha de publicación de ésta sobre 124-130 [13].

En cualquier caso, el pasaje de Papías no tiene, a este propósito, la importancia que quiso dársele. Pues, si ambos personajes se identifican, no hay cuestión; y si no se identifican, tampoco. Pues no se dice de ninguno de ellos que haya compuesto el evangelio. Argumento que prueba la tradición a favor del apóstol, sobre todo por el testimonio de San Ireneo, discípulo de San Policarpo, y éste de Juan el Apóstol. Y ni Policarpo ni Ireneo podían equivocarse al hablar de la figura tan preeminente del apóstol.

11 EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* III 29,1-6.
12 *De viris illust.* 9.
13 STEIDLE, *Patrología* (1937) p.15.

Finalidad del evangelio de San Juan

Esta la expresa el mismo evangelista: «... que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en su nombre» (20,31). Juan quiere hacer ver la necesidad que hay de «creer»—que es, en su enseñanza, «el hacer la verdad» (3,21)—para tener «vida» en el «nombre» de Cristo, que es su realidad de Hijo de Dios encarnado.

Se ha querido notar en él una cierta tendencia polémica contra el querer separar el hombre de Dios. A este análisis del libro, hay que añadir la tradición, que viene a confirmarlo. San Ireneo dice que está escrito contra Cerinto y los nicolaítas [14], a los que San Jerónimo [15] añade los ebionitas, los cuales negaban la existencia del Hijo antes de la concepción humana o decían que Cristo era un puro hombre, al que se le unió la divinidad en el bautismo, lo que le confirmó la ciencia superior que tuvo y el poder de hacer milagros, pero que lo abandonó la Divinidad antes de su muerte de cruz.

De aquí la insistencia de exponer Juan la «preexistencia» y divinidad del Hijo, lo mismo que la unión entre el Padre y el Hijo, y la verdadera «encarnación» de la persona divina.

También se ve, en ciertos pasajes, cómo habla del Bautista, de su inferioridad ante Cristo. El prestigio del Bautista fue excepcional en Israel; tanto que aun durante el ministerio público de Cristo continuaron bautizando los discípulos del Bautista, y hasta había persona de gran relieve en Corinto (Act 18,25) que sólo conocía el bautismo de Juan, encontrándose el mismo fenómeno en Efeso (Act 19,3). De ahí el que el evangelista sitúe al Bautista en el plano de inferioridad ante Cristo.

También, de hecho, se vienen a completar los sinópticos o las tradiciones procedentes de las catequesis-fuentes respectivas (Jn 1, 19.34, cf. Mc 3,1-14; Jn 3,24, cf. Mt 4,12; Jn 11,1, cf. Lc 10,38-42, etcétera).

Destinatarios

Son los fieles de la gentilidad. Lo confirma el origen «asiático» que le asigna la tradición. Además, no podía ser para un público judío, ya que explica voces aramaicas, fiestas y costumbres judías. Supone desconocida para sus lectores la topografía palestinense, pues la precisa mucho, v.gr., el «mar de Galilea», y añade el nombre griego para que lo reconozcan con el nombre con que fue conocido entre las gentes helenistas después de la fundación de Tiberias por Antipas, «que es Tiberíades».

Lengua original en que fue escrito

Del análisis del libro, como se ha visto, resulta que su autor es un judío palestinense: lo demuestran los conocimientos del medio ambiente en que está imbuido, las voces aramaicas citadas y la

14 *Adv. haer.* 3,11,1.
15 *Comm. in Matth.* pról.

construcción de diversas frases semitas. Hasta tal punto esto es claro, que se ha planteado el problema de si la lengua original en que fue escrito no habría sido el arameo, lengua judía de la época. Fue Wellhausen el primero en plantear este problema, y ha sido replanteado y estudiado por Burney [16] y por Torrey [17]. Este último defiende, sin dudar, un original aramaico del evangelio de Juan.

Esta conclusión no tiene, como el de Mateo, una tradición que lo enseñe, sino que es efecto del análisis estructural literario.

Boismard [18] sostiene igualmente esta tesis. Pero con más reservas; dice que, si se considera excesiva esta tesis, al menos podría admitirse que «ciertas secciones hayan sido» escritas en arameo.

Bonsirven ha sostenido que el griego del cuarto evangelio, tomado en su conjunto, no da la impresión de un griego de traducción, como lo prueban buen número de términos y locuciones que no tienen equivalente en arameo. Sin embargo, para Mollat «es un hecho establecido que la lengua y el estilo del cuarto evangelio tienen una muy acusada impronta semita» [19]. Es, pues, un tema que está hoy abierto a la investigación y a la discusión.

Fecha de composición

La tradición prueba que el evangelio de Juan es el último de los evangelios canónicos. En orden a precisar su fecha de composición hay varios datos orientadores.

En primer lugar, está escrito después del año 70, que es la destrucción de Jerusalén. Habla de lugares cercanos a Jerusalén y usa el imperfecto «había» (11,18; 18,1; 19,41), que, aunque pudiera tener el simple valor del tiempo verbal histórico, sugiere que en la época de la composición del evangelio ya no existían estos lugares.

Frecuentemente, aunque no siempre, usa el término «los judíos», en lugar de fariseos, saduceos o escribas, por los adversarios de Cristo. Esto supone la destrucción de la ciudad y del judaísmo oficial, cuando ya no existen oficialmente estas sectas y sí, por el contrario, una separación total entre judíos y cristianos. Además, este evangelio se escribió en Efeso, y Juan difícilmente vino antes del año 70. Sobre el 66 escribe San Pablo su segunda epístola a Timoteo, al que había encargado de la cristiandad de Efeso, y nada le dice de Juan, hombre que gozaba de un gran prestigio en la antigüedad y en Efeso. Le bastaba a Pablo saber que era apóstol del Señor. En 21,19 supone la muerte de Pedro; y el incendio de Roma fue el 64.

El evangelio de San Juan se escribió después del Apocalipsis (*Prologi antiquior et monarchianus;* San Victorino Pict.) [20]. Y San Ireneo dice que el Apocalipsis se escribió hacia el fin del reinado

[16] *The Aramaic of the Fourth Gospel* (1922).
[17] *The Aramaic Origin of the Gospel of John:* Harward Theological Review (1923) 305-344.
[18] *Du baptême a Cana* (1956) p.43-60; *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième Évangile*, en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* p.41-57.
[19] *Los aramaïsmes de saint Jean l'évangéliste:* Biblica (1949) p.405-431; MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.53.
[20] *In Apoc.* 11,1.

de Domiciano [21]. Domiciano fue asesinado el 18 de septiembre del 96.

Al último decenio del siglo, tomado éste con amplitud, le convienen los brotes heréticos que se polemizan en el evangelio de San Juan (Cerinto, nicolaítas, ebionitas).

Confirma esto la falta de alusiones al mismo en la *Didajé*, de finales del siglo I, escrito probablemente en Siria, y que tiene muchas alusiones al evangelio de Mateo y probablemente al de Lucas, lo mismo que la falta de alusiones al mismo en Clemente Romano (c.102).

La fecha tope máxima de composición vino a ser establecida por los datos que aporta el papiro *Rylands*. Descubierto y mezclado con otros, fue hallado en Egipto en 1920 y publicado en 1935. Contiene parte de la conversación de Cristo con Pilato y de éste con los judíos (Jn 18,31-33, anverso, y v.37-38, reverso). El fragmento responde, salvo algunas faltas de ortografía, al texto crítico. Fue estudiado por F. Kenyon, director de British Museum, e Idris Bell, del mismo museo; por A. Deismman, especialista en papirología cristiana; W. Schubart, de la Universidad de Berlín. Todos lo atribuyen a la primera mitad del siglo II, y a los primeros decenios.

Precisando más, Deissmann lo atribuye a la época de Adriano (117-138). Incluso Schubart llegó a admitir que podría ser de fines mismos del siglo I, del predecesor de Adriano, que fue Trajano (98-117). Precisamente bajo éste murió San Juan (c. † 104).

La redacción es de origen popular, por los yotacismos en su ortografía. Se ve que el autor—copista—no está influenciado por los «aticistas», que florecieron numerosos desde el siglo II. Indicio de antigüedad es la falta de espíritu áspero y lene.

Este trozo de papiro proviene de Ojirinco, hoy el-Bahnasa, en Egipto Medio, a 115 kilómetros de El Cairo. Una comunidad cristiana copiaba el evangelio de San Juan.

Sobre estos datos se puede razonar así: si, conforme a la tradición, el evangelio de San Juan fue compuesto en Efeso, con los deficientes medios de comunicación, con la dificultad y lentitud para copiar un manuscrito, con las dificultades para la divulgación del contenido del evangelio, y hacer que llegue a una comunidad situada en el Egipto Medio y a muchos kilómetros de Efeso; todo esto hace ver que, si el papiro está compuesto sobre el 120, presupone esto un margen de tiempo lo suficientemente amplio para la redacción del original. Y esto lleva, por los datos alegados, a hacer ver la probabilidad de la tesis tradicional: el evangelio de San Juan está compuesto, normativamente, en la última decena del siglo I [22].

[21] *Adv. haer.* 5,30,3.
[22] C. A. ROBERTS, *An umpublished fragment of the fourth Gospel in the John Rylands Library* (1935); VACCARI, en Biblica (1936) p.501ss; E. FLORIT, *Parlano anche i papiri* (1943) p.19ss.

Historicidad del evangelio de San Juan

El contraste tan acusado entre el cuarto evangelio y los sinópticos hizo poner en duda la historicidad de su contenido a escritores no católicos. A esto se añadía la factura de sus «discursos» de tono especulativo, abstracto, en fuerte contraste con el estilo directo y vívido de los sinópticos. Además, «la primera epístola de Juan ofrece los mismos caracteres literarios y teológicos que los discursos de Jesús en el cuarto evangelio» [23]. Ni bastaría sólo para justificar esto el que Juan presente en la mayor parte de su evangelio a Cristo en Jerusalén, en lucha con fariseos, pues en el mismo tono aparece hablando con gentes sencillas o clases populares, v.gr., la Samaritana o el discurso sobre el «Pan de vida».

Mas en concreto [24] se ven estas diferencias:

a) *Estilo:* En los sinópticos es vívido, concreto, popular; en Juan, abstracto; no se encuentran ordinariamente parábolas.

b) *Contenido:* 1) El «reino de Dios» es el centro de la predicación sinóptica; en Juan sólo aparece en Nicodemo (3,3,5). Lo mismo que en Juan aparecen preferentemente los temas de «vida», «luz», «verdad».

2) En las discusiones con los judíos, en los sinópticos versan sobre cuestiones de la Ley, v.gr., ayuno, sábado, matrimonio mosaico, ritos de purificación; en Juan son temas, sobre todo, acerca de la «fe». En el aspecto moral, en los sinópticos aparece la pobreza, vigilancia, providencia, el nuevo «espíritu» en las obras; en Juan se destaca la «caridad».

3) La imagen de Cristo, Juan la destaca, sobre todo, como el Hijo de Dios venido a este mundo. Los sinópticos, en los pasajes que enseñan su divinidad, lo hacen, en general, por otro procedimiento.

4) Los milagros, que en los sinópticos aparecen, en general, como obras de misericordia, en Juan son «signos» de la grandeza y de quién es Cristo. En los sinópticos se supone la fe—confianza en aquellos a quienes se hacen—; en Juan hacen surgir o crecer la fe.

De aquí el venirse a creer que el evangelio de Juan no fuese histórico, sino una grande y profunda meditación teológica del evangelista sobre la vida de Cristo y presentada en un esquema artificioso, prestando, además, a la misma su estilo. Pero la historicidad del mismo es un hecho que se ve por un doble capítulo.

El primero es por el concepto que tiene de ser un «evangelio», un *kérigma* de Cristo. Es enseñar la realidad y el «mensaje» de Cristo, para que se crea en El y así se tenga vida (Jn 20,31). Si éste es el objeto, se falsearía el propósito mismo del autor al negarle historicidad a las «enseñanzas» de Cristo y objetividad histórica a sus milagros, que son los «signos» con que rubrica la verdad de su misión.

[23] FEUILLET, *Le quatrième évangile*, en *Introduction à la Bible*, de ROBERT-FEUILLET (1959) II p.670.
[24] Para esta sección, cf. MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.40-49.

Sin el presupuesto histórico del «evangelio», el hecho trascendente de la encarnación del Verbo no tiene sentido.

A esto se une el hecho de saberse que el evangelio de Juan ha sido escrito polémicamente también contra las nacientes herejías que negaban la realidad de la encarnación. Encarnación y mensaje, que todo está en la misma línea de propósito e historicidad.

A esto se añade la insistencia con que en este evangelio aparece su autor protestando el valor de «testimonio» que tienen los hechos —si no me creéis a mí (Cristo), creed a las obras (Jn 14,11)—que el Padre le da a hacer, lo mismo que el «testimonio» del Bautista, precursor del Mesías, y su «testimonio» propio de lo que ha visto (Jn 1,14; 19,35, etc.).

Pero, además, son numerosos los *índices de historicidad* que aparecen en la factura de su evangelio.

1) Referente a la vida de Cristo

Precisa y confirma muchos datos de los sinópticos. Juan es el que precisa que su ministerio comenzó en Judea, cuando el Bautista bautizaba en el Jordán, y cómo Cristo toma de aquel círculo a sus primeros discípulos (c.1), y cómo abandona el Jordán y vuelve a Galilea por celo de los fariseos (c.4).

Juan da una fecha de la celebración de la Pascua, que en su esquema es más lógica que la que señalan los relatos sinópticos sin más: la crucifixión de Cristo es, en los sinópticos, el día de la Pascua. Lo que es increíble. Pero éste es un problema que se aborda en el c.13 de Juan.

Con motivo de la expulsión de los mercaderes del templo da una fecha absolutamente cierta sobre el tiempo de la edificación del mismo (c.2).

2) Topografía

Cita unas 20 ciudades. Distingue la Betania de Lázaro de la otra Betania en Transjordania; localidad cierta y que, si no se la precisaba, daría confusión a los lectores.

Habla de Caná de Galilea, precisando así muy bien su situación, ya que había otra Caná en la tribu de Aser (Jos 19,28).

Los sinópticos sólo ponen la acción del Bautista en el Jordán; Juan cita otros lugares donde bautizaba, haciéndolo con precisión geográfica: «En Enón, cerca de Salín, donde había mucha agua» (3,23).

La piscina de Betesda tiene cinco pórticos. Era objeción clásica contra la historicidad de este evangelio por no conocerse ninguna piscina de este tipo. Las excavaciones arqueológicas confirmaron la verdad de esta afirmación de Juan.

3) El medio histórico

Cristo «sube» para las fiestas: término técnico; Jerusalén aparece con sus muchedumbres de judíos y «peregrinos»; los fariseos *des-*

precian a las gentes, considerándolas «malditas» (c.7); el templo está aún recién levantado (c.2); dentro había comercio y profanaciones. No entran los judíos al pretorio para no encontrar «impureza legal» y poder comer la Pascua (c.18); entre judíos y samaritanos hay hostilidad (c.4); Galilea es despreciada (c.7); en Cafarnaúm había un «cortesano» de Antipas; los fariseos aparecen con sus luchas y preocupaciones mesiánicas; se citan los usos religiosos para las «purificaciones» (c.2); las costumbres funerarias (c.11 y 19); sus «excomuniones» (9,22); las preocupaciones rabínicas sobre el problema del reposo sabático y la «actividad» de Dios (c.5); violación del sábado por llevar una «camilla» (c.5); como insulto a Cristo, se le dice que es «samaritano» y que le «posee demonio» (c.8); aparece el tipo de argumentaciones rabínicas «a fortiori» (10,32-36).

Todos estos datos, incidentalmente dichos, hacen ver una estructura literaria en este evangelio basada en datos históricos.

4) Imagen de Cristo

La imagen de Cristo aparece delineada, en un aspecto, con rasgos sublimes: *es Dios.* Basta ver sus discursos. Juan se complace en destacar, máxime en los momentos previos a las «humillaciones», que Cristo lo «sabe» todo. Así en la pasión. «Sabe» el poder que tiene, quién es y las obras que el Padre le da a hacer.

Por destacar esta grandiosidad de Cristo en la pasión, omite la «agonía» en Getsemaní. Cristo declara que nadie le quita la vida, que la da de sí mismo y la volverá a tomar El (c.10). En la cruz, «sabe» que todo está cumplido, y entonces muere.

Pero también, en Juan la figura del que es Dios la acusa como el que también *es hombre.*

Está «fatigado» junto al pozo de Siquem (c.4); le «aflige» la incredulidad (4,18); «huye» para evitar que le hagan rey (c.6); se «defiende» en varios pasajes contra las calumnias; tiene «amigos» (Lázaro, Juan); «obedece» al Padre (c.14); la bofetada de un soldado le «ofende» (c.18); en la cruz también tiene «sed» (c.19; c.4); aparece como «servidor» de sus discípulos en la última cena.

Y, destacando el evangelista este doble aspecto, es por lo que, en otros pasajes, Cristo, cuando habla de ser el «enviado» por el Padre, le rinde homenaje: hace las obras que el «Padre le da a hacer»; obra a «una» con su Padre (c.5), y, siendo «uno» con el Padre (10,30), el Padre es «mayor» que El (14,28).

En la imagen del Dios-hombre, Juan no especula solamente; relata la historia y acusa los hechos divinos y humanos.

5) El acuerdo con los sinópticos

El evangelio de Juan, a pesar de tener una característica literaria distinta de los sinópticos e inmediatamente perceptible, tiene también un acuerdo de fondo con ellos innegable.

Como en ellos, aparecen esas pequeñas *sentencias lapidarias* que hieren la imaginación y permiten con facilidad recordarlas: «Destruid este templo y yo lo reedificaré» (c.2); «Mi Padre trabaja, y yo también trabajo» (c.5; cf. 12,24; 16,21; 20,29).

Hay otros *elementos*—exposiciones—que, menos citados, no por eso dejan de establecer puntos de contacto y reflejar el mismo ambiente sinóptico; v.gr., «reino de los cielos» (3,3.5) y el Hijo del hombre (3,14).

Otras veces son *nociones* de los sinópticos que aparecen en Juan, v.gr., la «venida» detrás de mí (Bautista) de otro más fuerte (c.1); ello «es preciso» para que se cumpla la pasión y las Escrituras.

La «luz» (c.8) y los «hijos de la luz», lo mismo que los conceptos de la «palabra» y de la «vida», aparecen en ambos.

Y el célebre *lógion* de Mt (11,25ss; Lc 10,21ss), de tipo yoánnico, y «ningún argumento decisivo hay contra la autenticidad sinóptica de este texto» (Mollat).

Estas observaciones hacen ver el fondo histórico del evangelio de Juan. Es histórico, pero no una historia al modo actual. Juan ha querido destacar una tesis en su evangelio, y ha trazado un esquema libremente. De los innumerables datos de la vida del Señor, seleccionó los que creyó oportunos y los agrupó según su plan. Y a ellos les prestó dos cosas: una su *estilo literario;* pero, además, Juan no expone sólo la frase o el hecho histórico; *lo penetra, lo desentraña.* A la luz de Pentecostés, y con la doble garantía de la inerrancia apostólica y de la inspiración bíblica, ha desentrañado el hondo contenido de muchas enseñanzas de Cristo. Es el «sentido pleno» de las mismas. Esto es lo que establece esa aparente divergencia con los sinópticos. Juan ha querido, a un tiempo, exponer la honda enseñanza de Cristo y fijarla bien, ante las herejías que entonces comenzaban.

Simbolismo del cuarto evangelio

En la lectura del evangelio de Juan se ve claramente la existencia de un valor «simbólico», no caprichoso o ahistórico, sino que sale de los mismos hechos; lo mismo que una tendencia a penetrar cada vez más y poner con el máximo relieve todo lo referente a las acciones de Cristo. «Porque él da una importancia suprema a la estancia histórica del Hijo de Dios, es por lo que no cesa de meditar sus gestos y sus palabras» [25].

De los innumerables milagros hechos por Cristo, que dice el evangelista (20,30), solamente selecciona siete, número simbólico de «plenitud», y posiblemente de obra «recreadora» de Cristo, en evocación septenaria de los días del Génesis. Y se aprecia en varios de estos milagros un marcado sentido simbólico. En la conversión del agua en vino se ve el don de la alianza nueva, frente al judaísmo «cambiado»; en la multiplicación de los panes, el anuncio eucarístico; en la curación del ciego de nacimiento en Siloé (= el Enviado, Cristo), la obra de Cristo, Luz del mundo, y la sugerencia bautismal; en la resurrección de Lázaro es Cristo «resurrección y vida».

A un ciego de nacimiento se lo envía, para que se cure, a lavarse

[25] FEUILLET, o. y l.c. p.670.

en las aguas de la piscina de Siloé, «que significa *Enviado*». Se cura en Cristo.

Cuando Judas salió del Cenáculo para entregar a Cristo, era de «noche». Pero lo era ya al comenzar la cena pascual. Era Judas, que se estaba en la «noche» moral al apartarse de Cristo-Luz.

La solemnidad con que describe el día y hora de la condena de Cristo, es para hacer ver que muere como el verdadero Cordero pascual.

Con el milagro de la multiplicación de los panes en la Pascua anterior a la institución de la Eucaristía, un relato todo él deliberadamente lleno de alusiones a ella, quiere hacer ver el anticipo de dicha institución.

Le gusta destacar sentidos ocultos. Así, al decir Caifás que era conveniente que uno muriese por todos, Jn ve en el sumo sacerdote una especie de «profecía».

Cuando entra mesiánicamente en Jerusalén, dirá que no comprendieron entonces un pasaje de la Escritura al que alude.

Cuando Cristo expulsa a los mercaderes del templo y le piden las autoridades judías credenciales de aquel acto, se remite a la resurrección del templo de su cuerpo. Y dirá Juan que no lo comprendieron ellos hasta después de la resurrección.

En el lavatorio de los pies en el Cenáculo, se complace en destacar el misterio encerrado en ello, pues Cristo le dijo a Pedro que lo comprenderá «después», en Pentecostés.

Otras veces los relatos suponen la muerte de Cristo para comprenderlos en toda su proyección.

Así, la «elevación» del Hijo de Dios, como Moisés elevó la serpiente en el desierto, exige para su plena comprensión la muerte de cruz; el «subir a donde estaba antes» (c.6), la ascensión, etc.

División del evangelio. Diferentes planes propuestos

«Nada más significativo de la complejidad y de la riqueza del cuarto evangelio que la diversidad de planes que han sido propuestos» [26]. Entre éstos están:

Plan *cronológico* y *geográfico*, dividiendo el evangelio en períodos según los diversos lugares y tiempos indicados por el evangelista.

Plan *lógico*, en que se considera el evangelio como una exposición metódica de alguna gran idea teológica.

Plan *temático;* no se ve en él una exposición doctrinal rigurosa o lógica, sino el desenvolvimiento, alternado y progresivo, de ciertos grandes temas; v.gr., la «luz» y las «tinieblas».

Plan *cíclico*. El evangelista recorrería diversas veces un mismo ciclo de ideas. Así, en los discursos de la Cena, el ciclo de tres ideas: amor, consolación, unidad.

Plan *numérico*, basado en las cifras clásicas 3 y 7. Y se combinaría con un plan simbólico.

Plan *simbólico*. Estaría basado en un fondo del Exodo. Y algunos lo combinan con otros elementos también simbólicos: Cristo, nuevo Moisés y Cordero de Dios, viene para hacer pasar—salir—al nuevo Israel, de la servidumbre al pecado, a la nueva vida de la tierra prometida.

Plan *litúrgico*. Estaría desarrollado teniendo por base las grandes festividades legales judías, y frecuentemente en el templo. En su fondo quedaría indicándose el fin de estas festividades, de este viejo culto, que habría de ser superado por el nuevo de Cristo, cuyo cuerpo es el centro del nuevo culto en «espíritu y en verdad».

Plan de simple *agrupación* de episodios dispersos, ilustrando, sobre todo, diversos aspectos de la vida cristiana.

Estas múltiples hipótesis hacen ver la complejidad del tema, y que son muy variados los elementos que intervienen en el propósito del autor en la composición del evangelio. Y hasta es posible que no obedezca a un plan primitivo estricto.

«Las anomalías que presenta el texto—que supondrían trasposiciones, alteraciones lógicas—podrían provenir del modo como el evangelio fue compuesto. Nuestro evangelio puede ser que no sea obra de un solo intento. Se observa, cada vez más, la tendencia a ver en él el resultado de una lenta elaboración y como «un reflejo del ministerio yoánnico», implicando elementos de épocas diferentes, retoques, adiciones, complementos, retractaciones, redacciones diversas de una misma enseñanza. Los capítulos 15 y 16 podrían así ser considerados a la vez como un complemento y una variante del discurso después de la Cena; el autor lo habría insertado después del capítulo 14, sin gran preocupación por las anomalías que de ello resultaría en la estructuración general. Se puede, por otra parte, admitir que el autor acaso no dio él la última mano a su obra. Después de la muerte del evangelista, sus discípulos publicaron, sin duda, la obra tal como él la había dejado. Pero ellos han podido mantener o insertar en la trama del evangelio fragmentos yoánnicos que no querían que se perdiesen, y cuya colocación en el evangelio no estaba rigurosamente determinada. Así se explicaría un pasaje como 12,44-50, que no contiene ninguna indicación de tiempo, de lugar ni de auditorio; lo mismo pasa en 3,31-36» [27].

División

Se da ésta exclusivamente «prout iacet» [28]. El esquema de Juan considera a Cristo casi todo él en Jerusalén.

Prólogo 1, 1-18

Primeras manifestaciones de Cristo

Testimonio del Bautista 1,19-34
Los primeros discípulos 1,35-51
Las bodas de Caná 2,1-12

[26] MOLLAT, o.c., p.27ss.

[27] MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.26-27.
[28] HÖPFL-GUT, *Introduct. spec. in N.T.* (1938) p.215-219.

Primer viaje a Jerusalén

Purificación en Jerusalén del templo	2,13-22
Conversiones imperfectas	2,23-25
Reflexión del evangelista	3,16-21

En Judea

Ultimo testimonio del Bautista	3,22-30
Reflexión del evangelista	3,31-36

En Samaria

Tránsito por Samaria	4,1-3
Conversación con la samaritana	4,4-26
Cristo con los samaritanos	4,27-42

En Galilea

Vuelta a Galilea	4,43-45
Curación del hijo de un régulo	4,46-54

Segundo viaje a Jerusalén con motivo de una fiesta

En Jerusalén

Curación de un paralítico	5,1-18
Manifestación de quién sea El	5,19-47

En Galilea

Multiplicación de los panes	6,1-15
Deambulación sobre el mar	6,16-21
Ocasión y doble discurso sobre el «Pan de vida»	6,22-59
Efectos del discurso en los discípulos y en los apóstoles	6,60-71
Indice de otra estancia en Galilea	7,1

Tercer viaje a Jerusalén en la fiesta de los Tabernáculos

Preámbulos del viaje durante la fiesta	7,2-13
Manifestación en los días de la fiesta	7,14-36
En el último día de la fiesta	7,37-52
Episodio de la mujer adúltera	7,53-8,11

Discursos después de la fiesta

Cristo, Luz del mundo	8,12-20
Peligro de no creerle	8,21-30
Los hijos de Abraham y los hijos de Dios	8,31-59
Curación del ciego de nacimiento	9,1-41
Parábola del Buen Pastor	10,1-21

Cuarto viaje a Jerusalén en la fiesta de las Encenias

En la ciudad

Cuestión sobre el Mesías	10,22-31
La filiación divina	10,32-39
En Perea	10,40-42

Quinto viaje a Jerusalén en la fiesta de la Pascua

Grandes preámbulos a la fiesta

Resurrección de Lázaro	11,1-44
Condena de Cristo por el sanedrín	11,45-53
Cristo en Efrén	11,54-57

En Betania

La unción	12,1-11

En Jerusalén

Entrada mesiánica	12,12-50

Preludios de la pasión de Cristo

Lavatorio de los pies	13,1-30
Comienzan los discursos de despedida	13,31-35
Anuncio de las negaciones de Pedro	13,36-38
Discursos de despedida	c.14-16
Oración sacerdotal	c.17

La pasión de Cristo

Getsemaní	18,1-11
Cristo ante Anás	18,12-14
Primera negación de Pedro	18,15-19
Cristo ante Caifás	18,19-24
Segunda y tercera negación de Pedro	18,25-27
Cristo ante Pilato	18,28-19,16
Vía Dolorosa y Calvario	19,17-30
La lanzada	19,31-37
La sepultura	19,38-42

La resurrección de Cristo

Magdalena encuentra la piedra removida	20,1-2
Pedro y Juan visitan el sepulcro	20,3-10
Aparición de Cristo resucitado a Magdalena	20,11-18
Primera aparición a los apóstoles en el Cenáculo	20,19-25
Segunda aparición a los apóstoles en el Cenáculo	20,26-29

Epílogo

Reflexión del evangelista	20,30-31

Apéndice

Aparición a los discípulos junto al lago	21,1-14
Colación a Pedro del poder pontificio	21,15-17
Anuncio a Pedro sobre su muerte	21,18-19
Un dicho de Cristo y la senectud de Juan	21,20-23
Doble testimonio sobre el libro escrito	21,24
Ultima reflexión del evangelista	21,25

BIBLIOGRAFIA

Escritores antiguos

SAN AGUSTÍN, *Tractatus 124 in Ioannem:* ML 35,1379-1976; SANTO TOMÁS, *In evang. Io. commentaria.*

Escritores recientes

KNABENBAUER, *Evangelium secundum Ioannem* (1898); LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927); SCHANZ, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes* (1884); HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (1947); BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922); DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953); BOUYER, *Le quatrième Évangile* (1955); BONSIRVEN, *L'Évangile de Jean: Études et problèmes* (1958); R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary* (1956); BARRET, *The Gospel according to St. John* (1955); MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953); BRAUM, *Évangile s. St. Jean* (1946); DUPONT, *Essais sur la christologie de St. Jean* (1951); PEREY, *Untersuchungen über der Ursprung der johanneischen Theologie* (1939); HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism ad Interpretatión* (1955).

CAPITULO 1

El capítulo 1 de Jn tiene dos partes muy diferenciadas. La primera es el prólogo a todo su evangelio; la segunda comprende el testimonio *oficial* del Bautista presentando a Cristo a Israel como el Mesías, y la primera recluta que Cristo hace de sus discípulos. Por eso, su división es la siguiente:

a) Prólogo (v.1-18); *b)* primer testimonio oficial mesiánico del Bautista ante los representantes venidos de Jerusalén (v.19-28); *c)* segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos (v.29-34); *d)* recluta de los primeros discípulos de Cristo (v.35-51).

Prólogo. 1,1-18

La estructura literaria del prólogo está realizada conforme a los esquemas literarios semitas, especialmente de los sapienciales (cf., v.gr., Prov c.8; Sab 9,9-12). Es un procedimiento llamado de «inclusión semítica», y que consiste en dividir la exposición del pensamiento de tal manera que haya en el desarrollo y proceso del mismo una semejanza conceptual, aunque por un orden inverso, entre el principio y el fin y los diversos miembros intermedios del pasaje. Se da como ejemplo el esquema que presenta, a este propósito, Boismard del prólogo de Jn:

a) El Verbo en Dios 1-2	18 El Hijo en el Padre *a')*
b) Su papel en la creación 3	17 Su papel en la re-creación *b')*
c) Don a los hombres 4-5	16 Don a los hombres *c')*
d) Testimonio de J. B. 6-8	15 Testimonio de J. B. *d')*
e) Venida del Verbo al mundo 9-11	14 Encarnación *e')*

12-13
Por el Verbo encarnado
nos hacemos hijos de Dios [1].

A este procedimiento se añade en ocasiones otro, el «paralelismo», que consiste aquí en repetir la misma idea en forma un tanto distinta *(paralelismo sinónimo)* o haciéndola avanzar algún tanto y completándola *(paralelismo sintético)*. Aquí también se utilizará el «encadenamiento semita», tomando por sujeto de una oración, para desarrollarla, lo que era predicado de la oración anterior [2].

Algunos autores han propuesto que el prólogo del evangelio de Jn es todo él un himno a Cristo encarnado. Y que incluso tuvo existencia independiente y anterior al evangelio. Lo que supondría que diversos grupos de versículos (6-8.12-13.15.17) fueron intercalados en el mismo a la hora de su adaptación al prólogo [3].

[1] Al principio era el Verbo,
y el Verbo estaba en Dios,
y el Verbo era Dios.
[2] El estaba al principio en Dios.
[3] Todas las cosas fueron hechas por El,
y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.
[4] En El estaba la vida,
y la vida era la luz de los hombres.
[5] La luz luce en las tinieblas,
pero las tinieblas no la abrazaron.
[6] Hubo un hombre
enviado de Dios,
de nombre Juan.
[7] Vino éste a dar testimonio de la luz,
para testificar de ella
y que todos creyeran por él.
[8] No era él la luz,
sino que vino a dar testimonio de la luz.
[9] Era la luz verdadera
que, viniendo a este mundo,
ilumina a todo hombre.
[10] Estaba en el mundo
y por El fue hecho el mundo,
pero el mundo no le conoció.
[11] Vino a los suyos,
pero los suyos no le reconocieron.
[12] Mas a cuantos le recibieron
dioles poder de venir a ser hijos de Dios,
a aquellos que creen en su nombre;
[13] que no de la sangre,

[1] M.-E. BOISMARD, O. P., *Le prologue de S. Jean* (1953) p.107.
[2] M.-E. BOISMARD, o.c., p.99-108.
[3] S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?:* Estudios Bíblicos (1956) 223-277.381-427.

ni de la voluntad carnal,
ni de la voluntad de varón,
sino de Dios son nacidos.
[14] Y el Verbo se hizo carne
y habitó entre nosotros,
y hemos visto su gloria,
gloria como de Unigénito del Padre,
lleno de gracia y de verdad.
[15] Juan da testimonio de El, clamando:
Este es de quien os dije:
El que viene detrás de mí
ha pasado delante de mí,
porque era primero que yo.
[16] Pues de su plenitud recibimos todos
gracia sobre gracia.
[17] Porque la ley fue dada por Moisés;
la gracia y la verdad vino por Jesucristo.
[18] A Dios nadie le vio jamás;
Dios Unigénito, que está en el seno del Padre,
ése nos le ha dado a conocer.

El prólogo puede dividirse, conforme al esquema expuesto, en dos partes generales: el Verbo en sí mismo y el Verbo encarnado.

a) El Verbo en sus relaciones con Dios, con el mundo y con los hombres

1) **En sus relaciones con Dios** (v.1-2)

El evangelista comienza a describir al Verbo con relación «al principio» *(en arjé)*. Es generalmente admitido que, con esta expresión, el evangelista evoca el pasaje de la creación en el Génesis. Lo que se confirma con las referencias y alusiones que hace en su estructura el cuarto evangelio al A.T. Toda la obra creadora que se describe en el Génesis, fue hecha por la *palabra* creadora de Dios; es precisamente lo que aquí se va a decir del Verbo. Este «principio» es, pues, punto de referencia con relación al existir del Verbo. ¿Es un «principio absoluto» o relativo sólo al momento de la creación? Es una valoración absoluta. En lenguaje bíblico, antes de la creación de las cosas no hay más que la eternidad de Dios (Prov 8,22; Jn 17,24; 8,58). Por tanto, si en el «principio», en la creación de las cosas, pues todas van a ser creadas por el Verbo, éste existía ya, es que no sólo es anterior a ellas, sino que es eterno. A esta misma conclusión se llega lógicamente por la conexión psicológica con el final de este mismo versículo (1c), donde se dice explícitamente que este Verbo era Dios. Luego eterno, «principio» absoluto.

Por eso el evangelista utiliza la forma imperfecta de «existía». No limita su duración ni a un tiempo pasado—fue—ni a un tiempo presente—existe—, sino que lo acusa en su duración indeficiente. El imperfecto de un verbo expresa, ordinariamente, en contraposición a un aoristo, la duración de una acción.

Jn en esta primera parte del versículo expresa la *eternidad* de este Verbo.

En el segundo hemistiquio del mismo va a expresar la *distinción* entre este Verbo y el Padre. Pues el Verbo «estaba en Dios»; pero la forma griega es mucho más expresiva, *pròs tòn theón*. Es una proximidad interna, íntima, de persona a persona (Jn 10,30; 14,20; 17,20.23). Esta expresión griega que se utiliza parecería a primera vista muy sugerente, ya que los verbos de quietud, como es el verbo «ser», aquí usado—«era», existía—, reclaman normalmente partículas proporcionadas, y, por el contrario, aquí aparece un verbo de quietud con una partícula de movimiento. ¿Acaso está puesto, con una intención muy marcada por el evangelista, para indicar que ese estar el Verbo con el Padre no era *estático*, sino *dinámico*: en íntima vitalidad con él? Nada de esto puede concluirse por vía bíblica. Pues es una licencia admitida en la *Koiné* [4]. Sabido es que, en el griego de la *Koiné*, las partículas perdieron, en muchos casos, la inflexibilidad y fijeza que tenían en el clásico, para venir a permutarse indistintamente unas por otras. El mismo Jn usa indistintamente en otros pasajes partículas de movimiento con verbos de quietud (Jn 1,18; 1 Jn 1,2; pero en contra, cf. Jn 7,15), lo que hace ver que el evangelista no le da un valor estricto.

La conclusión es que el Verbo estaba «en Dios». La forma *tòn theón*, con artículo, significa al Padre, en contraposición a la misma palabra sin artículo, que sólo expresa la divinidad [5]. Esta distinción —revelación—de personas en el seno de la Trinidad es tema del evangelio de Jn (Jn 10,30).

En este mismo segundo hemistiquio, a la eternidad del Verbo, enseñada antes, añade ahora Jn una *distinción* en el seno de la divinidad. Lo que se ve incluso por filología: que el Verbo estaba con «el Padre». Dios tiene, pues, un Hijo eterno. Si no se distinguiese personalmente este Verbo del Padre *(tòn theón)*, se seguiría que el Padre se había encarnado (v.14), y se caería en la herejía patripasiana.

En el tercer hemistiquio se proclama explícitamente la *divinidad* del Verbo: «y el Verbo era Dios».

Sintéticamente resume el evangelista todo su pensamiento en una expresión final: este Verbo así descrito estaba eternamente con el Padre. Al pronombre demostrativo por el que comienza la frase *(outos)* se le suele dar un valor enfático, aunque parece más probable que hace de pronombre personal, conforme a la *Koiné* (Jn 1,7; 3,2, etc.).

2) **En sus relaciones con el mundo** (v.3)

Esta teología del Verbo en sí mismo la va a exponer ahora en su relación con el mundo: toda la obra creadora fue hecha por medio de El.

[4] Abel, *Grammaire du grec biblique* (1927) 50.
[5] Westcott, *The Epistles of St. John* (1905) p.165-167.

Jn expone esta enseñanza en forma «paralelística antitética». Todas las cosas que —sin artículo, no indica las cosas globalmente, sino que señalan a cada una en particular— fueron hechas por El (forma positiva), expresión que probablemente está sugerida por el relato del Génesis: «Dios dijo... y fue hecho (Gén 1,3.6ss), y sin El no fue hecho nada (forma negativa); y acusándose enfáticamente (Is 39,4; Jer 42,4) que «ni una sola cosa» existe que no haya sido hecha por El. Si todo fue creado por El, se trata de una creación «ex nihilo», ya que lo contrario supondría una materia caótica, creada o existente al margen de El (Jn 17,24).

Como los códices griegos no fueron puntuados hasta el siglo v, de ahí que la lectura de este versículo se prestase a varias interpretaciones o lecturas. Pero, teniendo en cuenta la estructura semita del prólogo y su «paralelismo antitético», se ve que la lectura recta es la siguiente: «Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no fue hecho nada». Añadir la expresión siguiente a este hemistiquio es romper manifiestamente la estructura de este versículo por una adición, lo mismo que romper la estructura del siguiente por restarle una parte del hemistiquio.

Si el Verbo es Dios, ¿qué causalidad o qué mediación tiene el Verbo en la obra de la creación?

En primer lugar hay que excluir que el Verbo sea causa «ejemplar» exclusivamente suya en la creación, ya que la causa ejemplar próxima de la divinidad en sus obras «ad extra» es obra de la inteligencia divina. Y el Verbo ni tiene una inteligencia distinta de la divinidad ni tiene una causalidad exclusiva de la causalidad de las tres divinas personas en su obra «ad extra» [6]. Solamente podría, por «apropiación», atribuírsela al Verbo como causa «ejemplar».

Pero el pensamiento de Jn sobre esta causalidad ha de valorárselo en su ambiente bíblico.

En la Escritura aparece un doble grupo de textos relativos a la obra creadora o eficiente de Dios. En unos se acusa la acción *eficiente* o *causadora* de Dios. Tales son los que hablan del «soplo de Dios», del «Espíritu de Dios», de la «palabra» de Dios, mediante lo cual los seres son creados. Todos estos textos son muy abundantes (Is 40,26; 44,24ss; 48,13; Sal 33,6; 14,15ss; Jue 16,17; Ecli 42,15; 43,26). Otro grupo es el que presenta a Dios *mirando, teniendo en cuenta*, para su obrar, a la «Sabiduría» (Prov 8,27-30; Job 28,24-28). Si los primeros acusan una causalidad «eficiente», los segundos, sin excluir indirectamente ésta, acusan preferentemente una causalidad «ejemplar». Este mismo aspecto se encuentra en las especulaciones rabínicas sobre la Ley. A este propósito se ha escrito de algún texto: «Da la impresión que Dios organiza el mundo teniendo los ojos fijos sobre la Sabiduría» [7].

[6] S. THOM., *Summa Theol.* 1 q.45 a.6.
[7] A. ROBERT, *Le Psaume 119 et les sapientiaux:* Rev. Bib. (1939) 5ss.

En los recientes descubrimientos de Qumrâm, en el documento llamado *Regla de la Comunidad*, se lee:

> «Por su ciencia [de Dios] es por lo que existen todas las cosas,
> y por su plan [o consejo] establece todo lo que existe,
> y sin él [Dios] nada se hace» [8].

¿A cuál de estos dos grupos de ideas arriba indicados está literariamente más próximo el pensamiento del evangelista? Literariamente tiene más afinidad con el primero, en que Dios obra, v.gr., por «su palabra». Pero acaso no se excluya, conceptualmente, su entronque bíblico con los dos. Pues para Jn, siendo el Verbo *Dios*, la causalidad que tiene es tan profunda como ha de ser la que le corresponde a Dios en la obra creadora [9].

3) **Relaciones del Verbo con los hombres** (4-5)

Conforme al ritmo y estructura semitas del pensamiento antes expuesto (v.3), se admite la siguiente forma en el v.4-5:

> «Lo que fue hecho es vida en El (v.4),
> y la vida es la luz de los hombres,
> y la luz luce en las tinieblas (v.5),
> y las tinieblas no la han vencido» [10].

Admitida esta lectura, su puntuación hipotética, ya que los códices griegos no se puntuaron hasta el siglo IV-V, presenta una forma muy seguida por tendencias heréticas.

«Lo que fue hecho en El, era vida». La coma va después de El, del Verbo. Esta lectura fue sostenida por grupos heréticos, ya que le daban un sentido heterodoxo. Así los maniqueos, los gnósticos, los eunomianos, los macedonianos, los pneumatómacos y, según San Ambrosio, los arrianos, que pretendían deducir de ese texto que el mismo Verbo era una criatura [11].

Críticamente hay oscilación entre leer si cuanto fue hecho por El «es» vida, o «era» vida en El, lo mismo que su correspondiente «era» o «es» luz de los hombres. Fundamentalmente no afecta grandemente al sentido [12].

El pensamiento es manifiestamente que las cosas que fueron hechas por el Verbo (v.3) tienen vida en El. ¿En qué sentido? No se trata de la vida de Dios—del Verbo—en sí mismo, pues no dice que «el Verbo era la vida», sino de la vida divina en cuanto va a ser ampliamente participada. Pues esa «vida» va a ser «luz» de los hombres. Esto sitúa el problema. Y su complemento para penetrarlo está en ver que el pensamiento de Jn está influido, embebido, en el pensamiento judío, no en el de la filosofía griega.

[8] *Regla de la Comunidad* col.11 lín.11; cf. G. VERMÉS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.156.
[9] *In evang. S. Ioannis* c.1 lect.2 h.l; Col 1,15; 1 Cor 8,6; Heb 1,2-5.
[10] Sobre el argumento crítico, cf. M.-E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean* (1953) p.26-32
[11] M.-E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean* (1953) p.24-25; ZAHN, *Das Evang. des Johannes* (1912) excurs.1 p.706-709; LEBRETON, *Orig. du dogme de la Trinité* (1919) p.386-389.
[12] VAN HOONACKER, *Le prologue du quatrième Évangile:* Rev. d'Hist. Ecclésiast. (1901) 5ss.

En las especulaciones rabínicas y en los pasajes bíblicos sapienciales, los conceptos de la Ley, la Sabiduría y la Palabra tienen un paralelismo o identificación con el concepto de «luz». Así como la luz ilumina al hombre en su caminar diario, y bajo ella no tropieza o cae, como en la noche (Jn 9,9-10), así el hombre, caminando moralmente a la «luz» de la Ley, de la Sabiduría o de la Palabra divina, no tropieza ni cae en su marcha moral hacia Dios: «Tu Palabra es una lámpara para mis pasos, una luz en mi sendero» (Bar 3,38-4,3; Sal 119,105; 19,9; Prov 4,18-19; 6,23; Sab 6,12; 7,10.30; Ecl 2,13).

Estos dos conceptos de «vida» y de «luz» andan parejos en el A. T. Si no son sinónimos, están íntimamente entrelazados. La «luz» conduce a la «vida». Con esta «luz» se «vive» la vida verdadera. Es la misma forma de expresarse Jn en su primera epístola (1 Jn 1, 5-11; 2,8-11). Así, el pensamiento del evangelista en el prólogo es el siguiente: Esta misma «vida» (Apoc 4,2) es «luz» para los hombres. ¿Cómo?

Toda la obra de la creación era, de suyo, «luz» para que los hombres pudiesen venir en conocimiento de Dios y de la vida moral (Rom 1,19-22). Pero no sólo era «luz» para conocerle teóricamente, sino para conocerle y encuadrarse en esta «luz», lo que era «vivirla»: vivir la vida religioso-moral. Por eso, esa «luz» que les viene y conduce al Verbo era ya en él mismo, en el sentido bíblico expuesto, «vida» para los hombres [13].

Varios autores piensan que se trata de la «luz» que ilumina la razón, la «luz» *natural*, que, procediendo del Verbo creador, puede iluminar al hombre éticamente, ser alcanzada por él mediante la razón y con la cual puede discernir la verdad del error, lo honesto de lo malo, y el reconocimiento y culto del verdadero Dios. Así, sobre todo, los griegos, especialmente Teodoro de Mopsuestia; modernamente Van Hoonacker [14]. San Justino ha hecho ver cómo toda la verdad que alcanzaron los filósofos les venía del Verbo [15].

Sin embargo, no se ve razón que justifique esta exclusiva limitación. Pues toda luz de «vida» *antes de encarnarse el Verbo* procedía del mismo: tanto en la gentilidad, en un orden ético, como la luz sobrenatural de la *revelación* que se hizo por Moisés, los profetas y los hagiógrafos del A.T.

La expresión «La luz luce (en presente) en las tinieblas» se explica bien teniendo en cuenta la acción permanente de la irradiación de la luz del Verbo: es un sol permanente. Pero, frente a El, «las tinieblas» tomaron una posición hostil a esta luz. ¿Quiénes son estas «tinieblas»? ¿Cuál es el significado aquí del verbo *katélaben*, que la Vulgata traduce por *non comprehenderunt?*

Instintivamente se piensa en que estas «tinieblas» sean los

[13] J. B. Frey, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de St. Jean:* Biblica (1920) 37-59 y 211-239; A. Charne, *Vie, Lumière et Glorie chez St. Jean:* Coll. Namurc. (1935) 65-77 y 229-241.

[14] J. M. Vosté, *Studia Ioannea* (1930) p.43-44.

[15] II *Apol.* 8.10.13; cf. *Padres apologistas griegos* (BAC, Madrid 1954) p.272.

hombres malos, hostiles a la luz. Así lo interpretaron muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría.

Pero, frente a esta interpretación, hay otra, hoy generalmente seguida, y que valora tanto las «tinieblas» como el verbo en un sentido muy distinto. Siguiendo a Orígenes y a la mayor parte de los Padres griegos, se da al verbo *katélaben* el sentido de «cohibir», «sofocar», «superar», «vencer» [16]. En efecto, Jn en estos versículos se sitúa en una perspectiva atemporal, no se refiere precisamente al Verbo encarnado. Por otra parte, las «tinieblas» del v.5 no pueden ser los hombres. En otros pasajes del mismo evangelio se dice que los «hombres» caminan en las «tinieblas» (Jn 8,12; 12,35; 1 Jn 2,11), o que ellos permanecen en las «tinieblas» (Jn 12,46; 1 Jn 2,9-11), o que las «tinieblas» amenazan sorprender a los hombres (Jn 12,35); pero jamás se dice que los hombres sean las «tinieblas». Estas aparecen como un medio maldito en el cual los hombres pueden sucumbir o ser echados (Mt 8,12; 22,13; Col 1,13; 1 Pe 2,9). En los manuscritos de Qumrân hay un largo fragmento que se titula «Guerra de los hijos de *la luz* y de los hijos *de las tinieblas*», y en él se lee:

«En manos del Príncipe de la luz está el gobierno de los hijos de la justicia, que caminarán por los senderos de la luz; en manos del Angel de las tinieblas está el gobierno de los hijos de iniquidad, *que caminarán por los senderos de las tinieblas*» [17]. Por el término de *tinieblas* no hay que pensar en los hombres incrédulos, sino en el mundo satánico, opuesto a Dios. Hay aquí una alusión a un dato teológico recibido en el judaísmo: el combate del Mesías *(Logos)* contra Satán [18].

A esta misma conclusión llevan otras razones. Jn está imbuido en los «sapienciales». Y en ellos se dice que a la «Sabiduría *no la vence* la maldad» (Sab 7,30). El mismo pensamiento se lee en las *Odas de Salomón*, en donde se dice que «la luz *no sea vencida* por las tinieblas» (18,6).

El pensamiento del evangelista es que esa «luz» del Verbo que luce en el mundo no pudo ser «vencida» ni aplastada por los poderes del mal—demoníacos y gobernadores del mal en los hombres—que influyen en el mundo en su lucha contra la verdad y el misterio del Mesías. San Pablo dirá que nuestra lucha es «contra... *dominadores* de este mundo *tenebroso*» (Ef 6,12).

b) El Bautista aparece como precursor, anunciando la encarnación del Verbo (v.6-8)

El Verbo hasta ahora no había ofrecido a los hombres más que una cierta participación de su luz; ahora va a darla con el gran es-

[16] W. Bauer, *Griechisch... Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.686; F. Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.673.

[17] *Regla de la Comunidad* col.3 lín.20-21; cf. Vermés, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.139-140.

[18] D. W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck* (1898) h.l.

plendor de su encarnación. Para esto aparece introducida la figura del Bautista.

Juan *(Yohannan*, abreviatura de *Yehohannan* = Dios hizo gracia) aparece situado en un momento histórico ya pasado (ao.) en contraposición al Verbo que siempre existe. Juan no viene por su propio impulso; «es enviado por Dios». Trae una misión oficial. Viene a «testificar» *(martyrese)*, que en su sentido original indica preferentemente un testigo presencial. Viene a testificar a la Luz, que se va a encarnar, para que todos puedan creer por medio de él. El prestigio del Bautista era excepcional en Israel (Jn 1,19-28), hasta ser recogido este ambiente de expectación y prestigio por el mismo Flavio Josefo [19].

El v.8 insiste en algo evidente: que Juan no era la Luz, sino que venía a testificar a la Luz. ¿Cuál es el significado de esta extraña insistencia? Para unos es el situar la Luz, que va a encarnarse, en una esfera totalmente superior a la del Precursor [20]; otros ven en ello un indicio polémico, con el cual se quieren combatir ciertas sectas «bautistas» que, elevando a Juan, rebajaban a Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (19,1ss) y las *Recognitiones Clementis* (1,50,60) hablan de sectas que se bautizaban, aun tardíamente, sólo en el bautismo de Juan. La relación que puede tener esto con la secta «mandea» del siglo II es muy oscura [21].

Se ha pensado, salvada siempre la inspiración y canonicidad del texto, si este pasaje no habría tenido primitivamente otro lugar antes del v.19, como introducción al testimonio que allí se pone del Bautista, lo mismo que si no sería insertado posteriormente al evangelio por discípulos del evangelista, a la hora de divulgar su evangelio. Las razones que han hecho plantear esta hipótesis son, no sólo la forma estereotipada en que está redactado su comienzo (v.6) al estilo de pasajes del A.T. (Jue 13,2; 1 Sam 1,1), sino principalmente que, con él, se rompe el desarrollo del pensamiento, que lógicamente se desenvuelve del v.5 siguiendo al 9; lo mismo que la construcción de los v.1-5 y 9-11 tienen una estructura específica, que se acerca al ritmo del verso, mientras que el grupo 6-8 tiene una estructura de tipo «prosaico». Esto ha hecho que muchos autores modernos consideren este grupo como una adición hecha por los discípulos del evangelista a la hora de la divulgación del evangelio [22].

c) MANIFESTACIONES DEL VERBO (9-11)

La sección que abarca los v.9-11 tiene un alcance discutido. ¿Se refiere ya a la acción del Verbo encarnado? ¿Se trata de diversas manifestaciones del Verbo no exclusivas desde su encarnación, aunque incluyendo ésta? Esta última es la que parece más probable.

[19] *Antiq.* XVIII 5,2.
[20] LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.11.
[21] BRAUN, *Évangile s. St. Jean* (1946) p.315.
[22] BOISMARD, *Le prologue de St. Jean* (1953) p.39-40.

El Verbo es luz *verdadera*. Así como de Dios se dice que es «verdadero» en oposición a los ídolos (Jn 17,3; 1 Jn 5,20), o lo mismo que Cristo es el pan «verdadero» en oposición al maná (Jn 6,32), así el Verbo es llamado luz «verdadera» porque en él se incluyen todas y plenamente las cualidades, metafóricamente, de la luz.

Esta luz del Verbo ilumina a todo hombre. No se trata de la estrechez racial judía. Son los hombres. Mas de este texto hay dos lecturas con dos significaciones distintas. Son las siguientes:

a) «Luz verdadera que ilumina a todo *hombre que viene* a este mundo».

b) «Luz verdadera que ilumina a todo hombre, *(luz)* que está viniendo a este mundo».

En la primera lectura, «el que viene» *(erjómenon)* es un caso de oposición en acusativo masculino con «hombre» *(ánthropon)*.

En la segunda, el sujeto que está viniendo a este mundo es la «luz» *(phos)*, forma neutra en griego. La fuerte razón que se alega contra la primera es que en los escritos rabínicos «el que viene a este mundo» *(Koj bae 'olam)* es un sinónimo de hombre. Por lo que, admitida la primera lectura, resultaría una tautología en Jn. Sustituido el segundo miembro de la frase por su sinónimo, *hombre*, resultaría: «luz que ilumina a todo *hombre*, *hombre*...» Es la razón que lleva a la casi unanimidad de los autores a admitir la segunda lectura.

Además, la segunda de estas lecturas encuentra fuertes analogías en el mismo Jn. Así dirá en otros pasajes que «vino la luz al mundo» (Jn 3,19; 9,39; 12,46).

Por eso, esa «luz» así descrita «estaba en el mundo», y lo estaba precisamente porque el «mundo fue hecho por el Verbo». La expresión «mundo» *(kósmos)* en Jn, lo mismo puede tener una amplitud cósmica que restringida a los «hombres», y más aún a los «hombres *malos*», de los cuales, por su influjo en ellos, Satán es el jefe (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Acaso esté sugerida esta conjunción de ideas. Aquí se refiere a la creación, pues «estaba en el mundo», que «fue hecho por El», pero acusando especialmente a los hombres, como parte de la misma y seres inteligentes que pueden, por ella, adoptar una posición de vida... o muerte ante el reflejo de esta Luz.

Pero el «mundo» no «conoció» a esta Luz: a Dios Verbo. Los hombres debieron conocerlo. Las obras les llevaban a su conocimiento y servicio (Sab 13,1-9; Rom 1,19-23). Pero este «conocimiento» no es un simple conocimiento intelectual; hay que valorarlo en el sentido semita: un conocimiento que entraña una vida y una actitud moral y servicio a Dios. Así se lee en Jeremías: «Hacía justicia al pobre y al desvalido... Esto es *conocerme*, dice Yahvé» (Jer 22,16; cf. Os 4,1-6). Los hombres, teniendo motivos para conocer y servir a Dios, no lo hicieron: «el mundo no le conoció».

Pero no sólo el «mundo», sino «que vino a *los suyos*... y no le recibieron». La casi totalidad de los Padres antiguos y la mayoría de los comentaristas modernos interpretan esta expresión de Israel, pueblo especialmente elegido de Dios y por título especialísimo

suyo (Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; Is 19,25; 47,6; Jer 2,7, etc.). Así se dice en Ezequiel: «Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán *mi pueblo*» (Ez 37,27). De lo contrario, sería una repetición del v.10c.

Vino la Luz a Israel con su Ley, con sus profetas, con sus enseñanzas; le anunciaron un Mesías..., y fueron rebeldes—¡tantas veces!—a esta Luz de Dios, del Verbo. Y vino el Verbo encarnado a ellos, a su pueblo, al pueblo que le esperaba, y cuando llegó a ellos..., Israel no lo conoció, no lo recibió..., y ¡crucificó! al Mesías.

d) El gran don de la filiación divina de los hombres dado por el Verbo encarnado (v.12-13)

Frente a este panorama del paganismo y de Israel, que no reciben la Luz del Verbo, tono trágico con que el evangelista expone esta actitud del mundo frente a la Luz, va a describir, por contraste, la ventaja incomparable que se sigue a los hombres de dejarse iluminar por esta Luz de Dios.

Se hace el comentario sobre el texto inspirado tal cual está hoy recibido por la Iglesia, dejando a un lado la crítica (Harnack, Bernard, Bultmann, W. Bauer, Wikenhauser) que tiene todo o parte de los v.12-13 por glosa, o por añadidura posterior al texto primitivo, hecha por el mismo evangelista o por otro discípulo, lo mismo que dos formas distintas, más cortas, de leer los v.12-13, y que aparecen citados así por algunos Padres [23].

San Juan ha afirmado que no recibieron, no «aceptaron» esta Luz ni los paganos ni los judíos. El modo semita de hablar gusta de hacer afirmaciones rotundas, de fórmulas absolutas, sin matizar ni acusar las excepciones (Jn 3,31-32). Por eso podría ser que el evangelista pensase sólo en grupos—incluso mayoritarios—judíos y paganos que no recibieron esta Luz. Y hasta no sería improbable que influyesen sobre él, para esto, o los hechos—grupo de creyentes—, o la promesa de existencia de un «resto» santo en el Israel fiel. Pero hubo un sector que «le recibieron». ¿Cómo? «Creyendo en su nombre» (12c; cf. Jn 3,11-12; 12,46-50; 5,43-44). Esta expresión es característica de Jn. Treinta y cuatro veces la usa en su evangelio, y tres en su primera epístola, mientras que en el resto de todo el Nuevo Testamento sólo sale nueve veces. Nombre, según el modo semita, está por persona. «El que cree *a alguien*, recibe su testimonio; pero el que cree *en alguien* se entrega totalmente a él» [24]. En el vocabulario de Jn, «creer en El» es entregársele plenamente.

A estos que así «creen», que así se entregan al Verbo, en esta perspectiva de Jn, les confiere el mismo Verbo, sujeto de todo el desarrollo oracional, un gran don: el poder ser hijos de Dios.

Este «poder» *(exousía)*, ¿qué valor tiene? Al propósito de este contexto, «poder» no tiene sólo un simple valor *jurídico* o titular,

[23] Boismard, o.c., p.58-59; cf. *Critique textuelle et citationes patristiques:* R. B. (1950) 406-407.
[24] J. M. Vosté, *Studia Ioannea* (1930) p.57.

ni sólo potencia física para ello, sino que es el verdadero dominio que uno ejerce con relación a una cosa. Así aparece en otros pasajes de Jn. Cristo dirá que tiene «poder» de dar la vida y volver a tomarla (Jn 10,18; cf. Jn 5,27; 17,2; 19,10), es decir, que tiene poder sobre su propia vida. Si se interpreta este pasaje del prólogo en el mismo sentido, habría que decir que Dios concede a los creyentes el poder total de que dispongan de venir a ser o no hijos de Dios. Sin embargo, siendo esta obra de santificación y «divinización» fundamentalmente divina; siendo «vida» y perteneciendo ésta absolutamente a Dios, no parece que en la mentalidad semita de Jn se acuse un poder del hombre—libertad—con relación a esta «vida». Por otra parte, se ha hecho ver que esta expresión es la formulación griega de una mentalidad judía—San Juan—o de un vocabulario arameo—que el «prólogo hubiese sido escrito primitivamente en arameo—, en cuyo caso este «poder» responde al verbo hebreo *natán*, «dar», y que significa simplemente un don hecho [25]. En este caso, el sentido es sencillamente que Dios concedió al hombre el don de poder ser hijo suyo, sin acusarse en ello un motivo especial de concurrencia, por parte del hombre, a esta obra (Apoc 13,5-7, donde indistintamente se usa análogamente un mismo pensamiento).

La gracia de este don del Verbo es ser «hijos de Dios». ¿En qué sentido? Por un «nacimiento» (v.13d). Pero este «nacimiento» no se realiza: *a)* por obra de la «sangre». Según la concepción semita, en la sangre está la vida (Lev 17,11). Es un eufemismo por indicar el principio humano de la generación. Pero el texto griego pone literalmente «sangres». Se pensó que con ello se tratase de expresar el doble principio humano, masculino y femenino, de la generación, ya que en hebreo se usa, aunque a otro propósito, el plural «sangres» en lugar de sangre (Ex 22,1.2; 4 Re 9,7). Pero se ha hecho observar que esta concepción es griega y no semita, y San Juan es un semita. O es un «plural idiomático» eufemístico (Vosté) o, hipotéticamente, podría ser índice de una «retracción» del texto primitivo, o la versión griega de un original—mental o literario—aramaico.

b) Este nacimiento tampoco se realiza «por voluntad carnal», es decir, de la voluntad que sigue al instinto. «Carne y sangre» es la expresión hebrea ordinaria para indicar lo débil y caduco humano en contraposición a lo eterno e inmutable de Dios (Gén 6,3; Mt 16,17; 1 Cor 15,50; y en un orden inverso, cf. Heb 2,14). Así, «sangre» y «carne» podrían ser aquí formas pleonásticas, sometidas a un ritmo en el desarrollo literario, para indicar lo mismo.

c) Tampoco lo es «por voluntad de varón». El determinarse expresamente el varón, se debe probablemente al valor de principio generador que tiene. Esta insistencia y repetición en excluir de esta generación la iniciativa humana es de estilo semita [25*].

d) Excluida la iniciativa humana, sólo queda ya que este «nacimiento» procede de Dios. Pero esto plantea un importante proble-

[25] Bultmann, *Johannes Evangelium* (1950) h.l.
[25*] *Libro de Henoc* 15,4.

ma crítico. Hay dos lecturas totalmente distintas del v.13d. Son las siguientes:

a) «Sino (ellos) *son nacidos* de Dios».

b) «Sino (el Verbo) *es nacido* de Dios».

La primera lectura (a) la traen absolutamente todos los códices griegos conocidos y la casi unánime tradición de Padres, versiones y críticos modernos.

La segunda (b) se encuentra en los manuscritos de la Vetus latina (códices de Verona y *Liber Comicus)*, en un manuscrito de la versión etiópica. Y es usada por algunos Padres de los siglos II, III y IV. Entre los autores modernos, Braun, en el artículo *Qui ex Deo natus est*, en «Mélanges M. Goguel»; pero lo contrario en *La Sainte Bible*, de Pirot, dom Charlier, dom Dupont, A. Mollat, M. E. Boismard. Y entre los no católicos: Loisy, Blass, Resch, Zahn, Burney, Seeberg, Buchsel y MacGregor [26].

Valorados los testimonios a favor de la lectura *a* o *b*, el valor diplomático a favor de la primera—*a*—es tan abrumador, que decide indudablemente a favor de esta lectura.

Por crítica interna se alega por algunos de sus defensores que la lógica de la estructura postula el que se hable del nacimiento —generación eterna o nacimiento temporal, ya que ambas opiniones se sostienen por sus defensores—de Cristo. Con ello se tendría también una profesión del nacimiento virginal de Cristo. Además se vería en ello la causa por la cual Cristo puede dar esta vida divina a los hombres: porque «nació de Dios».

Sin embargo, por lógica interna, puede ser postulada también la lección primera—*a*—, la tradicional. En efecto, el evangelista acaba de deplorar que tanto los paganos como los judíos rechazaron esta Luz de vida. En contraposición va a decir cuál es la ventaja o premio que tienen los que «creen en El», que es el tener un nuevo «nacimiento», no al modo humano, sino «ser nacidos de Dios». La ventaja de tener un testimonio explícito más del nacimiento virginal, o de la consonancia de la segunda lectura—*b*—con la doctrina de Cristo, que da la vida a los que creen en El precisamente por tenerla El (Jn 11,25; 12,36; 14,12), no es criterio positivo para aceptar esta lectura. También la lectura *a* está en plena consonancia con la doctrina yoannea del «renacimiento» espiritual de los cristianos por su fe en Cristo (Jn 3,1-16; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,4.18).

Este «nacimiento» no se precisa explícitamente en qué consiste. Se logra por la fe (v.12), se comienza por el «agua y el Espíritu Santo» (Jn 3,5), es decir, como definió de fe este pasaje de San Juan el Concilio de Trento, por el bautismo [27]. Por lo cual, el hombre es «regenerado» por la gracia; por ella participa físicamente la naturaleza divina, y así se hace en verdad—adopción intrínseca—hijo de Dios (1 Jn 3,1.9).

[26] LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.16-19; BOISMARD, o.c., p.57-58.

[27] DENZINGER, *Enchiridion Symb.* n.858.

e) SE PROCLAMA EXPLÍCITAMENTE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO (V.14) Y SE AÑADE UN DOBLE GRUPO DE TESTIMONIOS SOBRE ESTA OBRA DE LA ENCARNACIÓN (V.14c)

En esta sección se proclama la encarnación del Verbo (v.14a), y se la garantiza luego con un doble grupo de testimonios: uno sus discípulos (v.14b), y luego el testimonio del Bautista (v.15), para hacer ver después (v.16) el tema central de esta sección: por el Verbo encarnado se dispensan todas las gracias, y así la gracia enseñada de la filiación divina.

El evangelista, que no explicitó desde el v.3 al Verbo, lo vuelve a tomar por sujeto explícito, como si quisiese precisar bien que el Verbo del que habló, estando en el seno de la Divinidad, es el mismo sujeto que ahora se va a encarnar. Al Verbo, que se lo describía en su existencia eterna: «era», «existía», ahora actuó en un momento histórico: «fue», «se hizo». A la duración eterna sucede una actuación temporal. Se hizo «carne». No dice, como en otras ocasiones, que se mudó (Jn 2,9), sino que se hizo, que tomó «carne», sin dejar de ser Verbo. No sólo todo el evangelio de Jn estaría contra esto, sino que explícitamente lo dice el v.18be.

¿Por qué Jn dice que se hizo «carne» y no que tomó *cuerpo* o que se hizo *hombre?* No dice «cuerpo», probablemente porque no implica vida; ni «hombre», para indicar mejor el contraste que se propuso expresar entre la grandeza del Verbo y el nuevo estado que va a tomar. «Carne», en el lenguaje bíblico, no es carne sin vida, sino que es el hombre todo entero, pero acusando el aspecto de su debilidad, de su humildad inherente a su condición de criatura (Sal 56,5; Is 40,6; Mt 24,22; Jn 3,6; 17,2). Ni se excluye tampoco la posibilidad de que en esta expresión, como en las epístolas, haya un sentido polémico contra el «docetismo», que negaba la realidad de la carne de Cristo (1 Jn 6,1-3; 2 Jn 7).

1) **Primer testimonio** (v.14b)

Una vez proclamada explícitamente la encarnación del Verbo, el evangelista hace ver que fue un hecho real, pero no desconocido, sino que presenta un doble testimonio de este hecho histórico. El primero es el de un grupo—«nosotros»—, que son ciertamente los apóstoles, y probablemente un grupo mayor: discípulos y aquellos que en Palestina fueron testigos. El autor del evangelio se incluye, por tanto, en el grupo de estos testigos. Este mismo testimonio lo traerá en la primera epístola (1,1-3a). Alega este testimonio porque el Verbo encarnado «habitó entre nosotros». Por eso ellos son un testimonio irrebatible.

El verbo griego con que expresa el evangelista este «habitar» entre ellos, es muy expresivo. Literalmente significa «puso su *tabernáculo (eskénosen)* entre nosotros». Es verdad que en el uso vulgar la palabra pierde frecuentemente su significación etimológica precisa primitiva para tomar un significado general; en este caso, significando etimológicamente «plantar un tabernáculo», vino a sig-

nificar sencillamente «habitar», «morar»[28]. Sin embargo, el significado primitivo es de un máximo enraizamiento bíblico, y, puesto que Jn está reflejando este ambiente bíblico, es muy probable que la use en su sentido originario y bíblico. Moisés levanta en el desierto el tabernáculo, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo (Ex 25,8; 29,45; 40,34.35; Sal 78,60), y donde El se manifestaba sensiblemente: la célebre *Shekhinah* (Ex 24,16; 40,32; Núm 9,15ss; Lev 16,2; 1 Re 8,10-13, etc.). Por eso, posteriormente «habitar bajo el tabernáculo», «erigir el tabernáculo», se hizo sinónimo de la presencia de Dios en Israel (Núm 12,5; 2 Sam 7,6; Sal 78,60; Joel 4,17.21; Zac 2,14; Sab 24,8; Apoc 21,3). De aquí la evocadora riqueza teológica que tiene esta expresión en Jn: así como Yahvé habitaba en el tabernáculo en medio de su pueblo, «llenando» la morada (Ex 40,34; 1 Re 8,10), así la humanidad que asume el Verbo es como el tabernáculo que llena la divinidad (Col 2,9), y mediante este tabernáculo de su humanidad mora el Verbo en medio de todos los hombres redimidos: su pueblo.

Por eso, al morar «entre nosotros», dice enfáticamente el evangelista, «nosotros vimos su gloria». Este «ver» *(theáomai)* que dice el evangelista es una visión *sensible*. Este verbo nunca significa en el N.T. una visión intelectual, sino sensible[29]. Estos testigos han «visto con sus ojos» lo que garantizan; pero acaso no se excluya con esta expresión un sentido más amplio de percepción, aunque sensible (1 Jn 1,1-3).

Lo que el evangelista «vio», lo que este grupo testifica, es que «vieron (con sus ojos) *su gloria*». Aludiéndose a la presencia de la divinidad en el tabernáculo, con el verbo citado *(eskénosen)*, esta «gloria» de Cristo responde también a la *gloria de Yahvé*, que llenaba el tabernáculo (Ex 40,34-35). La expresión «gloria» *(dóxa)*—gloria de Dios—reviste muchas significaciones en el Antiguo Testamento. Así, en el Sinaí el fuego humeante es símbolo de la «gloria de Dios» (Ex 24,17); la nube que llena el tabernáculo (Ex 40,34; 3 Re 8,11), todos los prodigios de Yahvé protegiendo a su pueblo, son «su gloria» (Ex 15,1-7; 16,7ss). Lo mismo reviste diversas modalidades en el N.T.[30]. Pero las que aquí responden al texto están encuadradas entre dos elementos: un reflejo de la divinidad (v.14d) y la percepción de este reflejo sensiblemente. Lo que Moisés pedía a Yahvé: «Muéstrame tu gloria...» (Ex 33,18), se le revela ahora al creyente (Jn 11,40). Por eso son aquí los milagros de Cristo. Así dice Jn, después del milagro de las bodas de Caná, que con él Cristo «manifestó *su gloria*» (Jn 2,11; cf. Jn 11,40); es también su doctrina admirable, sus actitudes de majestad (Jn 18,5-8), y para Jn no podía ser de ninguna manera ajena a confesar esta gloria de Cristo la escena de la transfiguración, en la que él había sido testigo, y donde el Padre proclamó que El era «su Hijo muy amado» (Mt 17,1-13), lo mismo que la «epifanía» de su bautismo (Mt 3,17).

[28] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1210.
[29] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.580.
[30] BAUER, *Griechische-dent. Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.337-338.

Esta «gloria» no era otra cosa, como dice el evangelista, que la que le correspondía al que era «Unigénito del Padre». La conjunción «como» *(hos)* no indica una comparación de semejanza, como si el Verbo encarnado disminuyese en su esencia, sino que tiene valor, como en tantos otros casos, de una afirmación de identidad. Así, v.gr., se lee en Mc: Cristo «les enseñaba *como (hos)* quien tiene autoridad» (Mc 1,22), es decir, teniendo verdaderamente esta autoridad (Mt 7,29; Lc 6,22; Rom 6,13; 2 Cor 2,17, etc.). Lo contrario iría contra toda la doctrina del prólogo y del evangelio mismo de Jn.

Esta «gloria» que tenía, le mostraba también «estar lleno de gracia y de verdad». Esta «plenitud» está expresada por un adjetivo *(pléres)* en nominativo, y debería referirse al «Verbo» del v.14a. Su sentido sería: «El *Verbo* se hizo carne y habitó entre nosotros... *lleno* de gracia y de verdad». Los v.14b-d serían una especie de paréntesis. Otros lo consideran como forma irregular, indeclinable en la *Koiné*, y lo concuerdan, sea con «su *gloria, llena* de...», sea con el genitivo «gloria *de él, lleno* de...» (Apoc 1,5; 2,20; 3,12, etc.). Considerada la forma «lleno» como forma indeclinable, da una lectura excelente junto con la más lógica posibilidad gramatical, por proximidad, al concordarlo con «Unigénito». Es el Verbo encarnado, el Unigénito del Padre, al que testifican estos discípulos, al que vieron lleno de «gracia y de verdad» ¿Cuál es el significado de estas expresiones?

Esta locución binaria aparece en el A.T. con un significado preciso: es la *hesed we 'emet*. Cuando Dios en el Sinaí hace la alianza con el pueblo, declara el nombre de Yahvé: «Dios misericordioso y compasivo, tardo a la cólera y rico en misericordia *(hesed)* y en fidelidad» *('emet)* (Ex 34,6). El sentido de *hesed* es, en general, el de benevolencia hacia otros, y, tratándose de Dios, se le une generalmente el matiz de misericordia. Más tarde, en los profetas, v.gr., Jeremías (Os 2,16-22), tomará un matiz más afectivo, indicando el amor entre Dios y su pueblo (Os 2,16-22). La segunda expresión, *'emet*, que es traducida en griego por *aletheia*, lo mismo que en los latinos por *veritas*, expresa fundamentalmente la idea de firmeza, de solidez, de estabilidad. En un orden moral indica la fidelidad[31]. ¿Tiene esta expresión en Jn este sentido de «misericordia» y «fidelidad» que tiene en el A.T.? No deja de pesar, condicionando el A.T. sobre los autores del N.T. Así, San Pablo utiliza estas mismas expresiones, aunque no tan estereotipadamente, pero en el mismo sentido que tenían en el A.T. (Rom 15,8.9; Heb 2,17). Hasta el punto de traducirse la expresión *'emet*, «fidelidad», por la griega *aletheia*, como en Jn, que significa preferentemente «verdad», y queriendo expresar con ella el sentido de «fidelidad». Interpretadas en esta línea, el pensamiento del evangelista sería: que el Verbo encarnado estaba, como Dios se proclamaba en el Sinaí al hacer la antigua alianza con su pueblo, «lleno de misericordia y fidelidad»: «fide-

[31] W. GESENIUS, *Hebraisches und Aramaisches Hanwörterbuch* (1921) p.246-247, voz «hesed», y p.52, voz «'emet».

lidad» a su eterna alianza, y «misericordia» en la obra de redención que traía.

Los que traducen el pensamiento de Jn interpretando las palabras «gracia» y «verdad» en su exclusivo sentido etimológico, lo interpretan así: «*Gracia* dice abundancia de dones espirituales, tanto para sí mismo (Col 2,9) como para otros (cf. v.16); y *verdad*, en el estilo yoanneo [32], significa el verdadero conocimiento de Dios, «que procede de Dios y lleva a Dios (cf. 8,46ss; 18,37), la verdadera estimación de las cosas espirituales, la genuina noticia de las cosas celestes y, en consecuencia, el concepto idóneo de las terrestres» [32*].

2) **Segundo testimonio**

V.15. El evangelista aporta al misterio de la encarnación del Verbo un segundo testimonio: el del Bautista. El v.15 parece romper el hilo del pensamiento y se piensa si no sería, aun siendo inspirado, intercalado posteriormente, lo mismo que los v.6-8 [33].

El evangelista, discípulo del Bautista, evoca aquí el testimonio del Precursor, en correspondencia estructural con el v.6-8. El Bautista tenía la misión de testimoniar al Verbo encarnado. Acabada de afirmar la encarnación, al punto le brota la escena en que el Bautista testifica que Cristo es el Verbo encarnado. La escena es vívidamente descrita. Está redactada al modo de los antiguos profetas. Usa el enigma, tan del gusto oriental, para excitar más la atención de los oyentes. La expresión *antes* que yo, nunca se dice en el N.T. de prioridad temporal [33*]. Es la confesión de la preexistencia de Cristo (Jn 3,30).

f) TODA GRACIA VIENE DEL VERBO ENCARNADO (v.16.17)

Terminado este evocador paréntesis, estos versículos se unen conceptualmente al 14e, al que desarrollan. Allí se proclama al Verbo encarnado «lleno de gracia y de verdad...», «por lo que de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia».

Se ha discutido bastante el sentido preciso de la expresión «gracia sobre gracia» *(jarin anti járitos)*.

Suele traducirse «gracia sobre gracia», pero esta traducción no es exacta, pues el texto original no pone «sobre» *(epí)*, sino *anti*. En su comprensión ha de tenerse en cuenta el sentido de *anti*, que tiene un sentido de *oposición* o de *permutación*. Así, las soluciones principales son:

a) *Oposición*.—San Juan Crisóstomo veía en ello la oposición entre la Ley antigua y la Ley nueva. San Juan mismo parecería establecer una cierta oposición entre la Ley antigua y la nueva en el v.17.

[32] Cf. J. A. MONTGOMERY, *Hebrew hesed and greck charis:* H. T. R. (1939) 77ss; JOÜON, en Biblica (1925) 52 nota 1.
[32*] SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae N.T.* (1947) p.256-257.
[33] BOISMARD, o.c., p.80.
[33*] ZORELL, *Lexicon...* col.426 N.B.

b) *Permutación*.—Se trataría de una gracia dada en virtud de la anteriormente recibida. Parece fuera del tono general, dando un matiz de precisión excesivo.

c) *Proporción o relación*, que es, en cierto sentido, permutación. Habiéndose dicho que la «gracia» está en plenitud en el Verbo encarnado, y diciéndose ahora que se recibe toda gracia de su plenitud, el *anti* podría expresar muy bien ambas gracias en función relativa: «recibimos una gracia en armonía con la que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado» [34]; o como expone Braun: «Una plenitud de gracia proporcionada a la plenitud considerada en su fuente: en el Logos» [35]. Sería una permutación de proporción.

Por eso, el sentido parece que es: en la nueva economía recibimos todos una gracia torrencial, como participada y dispensada y proporcionada al Verbo encarnado, que la tiene en plenitud.

Esta economía maravillosa, dispensada por el Verbo hecho carne, evoca en el evangelista la antigua economía, promulgada en el Sinaí (Ex c.33 y 34), contraponiendo ambas. Allí fue «dada» por Moisés. Moisés era ministro y servidor. Aparece *su* Ley como algo normativo y oneroso. Pero en contraposición de esto está la obra de Jesucristo. «A medida que el evangelista desciende de los esplendores celestes al dominio de la historia propiamente dicha, la designación del Logos viene cada vez más concreta: *Lógos* (v.1), *Luz* (v.5ss), *Hijo* (v.14), *Jesucristo* (v.17)» [36]. A la Ley se contrapone con superación la «gracia» y la «verdad». Estas «fueron», es decir, vinieron por Jesucristo. ¿En qué sentido? ¿En el sentido de que *aparecieron* en El? ¿O en el sentido de que son *dispensadas* por El?

Este segundo sentido es el que se impone: primero, por la contraposición con Moisés: éste dio la Ley a Israel; Cristo da, dispensa, a los hombres la «gracia...»; pero también porque este versículo es continuación manifiesta de los 14-16, y especialmente de este último, en el que se dice que de «su plenitud recibimos todos» la gracia correspondiente a la gracia, que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado; en tercer lugar se ha hecho ver con numerosos ejemplos que el verbo «fueron» (v.18) es equivalente a la forma *pasiva* del verbo «hacer» [37]. Y se comprende mal el interpretar esto de la simple manifestación de los atributos divinos del Verbo encarnado en cuanto los manifiesta a los hombres. Tanto la forma pasiva como el contexto llevan al sentido de dispensación, por Cristo, de la «gracia y verdad» a los hombres.

g) REFLEXIÓN FINAL DEL EVANGELISTA (v.18)

Quedaba por decir cómo la «verdad», la gran revelación, vino al mundo con el advenimiento del Logos. Implícitamente ya se desprende de los versículos primeros, pero el evangelista lo va a

[34] BOISMARD, o.c., p.84; BOVER, en Biblica (1925) 454-460; JOÜON, en Recher. Sc. Relig. (1932) 206.
[35] *Évang. s. St. Jean* (1946) p.328.
[36] BRAUN, *Évangile s. St. Jean* (1946) p.319.
[37] A. SCHLÄTTER, *Der Evangelist Johannes* (1948) h.v.

explicitar, al resolver una objeción que era una convicción en el A.T.: no se podía ver a Dios sin morir (Ex 33,20; Jue 13,21. 22, etc.). Así dice terminantemente Jn: que a Dios nadie le vio. No le vieron, pues, ni Moisés (Ex 32,22.23) ni Isaías (Is 6,1.5). No vieron a Dios «facialmente»; sus manifestaciones fueron teofanías simbólicas. La naturaleza divina es inaccesible al ojo humano (1 Jn 3,2). Pero lo que no puede ver el ojo humano, lo puede descubrir a él el que es Dios. Del v.18 hay tres lecturas. Se admite: «Dios unigénito», por su buena testificación en códices, cuanto por ser lectura más difícil, lo que supone un sentido original, aunque algunos piensan que la lectura original pudiera ser la que pone sólo: «el Unigénito» [37*].

La expresión «en el seno del Padre», en lenguaje bíblico, expresa la idea de afección e intimidad. Así, el niño reposa en el seno de su madre (1 Re 3,20; cf. Núm 11,12), la mujer reposa por afección sobre el seno de su marido (Dt 28,54-56), Noemí toma al hijo de su nuera y lo pone con afección sobre su seno (Rut 4,16), el discípulo «amado de Jesús» estaba «recostado sobre el pecho de Jesús» (Jn 13,23). Por eso, con la expresión «el Unigénito del Padre», que está perennemente en el «seno del Padre», se está acusando la constante intimidad y afección entre ambos, por lo que, estando en sus secretos, puede comunicarlos.

Estando así el Verbo en la intimidad de conocimiento y afección eternas con el Padre, en el seno de la divinidad, como lo exige la «inclusio semitica» de los v.1-2 con el 18, al tomar carne es, naturalmente, el que puede «explicar» (Lc 24,35; Act 10,18; 15,15; 21,19) a Dios: el misterio de la intimidad trinitaria. También se propone que pudiera significar este verbo «conducir»: sería «conducirnos» al seno del Padre. Estaría en relación con la doctrina de la filiación divina que nos dispensa el Verbo encarnado [38]. El verbo en cuestión *(esegéomai)* significa «sacar fuera de...», y habría de entendérselo en cuanto nos saca del orden creado, mundano, para llevarnos al seno de la divinidad. Sin embargo, valorado este verbo en el contexto del evangelio de Jn (15,15.17b) el primer sentido parece más probable.

Finalidad del «prólogo» del evangelio de Jn

¿Cuál es la finalidad que se propone Jn con este «prólogo»? Se han propuesto varias hipótesis:

a) Baldensperger habla de «la misteriosa esfinge que aún no abrió a los exégetas sus arcanos» [39].

b) Es para impugnar las nacientes herejías cristológicas del gnosticismo, docetismo y ebionitismo [40]. Sin duda que estas herejías quedan impugnadas con la doctrina del prólogo. Pero lo que

[37*] BOISMARD, o.c., p.89-90.
[38] BOISMARD, *Dans le sein du Père:* Rev. Bib. (1952) 23ss.
[39] *Der Prolog des vierten Evangeliums...* (1898) p.151ss.
[40] Así, v.gr., K. WEISS, *Der Prolog des Johannes* (1899) p.1-2.

interesa saber es si el evangelista se propuso precisamente esto.

c) Teniendo en cuenta la «oposición» que el evangelista resalta entre Cristo y el Bautista, pretenden otros que el intento directo del evangelista es exponer la absoluta superioridad de Cristo—Verbo encarnado—sobre el Bautista, para atacar con ello a las sectas «bautistas» que existiesen (Act 18,25ss; 19,3ss; *Recogn. Clement.* I 50.60...). Así también Baldensperger [41].

Pero, evidentemente, es totalmente desproporcionado el contenido del prólogo a este objetivo. Y si ésa fuese su finalidad, tendría una factura más directa a este propósito. Aparte de que las secciones en que se trata de esto (v.6-8.15) parecen añadidos al esquema principal y primitivo del prólogo.

d) Otros se basan en el vocablo *Logos,* que el evangelista usa, para ver en ello un punto de contacto que posibilita al evangelista exponer esta doctrina a los gentiles, donde en diversas escuelas era conocido, aunque de contenido muy vario, el término *Logos.* Sería un puente que facilitase el paso doctrinal a la gentilidad. De suyo, la tesis es sugestiva. Pero ¿de dónde toma Jn el *vocablo?* Por otra parte, es verdad que introduce ese término como si fuese ya conocido y familiar a los lectores. Así, v.gr., Harnack [42]. Pero ¿y si el prólogo es una *versión* griega de un original arameo?

e) Otra hipótesis, seguramente más probable, es la que ve el prólogo en relación íntima con el resto del evangelio. Un prólogo es siempre una introducción a toda una obra. Esta va a presentar la obra del Verbo encarnado y probar con su desarrollo la divinidad de Cristo, fin directo del cuarto evangelio. Toda esta obra teándrica de Cristo queda iluminada al descubrir el evangelista en su prólogo la vida de ese Verbo que va a encarnarse, al remontarse sobre el tiempo, al seno mismo de la divinidad, donde El está. No sólo sus obras hablarán de la divinidad de Cristo. Es el Verbo-Dios que se encarna y comienza su obra de salud de los hombres. Así, «el prólogo explica y eleva el evangelio, como el evangelio explica y desenvuelve históricamente el prólogo» [43].

b) Primer testimonio oficial mesiánico del Bautista ante los representantes venidos de Jerusalén. 1,19-28

[19] Este es el testimonio de Juan, cuando los judíos desde Jerusalén le enviaron sacerdotes y levitas para preguntarle: Tú, ¿quién eres? [20] El confesó y no negó; confesó: No soy yo el Mesías. [21] Le preguntaron: Entonces, ¿qué? ¿Eres Elías? El dijo: No soy. ¿Eres el Profeta? Y contestó: No. [22] Dijéronle, pues: ¿Quién eres?, para que podamos dar respuesta a los que nos han enviado. ¿Qué dices de ti mismo? [23] Dijo: Yo soy la voz del que clama en el desierto: «Enderezad el camino del Señor», según dijo el profeta Isaías. [24] Los enviados eran fari-

[41] *Der Prolog... sein polemisch-apologetischer Zweck* p.151ss.
[42] *Ueber das Verhaltniss des Prologs des vierten Evangeliums zum gauzen Werk,* en *Zeitsch. für Theol. und Kirche* (1892) p.189-231.
[43] VOSTÉ, *Studia Ioannea* (1930) p.78.

seos, [25] y le preguntaron, diciendo: Pues ¿por qué bautizas, si no eres el Mesías, ni Elías, ni el Profeta? [26] Juan les contestó, diciendo: Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis, [27] que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia. [28] Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba.

«Este es el testimonio de Juan...» Estas palabras introductorias podrían ser una alusión literaria a la misión del Bautista, que se dijo en el prólogo: que era la de dar «testimonio» de Cristo (Jn 1,6-8), aunque allí nada se dijo de la forma histórica en que el Bautista cumplió ese «testimonio».

El momento en que el Bautista hace su aparición en el valle del Jordán, predicando la «proximidad del reino de Dios» y orientando hacia él los espíritus y preparándoles con un «bautismo», que era símbolo de la renovación total, era un momento en Israel de máxima expectación mesiánica.

La figura y predicación de Juan el Bautista era lo que más contribuía a crear esta psicología mesiánica en las multitudes. Los evangelios sinópticos hablan ampliamente de la persona ascética del Bautista: se presenta con una vestidura austera, que evocaba la vestidura de viejos profetas de Israel (2 Re 1,8; cf. Zac 13,4), y con gran austeridad en su vida (Mt 3,4; Mc 1,6), y su escenario era el «desierto» de Judá (Mt 3,1), de donde, conforme al ambiente de entonces, se esperaba saldría el Mesías; a eso obedecía que los seudomesías llevaban a sus partidarios allí [44].

La manifestación del Bautista en la región del Jordán, en aquel ambiente de expectación mesiánica, y anunciando que «llegó el reino de Dios» (Mt 3,2), produjo una conmoción fortísima en Israel. Los sinópticos la relatan expresamente (Lc 3,5; 1,5.6; Mt 3,7). El historiador judío Flavio Josefo se hace eco de esta actividad del Bautista, de su «bautismo» y del movimiento creado en torno a él [45].

Ante esta fuerte conmoción religioso-mesiánica creada en torno al Bautista, es cuando el evangelista recoge la misión que le enviaron «desde Jerusalén los *judíos*». ¿Quiénes son estos judíos?

En el cuarto evangelio, «los judíos» tienen varias acepciones.

1) *El pueblo judío en general* (Jn 2,6.13; 4,9; 5,1, etc.).—En este sentido, los judíos no son hostiles a Cristo, sino que incluso, cuando pueden obrar libremente, le son favorables y le tienen por una persona excelente (Jn 10,19), están dispuestos a reconocerle por Mesías (Jn 7,41), y muchos creen en El (Jn 12,11; 8,31).

2) *Una fracción determinada del pueblo, que forma casta aparte* (Jn 7,11-13).—A los judíos, considerados así, se les presenta también con caracteres más determinados:

Se levantan contra las pretensiones de Cristo al purificar el templo (Jn 2,17-18). Se escandalizan de que cure en sábado, y por ello

[44] BOISMARD, *Le prologue de St. Jean* (1953) p.127-128.
[45] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,2.

le persiguen con odio (Jn 5,16). A pesar de los milagros que hace, no los aceptan, y cierran los ojos a la luz, y no le quieren reconocer por Mesías (Jn 10,24-25). Son los que le quieren hacer morir porque Cristo se hace igual a Dios (Jn 5,18; 7,1; 8,59; 10,31; 11,8).

3) *Se los presenta también como gentes de Jerusalén.*—Cristo tiene que permanecer en Galilea, pues no puede moverse en Judea, porque los judíos de aquí quieren matarle (Jn 7,1); lo mismo que unas semanas antes de la pasión tiene, por los mismos motivos, que retirarse a Efraím, cerca del desierto (Jn 11,54).

Estos «judíos» aparecen revestidos de una autoridad religiosa especial (Jn 9,22); su presencia inspira temor al pueblo (Jn 7,13; 9,22; 19,38; 20,19).

4) *Son los jefes del pueblo: sacerdotes y fariseos.*—Es fácil identificarlos en los relatos de la pasión. Abiertamente se habla de los que toman la iniciativa, que son los grandes sacerdotes y fariseos. En su calidad de autoridades, envían la guardia para detener a Cristo (Jn 18,3.12; cf. 7,32); se reúnen en consejo bajo la presidencia de Caifás (Jn 18,14; 11,47ss), y deciden oficialmente la muerte de Cristo, e intrigan con Pilato para que le crucifique (Jn 18,28-32; 19,12-16; cf. Mc 15,3).

Probablemente aquí son, especialmente, designados los «fariseos», ya que ellos son los que, como se ve a través de los evangelios, tienen la iniciativa y parte más dinámica en estos pasos para condenar a Cristo (Jn 7,32.45-47; 9,13-22). Además, se ve que, en las controversias sobre el sábado (Jn 5,10-18) y con motivo de pedirle un signo (Jn 2,18-20), los «judíos» hostiles del cuarto evangelio juegan el mismo papel que los escribas y fariseos de los sinópticos.

Se puede, pues, decir que, en el cuarto evangelio, el término «judíos» designa el conjunto de la clase dirigente; sin embargo, en la primera parte (Jn 1,19-12,50) se trata especialmente de fariseos, mientras que ellos se esfuman detrás de los grandes sacerdotes en los relatos de la pasión.

¿Qué sentido, pues, es preciso dar a la palabra «judíos» en Jn 1,19? Se podría decir con bastante verosimilitud: los «judíos» que enviaron a Juan Bautista una delegación de sacerdotes y levitas son las autoridades religiosas de Jerusalén, los grandes sacerdotes, excitados y movidos por los fariseos» [46].

La presencia de los «sacerdotes» está justificada por su autoridad oficial. La *Mishna* dice que compete exclusivamente a los 71 miembros del sanedrín investigar y conocer lo que se refiere, entre otras cosas, a un «seudoprofeta» [47].

Lo que extraña más es el porqué se incluyen en esta delegación oficial a los «levitas», ya que éstos no eran miembros del sanedrín.

Los levitas eran especialistas en los actos cultuales, eran los liturgistas o «ritualistas» del culto. Y el Bautista se caracterizaba por un especial bautismo, de tipo desconocido en Israel, y del que esta

[46] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.26-28.
[47] *Sanhedrin* 1,5; cf. BONSIRVEN, *Textes* (1955) n.1869.

delegación le pedirá *ex profeso* cuenta (v.25). «La delegación está formada por especialistas en materia de purificación cultual»[48].

El diálogo de este interrogatorio, tal como lo relata el evangelista, es esquemático, pero preciso, y acusa la austeridad, y diríase sagacidad, del Bautista.

«¿Tú quién eres?» Naturalmente, lo que les interesa no es su genealogía, sino su misión. La respuesta del Bautista es clara y terminante, como lo serán las respuestas a otras preguntas.

No es el Mesías.—«Yo no soy el Mesías». Acaso hubo preguntas más explícitas sobre este punto. Pero, en todo caso, el Bautista responde al ambiente de expectación que había sobre su posible mesianismo. Lc dice, a propósito de la acción y conmoción que produjo la presencia del Bautista, que se hallaba «el pueblo en expectación, y pensando todos en sus corazones acerca de Juan *si sería él el Mesías*» (Lc 3,15; cf. Act 13,25).

No es improbable que el evangelista, al transmitir en esta forma tan rotunda la respuesta del Bautista, refleje una intención *polémica* contra ciertas sectas bautistas que tenían al Bautista, o por el Mesías, o por un personaje tal que su bautismo era necesario (Act 19,1-7)[49].

No es Elías.—Descartado que fuese el Mesías, su aspecto y conducta, anunciando la proximidad de la venida del reino de los cielos, hizo pensar, en aquellos días de expectación mesiánica, que él, vestido como un viejo profeta (Mt 3,4; cf. 2 Re 1,8; Zac 13,4), pudiera ser el «precursor» del Mesías, el cual, según las creencias rabínicas, sería el profeta Elías.

Los rabinos habían ido estableciendo las diversas funciones que ejercería Elías en su venida «precursora». Vendría a reprochar a Israel sus infidelidades, para que se convierta[50]; vendría a resolver cuestiones difíciles, que aún no estaban zanjadas[51]; tendría una misión cultual: restituiría al templo el vaso del maná, la redoma del agua de la purificación, la vara de Aarón, y traería la ampolla con el aceite de la unción mesiánica[52]. Y según una tradición judía, recogida por San Justino, Elías anunciaría la venida del Mesías, le daría la consagración real y le presentaría al pueblo[53]. Tal era el ambiente que sobre la función «precursora» de Elías había en el Israel contemporáneo de Cristo, como reflejan estos escritos[54].

El retorno premesiánico de Elías no tenía valor real, sino simbólico. Jesucristo mismo hizo ver que esta función del Elías «precursor» la había cumplido el Bautista (Mt 17,10-13; Mc 9,11-13).

Por otra parte, dado el grado de suficiencia y petulancia farisaicas, sería difícil saber el grado de sinceridad que hubo en este interrogatorio. Las respuestas secas del diálogo, ¿serán simple resumen

[48] Sobre los levitas, cf. FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* ver. del alem. (1932) II p.47-51.
[49] BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (1950) p.4ss; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.4ss.
[50] *Pesahim* 70b.
[51] *Baba meshia* I 8; II 8, etc.; cf. Jn 4,25.
[52] *Melkita* sobre Ex 16,33.
[53] SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* c.8.
[54] LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.210-213; STRACK-B., *Kommentar...* IV 2 p.779-798.

esquemático, acusándose literariamente el intento *polémico* del evangelista, o reflejarán el desagrado del Bautista ante el interrogatorio y tono exigente y escéptico de aquella misión farisaica jerosolimitana?

No es el Profeta.—De no ser ninguno de estos personajes mesiánicos, no cabía más que preguntar, ante aquella figura y conducta del Bautista, si era un profeta, y cuya investigación es uno de los puntos de competencia explícitamente citados en la legislación sobre el sanedrín[55]. ¡Hacía tanto tiempo que la voz del profetismo había cesado en Israel!

Pero el problema está en que aquí le preguntan si él es «el Profeta», en singular y con artículo, determinándolo de modo preciso.

Los rabinos no parece que hayan interpretado este pasaje de ningún profeta insigne en concreto[56]. «Los judíos lo entendían *confuso modo*, sea del Mesías (Jn 6,14), sea de alguno de entre los grandes personajes de Israel (Jn 7,40): Samuel, Isaías, Jeremías»[57]. En los primeros días de la Iglesia, la profecía se aplicó a Cristo (Act 3,22; 7,37). Pero Jn, exponiendo la creencia del medio ambiente, relata de las turbas, que, discutiendo sobre Cristo, unos decían que era «el Profeta» (Jn 7,40). Esto es lo que vinieron a confirmar los descubrimientos de Qumrân. En la *Regla de la Comunidad* se dice que los miembros de la misma se atengan a los antiguos decretos, «hasta la llegada de un *profeta* y de los Mesías de Aarón e Israel»[58]. Vermès comenta en nota: «La vida separada [de la comunidad] bajo la dirección de los sacerdotes durará hasta la venida de un *profeta precursor* [que *es el Profeta precursor*][59] y de los dos Mesías»[60].

Y lo más extraño es que el Bautista niega ser «el Profeta», cuando, en realidad, su misión era profética. En el *Benedictus* se le reconoce por tal: será llamado «profeta del Altísimo» (Lc 1,76). Y Cristo dirá de él mismo que «no hay entre los nacidos de mujer *profeta* más grande que Juan» (Lc 7,28).

Acaso la solución se encuentra en el mismo evangelio de Jn. Después de la multiplicación de los panes, los «hombres, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es *el Profeta* que ha de venir al mundo» (Jn 6,14). Pero este antonomástico Profeta era para estos mismos hombres equivalente al Mesías. Pues quieren «arrebatarle y hacerle rey» (Jn 6,15). Comparando diversos pasajes de Jn (6,14.15; 7,40.41), se ve que la identificación o distinción de este Profeta con el Mesías era popularmente muy dudosa, fluctuante. Y si la distinción que los fariseos hacían entre Profeta y Mesías era para ellos un hecho y una precisión erudita, el Bautista no tenía por qué estar al corriente de esto. Y la respuesta que da está en la línea de los hombres que asistieron a la multipli-

[55] *Sanhedrin* 1,5; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1869.
[56] CEUPPENS, *De prophetiis messianicis* (1935) p.111-113.
[57] STRACK-B., *Kommentar...* II p.363.479ss.626; I p.729ss.
[58] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.321.
[59] *Regla de la Comunidad* IX 11; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.151.
[60] O. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean desert* I «Qumrân Cave» I p.121.

cación de los panes, identificando el Profeta con el Mesías. «Juan entiende probablemente «el» profeta en un sentido equivalente a Mesías; de ahí su respuesta» negativa [61].

Es la «voz que clama en el desierto...».—Ante estas reiteradas negativas, le preguntan autoritativamente, ya que al sanedrín le incumbía esta investigación, quién sea. Que lo diga positivamente, pues ellos han de llevar una información precisa sobre él a Jerusalén. «¿Quién eres?»

Y el Bautista, ante aquella delegación oficiosa del sanedrín, va a dar «testimonio de la Luz» (Jn 1,7). Y va a dar el testimonio oficialmente, para que lo transmitan a la autoridad de la nación [62], máxime cuando ya el bautismo de Cristo había tenido lugar.

El Bautista se define aplicándose, en sentido «acomodado», unas palabras de Isaías. Este dice: «Yo soy la voz del que clama en el desierto: preparad el camino del Señor» (Is 40,3). La cita del Bautista está hecha de modo más libre y matizada. El profeta anuncia la vuelta del pueblo de la cautividad de Babilonia. Es Dios que viene en medio de su pueblo. Y se figura un heraldo que clama: «Abrid camino a Yahvé en el desierto» por donde ha de pasar.

El Bautista se figura que él es el heraldo que, estando en el «desierto», desde él pide a todos que se preparen para la inminente venida del Mesías.

Este pasaje de Isaías, que también relatan los tres sinópticos, está ligeramente retocado para destacar con él el sentido espiritual de esta «preparación» que pide. En lugar de la «preparación», literariamente material, de Isaías, de «allanad», el pasaje de Jn pone: «enderezad el camino del Señor». Al tono poético-material de Isaías, el evangelista sustituye ahora la preparación espiritual, el «camino» espiritual por el que el Señor, el Mesías, al que ahora aplica el nombre y el concepto divino de Yahvé, ha de venir y ser recibido por el pueblo.

Al llegar a este punto, el evangelista nota que «los enviados eran fariseos» (v.24). La lectura con artículo es la lección críticamente mejor atestiguada [63]. ¿Por qué decir precisamente que eran «fariseos»? De admitirse la lectura sin artículo, indicaría que entre los de aquella embajada había algunos fariseos. Pero, no siendo su número preponderante en el sanedrín, éste ¿habría enviado a solos —sacerdotes y levitas—«fariseos»? No sería improbable que, si el sanedrín fue el que envió esta legación, lo hiciese, como antes se dijo, movido por los «fariseos». Y, en este caso, seguramente que ellos, por reconocer la competencia cultual de éstos y por política, les hubiesen delegado esta embajada de «sondeo» a los iniciadores del origen de ella.

«Se podría admitir la traducción...: «Los enviados eran de los fariseos», pero suponiendo, puede ser, que en el v.24 haya una tradición paralela a la del v.19, combinada artificialmente por el evangelista» [64].

[61] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.36.
[62] Rev. Bib. (1926) 388.
[63] BOISMARD, o.c., p.33.

Estos «enviados» fariseos, especialistas en todo lo de la Ley, al ver que El negaba ser El Mesías, o Elías, o el Profeta, le preguntan por qué entonces «bautiza». Que éstos instituyesen ritos nuevos, nada tenía de particular; como enviados de Dios, podían obrar conforme a sus órdenes. Pero un simple asceta, ¿podría arrogarse este derecho? Es lo que le preguntaba la delegación de la autoridad religiosa.

En la época de Cristo, los judíos practicaban numerosos ritos de purificación. Pero no eran verdaderos bautismos. El verdadero bautismo para ellos era el de los prosélitos, que se administraba a los paganos que se incorporaban al judaísmo. Pero los demás ritos de ablución, entre los judíos, no tenían carácter bautismal y ninguno estaba en función de la venida del reino [65]. Pero el Bautista había introducido un rito nuevo, pues estaba en función de la purificación del corazón: «conversión» *(metánoia)*, y en relación con la inminencia de la venida del reino de Dios. ¿Qué potestad tenía él para esto? Era lo que le exigía la autoridad religiosa, encargada de velar por las tradiciones de Israel.

La respuesta del Bautista, tal como está formulada aquí, hace pensar en una supresión de parte de la respuesta, o en un desplazamiento literario, o en una recopilación de dos tradiciones distintas. Lo que en nada afecta al contenido total que se expresa en estos pasajes.

En efecto, a la primera parte de la respuesta del Bautista: «Yo bautizo en agua» (v.26), se esperaría la contraposición que Cristo bautizaría en fuego o en Espíritu Santo. Esta respuesta, esta formulación completa, perteneció sin duda a la tradición cristiana de primera hora, como se ve por los sinópticos (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16), por los Hechos de los Apóstoles (Act 1,5; 11,16) y por el mismo Jn, versículos después (Jn 1,31.33).

En efecto, el bautismo de Juan no sólo no tenía valor «legal», pero, de suyo, ni incluso «moral», sino que tenía valor en cuanto, siendo un símbolo externo de purificación, excitaba y protestaba la «confesión de los pecados» (Mt 3,6; Mc 1,5). Hasta el historiador judío Flavio Josefo destaca esto: este bautismo «no era usado para expiación de crímenes, sino para la purificación del cuerpo, una vez que ya las mentes estaban purificadas por la justicia» [66].

El cortar aquí esta respuesta tan estereotipada en la tradición primitiva debe de ser debido a un artificio redaccional, acaso «para repartir esto en dos jornadas distintas a fin de obtener su cómputo artificial de siete días» en esta obra «recreadora» de Cristo en su comienzo mesiánico, evocando al Génesis [67].

[64] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.34 y 21.
[65] J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie* (1935); *Regla de la Comunidad* III 4-6; cf. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.138.
[66] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 5,2; DENZINGER, *Ench. symb.* n.857.
[67] BOISMARD, o.c., p.35.

Pero, en lugar de contraponer a su bautismo el de Cristo, hace el elogio de éste en contraposición consigo mismo.

a) «En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis,

b) que viene después de mí,

c) a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia».

Esta frase (b c), con pequeñas modificaciones literarias, la traen los tres sinópticos (Mt 3,11; par.), y con ello, de forma enigmática del gusto oriental, anuncia que él sólo es el «precursor» de una persona cuya dignidad anuncia, porque él, que goza de un prestigio excepcional, no es digno de «desatarle» (Mt = «llevarle») las correas de la sandalia. Era este oficio propio de *esclavos* [68].

Este a quien él precede «está en medio de vosotros», y vosotros «no le conocéis». Es ello una alusión al tema mesiánico conocido en Israel. Según creencia popular, el Mesías, antes de su aparición, estaría oculto en algún lugar desconocido [69]. Llama así la atención mesiánica sobre Cristo, conforme a la creencia ambiental. Luego dirá el Bautista cómo supo él que Cristo era el Mesías (Jn 1,31-34). Por eso, si Cristo está *oculto*, el que los judíos no le conozcan no es reproche, Precisamente la misión del Bautista es presentarlo a Israel (Jn 1,31). Así evocaba la creencia ambiental en el Mesías *oculto*, Cristo, y en *Elías* «precursor», cuya función realizaba el Bautista (Mt 11,14; Lc 7,27).

Este Mesías así presentado, aún lo califica más al decir que «viene después de mí». Es la alusión al pasaje de Malaquías (Mal 3,1), que la tradición judía interpretó del Mesías y de Elías, el «precursor». Si aquí el Bautista no usa el nombre del que «viene» como sinónimo de Mesías, fácilmente se piensa en él, y no sólo por exigencia del contexto. Pues el Bautista, cuando manda a sus discípulos preguntar a Cristo si él es el Mesías, les hará preguntar: Si eres tú «el que viene» (Mt 11,3).

Con esta escena, el evangelista destaca también, con toda probabilidad, el tema, bien conocido en la primitiva generación cristiana, de la culpabilidad de los dirigentes judíos contra Cristo, precisamente a causa de desatender el testimonio del Bautista, con todo lo que éste, de hecho, significó para Israel (Mc 11,27-33; Mt 21, 25-27; Lc 20,3-8; Mt 21,32).

El evangelista localiza esta escena «en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba». Sin embargo, el nombre de la localidad en la que Juan bautizaba no es dado uniformemente por los códices, que se dividen entre Betania (casa de la barca) y Betabara (casa del paso). Ya Orígenes atestiguaba que la mayor parte de los códices leían así. Aunque él aceptaba la lección de Betabara, porque en la onomástica de esta región no se encontraban huellas del primer nombre.

Sin embargo, a favor de esta segunda lectura hay también fuertes testimonios [70]. El P. Abel escribe: «Estaríamos muy inclinados a creer que, para los israelitas de los primeros siglos, este lugar era conocido bajo el nombre de Beth Abarah, es decir, «lugar del Pasaje», en recuerdo del paso del Jordán por los hebreos». Y para confirmar esto remite a un pasaje del Talmud [71].

Topográficamente es discutido su emplazamiento exacto. El P. Féderlin, de los Padres Blancos, localiza esta Betania en el actual Tell-el-Medesh, situado a unos 300 metros del Jordán, sobre la orilla derecha del estuario del Wuadi Nimrín, de aguas abundantes en invierno, a unos 15 kilómetros al norte del mar Muerto [72]. Dalman y Buzy la localizan en Sapsas, en el Wuadi el-Kharrar, a unos 7 kilómetros del mar Muerto, enfrente del lugar tradicional del bautismo de Cristo [73].

Lo que acaso pudiese orientar algo la elección de esta lectura es el valor *simbolista* del evangelio de Jn. Se pensaría que el evangelista citaba precisamente este nombre, Betabara, por razón del simbolismo que encerraba. «El Bautista ejercía su actividad, no en la Tierra Santa, sino en la otra parte del Jordán, porque su ministerio no era más que una preparación al Misterio. Cristo fue bautizado allí, en el lugar mismo por donde los hebreos pasaron el Jordán y entraron en la Tierra Santa. Toda una tipología bautismal fue muy pronto vinculada a este paso del Jordán por los hebreos, evocándoles él mismo el paso del mar Rojo. ¿No podría esta tipología llegar a la tradición yoannea? ¿No sería el mismo evangelista el que habría querido subrayar el vínculo tipológico que existía entre el bautismo de Cristo, primicia de todo bautismo cristiano, y Betabara, el lugar por el que los hebreos habrían antes pasado el Jordán para entrar en la tierra prometida?» [74].

c) *Segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos. 1,29-34*

[29] Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. [30] Este es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es antes de mí, porque era primero que yo. [31] Yo no le conocía; mas para que El fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua. [32] Y Juan dio testimonio, diciendo: Yo he visto al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El. [33] Yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. [34] Y yo vi, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios.

Cristo por estos días vivía en las proximidades del Jordán (v.39). Acaso en la misma región de Betabara, pues no dice que haya

[68] *Qiddushin Y.* 59b; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1560.
[69] Jn 7,27; SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* VIII 3.

[70] GLAPP, *A Study of Place-names Gergesa and Bethabara:* J. B. L. (1907) 62-70.
[71] Rev. Bib. (1913) 240.
[72] FÉDERLIN, *Bethanie au delà du Jourdain* (1908).
[73] Rech. Scienc. Relig. (1931) 444-462; BARROIS, *Dic. Bib. Suppl.*, art. *Bethanie* I 968-970.
[74] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.39.

cambiado de lugar. «Al día siguiente», sea por referencia a la escena anterior, sea, como no sería improbable, cifra convencional, sin verdadera relación cronológica con lo anterior, sino en orden a situar las primeras actividades de Cristo en siete días, desde el primer testimonio de Juan (v.19-28) hasta el primer milagro en las bodas de Caná (2,1-11), contraponiendo así el comienzo de esta obra *recreadora* de Cristo con la obra septenaria del comienzo del Génesis, lo que sería un caso particular del simbolismo del cuarto evangelio [75]. Además, frases al estilo de «yo he visto» y otras semejantes dichas por el Bautista en tiempo *pasado*, refiriéndose al bautismo de Cristo, pueden ser equivalentes a un tiempo *presente* (Jn 9,37; 1,15; 1,34), en cuyo caso se prestaría, como se verá luego, a una sugerencia interesante.

¿A qué auditorio se va a dirigir? No se precisa. No es la delegación venida de Jerusalén, los que desaparecieron de escena (v.27). Los discípulos del Bautista, ante los que también va a dar testimonio, entran explícitamente en escena más tarde (v.35). Acaso sean parte de las turbas que venían a él para ser bautizadas (Mt 3,5.6; Lc 3,7.21). En todo caso, el tono íntimo, expansivo, gozoso que usa, en fuerte contraste con las secas respuestas a los representantes del sanedrín (v.20.21), hace pensar en un auditorio simpatizante, y probablemente reducido.

Viendo el Bautista que Cristo se acerca en dirección a él, aunque podría referirse al momento en que Cristo se acerca para recibir el bautismo, y acaso después del mismo bautismo, hace ante este auditorio otro anuncio oficial de quién es Cristo, diciendo: «He aquí el Cordero de Dios, el que quita *(ho airon)* el pecado del mundo».

Esta frase, de gran importancia mesiánica, es uno de los temas discutidos por los autores. Dos son las preguntas que se hacen a este propósito: 1) ¿Qué significa aquí, o por qué se llama aquí a Cristo «*el Cordero* de Dios»? 2) ¿Y en qué sentido quita «el pecado del mundo»? ¿Por su inocencia, por su sacrificio, o en qué forma se indica aquí?

En primer lugar conviene precisar que el verbo usado *aquí* por «quitar» *(ho airon)* significa estrictamente *quitar*, hacer desaparecer, y no precisamente «llevar», lo que, en absoluto, también puede significar este verbo [76]. Las razones que llevan a esto son las siguientes: El sentido de «quitar» es el sentido ordinario de este verbo *(airo)* en Jn. Pero la razón más decisiva es su paralelo conceptual con la primera epístola de San Juan. «Sabéis que (Cristo) apareció para *quitar (are)* los pecados...» (1 Jn 3,5).

Cristo aquí es, pues, presentado como el «Cordero de Dios» que *quita* el pecado del mundo. En qué sentido lo haga, ha de ser determinado por las concepciones ambientales, a las que seguramente el Bautista responde.

¿Qué quiere significar aquí el Bautista al presentar a Cristo como

[75] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.54; BOISMARD, o.c., p.14-15.
[76] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.38-39.

el «Cordero» de Dios? Son varias las hipótesis que sobre ello se han hecho [77]. Son las siguientes:

1) El Bautista querría referir así a Cristo al Cordero pascual (Ex 12,6...), o al doble *sacrificio* cotidiano en el templo (Ex 29,38). También llevaría a esto el uso que en el Apocalipsis se hace de Cristo como el Cordero, y «sacrificado» (Apoc 5,6-14; 13,8; 14,1-5; 15,3-4, etc.), pues aunque primitivamente el sacrificio cotidiano del templo sólo tuvo un sentido latréutico, más tarde, y en el uso popular, vino a considerársele con valor *expiatorio*.

2) Se referiría al «Siervo de Yahvé» de Isaías, que va a la muerte «como cordero llevado al matadero», y que «llevó sobre él» los pecados de los hombres (Is 53,6.7). Aunque la palabra «cordero» es sólo símbolo comparativo.

3) Querría indicarse la *inocencia* de Cristo. El cordero, como símbolo de inocencia, es usado en este ambiente (1 Pe 1,18.19; *Sal. de Salomón* VIII 28). Además ponen esto en función con la primera epístola de San Juan, donde se dice: «Sabéis que (Cristo) apareció para quitar los pecados y que en El *no hay pecado*» (1 Jn 3,5).

Más recientemente se han propuesto otras dos soluciones, que son las siguientes:

1) Varios textos de los apócrifos presentan al Mesías como debiendo ponerse al frente del pueblo santo para llevarlo a la salud. Por otra parte, en el Apocalipsis es este mismo el papel que se atribuye al Cordero (Apoc 7,17; cf. 14,1-5; 17,14-16). Por tanto, la expresión «Cordero de Dios» de Jn 1,29 sería un *título mesiánico*, semejante a «Rey de Israel» (Jn 1,49) [78]. Pero no consta la existencia ambiental de este título.

2) La expresión «Cordero de Dios» provendría de una *mala traducción* del original aramaico. El Bautista habría designado a Cristo, siguiendo a Isaías, como el «Siervo de Dios». Pero en arameo la palabra usada para expresar «siervo» sería *talia*, que lo mismo puede significar «siervo» que «cordero». Partiendo de la base, que cada día tiene más partidarios, de que el evangelio de Jn haya sido escrito originalmente en arameo, el traductor griego habría traducido la palabra *talia* por «cordero», en lugar de «siervo», por influjo de una tradición cristiana muy antigua, que veía efectuada en Cristo la realización del cordero pascual (1 Pe 1,18-19) o el «antitipo» del cordero de Isaías (Is 53,7; cf. Act 8,32) [79].

Ante esta división de opiniones se pueden hacer las reflexiones siguientes: Si con el título de «Cordero de Dios» se está presentando a Cristo como Mesías a un auditorio que debe de conocer el título, puesto que sólo con él se lo evoca, y este título, por hipótesis, o no existió jamás, o no tuvo la menor divulgación, puesto que históricamente no se lo conoce, ¿cómo puede ser este título mesiánico,

[77] FEDERKIEWIEZ, *Ecce Agnus Dei, Io 1,29.39*: Verb. Dom. (1932) 41-47.83-88.117-120. 156-160.168-171; MÉDEBIELLE, en *Dict. Bib. Suppl.* III (1934) 203-209.
[78] C. H. DODD, *The Interpretation of Fourth Gospel* (1953) p.230-239.
[79] BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) p.107ss; J. JEREMIAS, *Theol. Wort. B.*, de Kittel, en el artículo «ámnos»; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.33ss.

como lo exige el contexto? Varios son los elementos que pueden entrar en la solución.

Ya en el A.T. se habla repetidamente de la era mesiánica, caracterizada por la santidad de las personas (Is 60,21; 32,15-19; 44,3-5; Ez 36,25ss) y cuya santidad será obra del Rey Mesías (Is 11,1-9). Los apócrifos judíos cercanos a la era mesiánica acentúan aún más la acción del Mesías en esta obra de purificación del mundo, en términos semejantes a los pasajes proféticos [80].

En este ambiente de purificación del pecado en Israel y en el mundo por obra del Mesías, ¿en qué sentido dice el evangelista que Cristo, el «Cordero», *quitará* el pecado del mundo? El sentido de esto ha de ser precisado por el paralelo conceptual de la primera epístola de San Juan. Dice así: «Sabéis que (Cristo) apareció para quitar el pecado y que en El no hay pecado. Todo el que permanece en El, no peca; y todo el que peca, ni le ha visto ni le ha conocido» (1 Jn 3,5.6). Es un pensamiento que se desarrolla en el mismo evangelio de Jn (Jn 8,31-36.41-44).

Pero la primera epístola hace ver aún más profundamente el modo como ejercerá Cristo, el Mesías, esta obra de purificación de pecado y de colación de santidad. «Quien ha nacido de Dios no peca, porque la *simiente* de Dios está en él» (1 Jn 3,9).

Como se ve por estos pasajes, no se trata directamente de una acción mesiánica que *expíe* sacrificialmente el pecado del mundo, sino de una acción purificadora de las personas en la edad mesiánica, y debida precisamente al Mesías.

Los libros del A.T. y del judaísmo presentan a este propósito dos aspectos distintos, pero complementarios:

a) El Espíritu de Yahvé «reposará» sobre el Rey mesiánico (Is 11,1-9) [81].

b) Los miembros de este pueblo escatológico-mesiánico recibirán en ellos el Espíritu de Yahvé, lo que les hará tener una vida moral nueva y santa (cf. Is 32,15-19; 44,3-5; Ez 36,26-27) [82].

Es verdad que en los más antiguos textos del A.T. o del judaísmo no se dice explícitamente que esta acción purificadora en los miembros de esta comunidad mesiánica va a ser hecha por una acción dispensadora del Mesías, es decir, que El mismo comunique a los sujetos el Espíritu Santo, que El posee; pero era algo que lógicamente fluía de estas concepciones [83], y esto es lo que se lee en el libro apócrifo del *Testamento de los doce patriarcas*. En uno de los pasajes se lee: «Después de estas cosas..., un hombre será suscitado de su raza, como el sol de justicia, y no habrá en él pecado alguno. Y los cielos se abrirán sobre él, *derramando el Espíritu*, la bendición del Padre Santo; y *él mismo derramará sobre vosotros el*

[80] *Libro de Henoc* 10,16-22; *Salmos de Salomón* 17,28-29 y 35.36; *Apoc. de Baruc* 73,1-4.
[81] *Regla de la Comunidad* IV 20.21; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.141.
[82] *Salmos de Salomón* 17,42-44.
[83] *Regla de la Comunidad*, de Qumrân, IV 20-23; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.141-142.

Espíritu de gracia, y vosotros seréis por él hijos en verdad, y caminaréis en sus mandamientos, desde el primero al último» [84].

Tanto interpretando esta frase a la luz del mismo San Juan —evangelio y primera epístola—como en función del A.T. y ambiente precristiano del judaísmo, se ve que esta obra de Cristo es obra, al menos en un sentido directo, *no de expiación*, sino de purificación y santificación de los hombres, por obra del Mesías, al comunicarles el Espíritu, del que El está lleno y sobre el que reposa.

Por otra parte, todo esto lleva a ver una alusión al pasaje de Isaías sobre el «Siervo de Yahvé». Son, de hecho, varias las coincidencias que aquí se notan para pensar en que sean fortuitas. Dice así el texto de Isaías:

> «He aquí *mi siervo*, a quien sostengo yo,
> *mi elegido*, en quien se complace mi alma.
> He puesto *sobre él mi Espíritu*,
> y él dará la Ley a las naciones» (Is 42,1).

Pero estos elementos se encuentran en el pasaje del Bautista.

1) En el v.33 se le da al Bautista por señal de que Cristo es el Mesías el que «desciende el Espíritu» y el «*posarse* sobre él».

2) En el v.34 da «testimonio de que éste es el *Hijo de Dios*». Pero esta lección no es segura. Son muy buenos los testimonios críticos que hacen leer ésta así: «Este es el *Elegido* de Dios» [85]. Así interpretado, son dos los elementos de este pasaje de Isaías, que tiene demasiadas coincidencias para ser fortuito en el Bautista y evangelista, máxime después del ambiente al que aluden los sinópticos.

3) Estos elementos, más que con todo lo anteriormente expuesto sobre el sentido directamente, no expiatorio, sino santificador, de cómo el Mesías ha de «quitar» el pecado del mundo, llevan a valorar la palabra «Cordero de Dios» en otro sentido más matizado. La frase usada, «*el* Cordero de Dios», es una denominación de algo que supone ser muy conocido, pues lo determina perfectamente el artículo; no es «*un* Cordero de Dios», sino el conocido: «*el* Cordero de Dios». Supuesto un original aramaico del evangelio de San Juan, si tenía por *substractum* la palabra *talia*, que lo mismo significa «cordero» que «siervo», sería ello el tercer elemento que aquí hacía referencia al pasaje del «Siervo de Yahvé» de Isaías.

Y, esto supuesto, se encontraría la más armónica interpretación de este pasaje, tanto en función de la profecía de Isaías como de los elementos bíblico-judíos sobre esta obra santificadora del Mesías.

Cristo recibe el bautismo.

Al recibir éste, «se posa sobre El» el Espíritu Santo.

Al ver esta señal isayana, el Bautista comprende que Cristo es el que «bautizará en el Espíritu Santo».

Por lo cual proclama que es «el Elegido de Dios».

Y «el Siervo de Dios» (Yahvé) «que quita el pecado del mundo»,

[84] *Test. de los Doce Patr.*; *Test. de Judá* 24,1-3; 25,3; cf. *Test. de Leví* 18,1ss.
[85] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.47-48.

al santificar a los hombres con su bautismo en el Espíritu Santo.

Precisamente el *Testamento de los doce patriarcas* desarrolla la idea de la purificación del mundo por el bautismo que dispensará Cristo, como antes se ha escrito, porque sobre El, en su bautismo, «se abrieron los cielos, descendiendo el Espíritu» [86]; lo mismo que la universalidad de la salud [87], lo cual Jn destaca aquí con el quitar «el pecado del *mundo*» [88].

No obstante ser ésta la interpretación primaria del texto de Jn, acaso pudiera también, en un sentido secundario y complementario, estar incluido aquí el concepto expiatorio-sacrificial. El argumento pudiera ser el siguiente:

Si en arameo la palabra *talia* significa «cordero» y «siervo», para expresar sólo «siervo» debería mejor haber empleado la palabra aramaica *aveda* (hebreo = *'ebed)*, que es la que responde directamente a la de Isaías. Si, en lugar de esta palabra, utiliza como «substratum» *talia*, con su doble sentido, modo tan frecuente en el cuarto evangelio, podría ser ello debido a que el *traductor griego* quería orientar el pensamiento de los lectores al doble concepto del Servidor-Cordero de Isaías (Is 53,7) [89]. A esto mismo llevaría la construcción que el evangelista hace de la fórmula de Isaías: que el Mesías «establecerá la Ley sobre la tierra» (Is 42,1), lo que era quitar el pecado, y que el evangelista lo transmite en su aspecto negativo: el Siervo-Cordero que «quita el pecado del mundo», evocando así no sólo el tema positivo del «Siervo» por la Ley, sino también el aspecto del «Cordero» por la expiación (Is 42,2; 53,7) [90].

El resto del pasaje está redactado por el evangelista con una *doble* perspectiva o temática. Una es, probablemente, *polémica*. Con ella tiende, como en el primer testimonio *oficial* ante el sanedrín, a combatir las sectas «bautistas», que llegaron a tener al Bautista por el Mesías. Para ello omite todo lo que es personal del Bautista: su figura, vestido, alimento, predicación, concursos que van a él; todo lo cual es ampliamente tratado por los sinópticos. Aquí, en cambio, se esquematiza, y sólo se presenta al Bautista en su función de simple ministro y «precursor», en forma aún más acentuada que en la perícopa anterior.

De aquí el destacarse que Cristo es de quien dijo el Bautista: «Detrás de mí viene un hombre, que pasó delante de mí, porque era antes que yo» (v.30).

Es la enseñanza mucho más explícita que hizo en el pasaje anterior (v.27), y cuya enseñanza ya la insertó el evangelista en el prólogo de su evangelio (v.15). Aunque el *seguir* a otro es condición de inferioridad, aquí sucede al revés; pues si Cristo vino *temporalmente*, en su ministerio público, después del Bautista, sin embargo, lo «sobrepasó», no sólo por su ministerio, sino también porque era

86 *Test. de Judá* 24,1-3; 25,3.
87 *Test. de Leví* 18,1ss.
88 Sobre el cuarto hemistiquio del pasaje citado de Isaías (Is 42,1d), cf. BOISMARD, o.c., p.57-59.
89 CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.24 nota 20.
90 BOISMARD, o.c., p.59.

«primero» que él por su preexistencia, por su *dignidad*, pues el Bautista se confesó indigno de prestarle servicios de esclavo (v.27). También se ha querido ver en esto un eco de la polémica de los discípulos del Bautista (Jn 3,22ss), queriendo exaltar al Bautista sobre Cristo. Cristo es presentado como el Mesías espiritual de los profetas.

El evangelista destaca aquí que Cristo Mesías reunía y cumplía de hecho las mismas condiciones ambientales en que estaban imbuidos los contemporáneos sobre el Mesías. Pues:

1) El Bautista, dotado de un prestigio excepcional, dio testimonio de Cristo, diciendo que él era su «precursor». Y él, al ver cumplirse la señal del cielo, lo proclamó «el Elegido de Dios», que es el Mesías, con la evocación isayana del «Siervo de Yahvé», sobre el que estaba el Espíritu, «posando» sobre él, y acusando así la plenitud de sus dones en el Mesías. Y el Bautista, con su bautismo, vino a «ungir» mesiánicamente a Cristo [91], al tiempo que lo presentó oficialmente a Israel. Y a este fin *redacta* así esta sección el evangelista. «Yo *no le conocía;* mas para que El fuese manifestado a Israel *he venido yo*, y bautizo en agua» (v.31). Y que Juan era el Elías ambientalmente esperado, tenía a su favor en la catequesis primitiva las mismas palabras de Cristo, quien, hablando del Bautista, dijo: «Y si queréis oírlo, El *es Elías, que ha de venir*» (Mt 11,14; Mc 12,13; Lc 7,27) [92].

2) Y en Cristo Mesías también se cumplían las concepciones ambientales de la época. Hasta su vida de ministerio público, Cristo había vivido en Nazaret y Cafarnaúm, en una vida socialmente oscura y desconocida para todos. Tanto, que el evangelista recoge las palabras del Bautista, que dice aquí: «Yo *no le conocía*» (v.31a) [93]. Y en el pasaje anterior dice: «En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis» (v.26). Ya vivía entre ellos, pero aún les era desconocido como Mesías.

Es así como, conforme a estos dos temas, estructura el evangelista esta segunda sección del testimonio oficial del Bautista.

d) Recluta de los primeros discípulos de Cristo. 1,35-51

Este último pasaje del primer capítulo no sólo tiene una vinculación histórica, más o menos próxima, con los relatos anteriores, sino que, sobre todo, la tiene lógica, temática: es el testimonio oficial del Bautista ante algunos de sus discípulos. La misión de éste era testimoniar al Mesías. Lo hizo ante las turbas, ante el sanedrín, y ahora ante sus mismos discípulos. No retendrá a éstos; los orientará hacia Cristo. Deshará su «círculo» para ensanchar el de Cristo.

91 LAGRANGE, *Le Messianisme* (1909) p.218-224; CULLMAN, *O opiso mou erchomenos*, en *Coniectanea Neotestamentica* vol.11 p.26-32.
92 Sobre el sentido del bautismo de Cristo, cf. *Comentario a Mt* 3,13-17.
93 SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* VIII 4; *Comentario a Jn 1,29*.

Es el tema de este pasaje: «Conviene que El crezca y yo mengüe» (Jn 3,30).

En este pasaje se pueden notar cuatro «vocaciones»: 1) Andrés y «otro» discípulo (v.35-40); 2) Simón Pedro (v.41-42); 3) Felipe (v.43-44); 4) Natanael (v.45-51).

[35] Al día siguiente, otra vez, hallándose Juan con dos de sus discípulos, [36] fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: He aquí el Cordero de Dios. [37] Los dos discípulos que le oyeron, siguieron a Jesús. [38] Volvióse Jesús a ellos, viendo que le seguían, y les dijo: ¿Qué buscáis? Dijéronle ellos: Rabí, que quiere decir Maestro, ¿dónde moras? [39] Les dijo: Venid y ved. Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y permanecieron con El aquel día. Era como la hora décima. [40] Era Andrés, el hermano de Simón Pedro, uno de los dos que oyeron a Juan y le siguieron.

[41] Encontró él luego a su hermano Simón y le dijo: Hemos hallado al Mesías, que quiere decir el Cristo. [42] Le condujo a Jesús, que, fijando en él la vista, dijo: Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro. [43] Al otro día, queriendo El salir hacia Galilea, encontró a Felipe, y le dijo Jesús: Sígueme. [44] Era Felipe de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro.

[45] Encontró Felipe a Natanael y le dijo: Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas, a Jesús, hijo de José de Nazaret. [46] Díjole Natanael: ¿De Nazaret puede salir algo bueno? Díjole Felipe: Ven y verás. [47] Vio Jesús a Natanael, que venía hacia El, y dijo de él: He aquí un verdadero israelita, en quien no hay dolo. [48] Díjole Natanael: ¿De dónde me conoces? Contestó Jesús y le dijo: Antes que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera, te vi. [49] Natanael le contestó: Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel. [50] Contestó Jesús y le dijo: ¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees? Cosas mayores has de ver. [51] Y añadió: En verdad, en verdad os digo que veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre.

1) Andrés y «otro» discípulo (v.35-40)

La escena es situada cronológicamente «al día siguiente», sea con relación a la testificación del Bautista que últimamente cita el evangelista (v.29), punto de vista cronológico-literario, sea el mismo, pero valorado en un esquema artificioso y teológicamente septenario de días para indicar, en analogía con la obra creadora del Génesis, que el comienzo de la obra mesiánica de Cristo se inicia, en un septenario de días, «recreando» las cosas con su justicia divina.

El relato es, aunque esquemático, encantador. En él se narra el principio de recluta de los que iban a ser la jerarquía de la Iglesia.

El Bautista tiene ante sí un auditorio que no se precisa. Acaso sea el anterior, de gentes que venían a su bautismo. Sin embargo, se detalla que con él estaban «dos de sus discípulos». Es conocida por el N.T. la existencia de un círculo de «discípulos» del Bautista (Mt 9,14; 11,12; 14,12; Mc 2,18; Lc 5,33; 9,14; Jn 3,22ss). Ante ellos, el Bautista, viendo que Jesús «pasaba» por allí cerca, «fijó los ojos en El» y testificó ante estos discípulos que era «el Cordero (Siervo) de Dios». Esta testificación ante estos dos discípulos parece ser un indicio de que éstos no estaban con él cuando testificó lo mismo ante un auditorio innominado, ya que, al mostrarlo así como el Mesías, le hubiesen, probablemente, seguido entonces.

Al punto de «oír» proclamar al Bautista a Cristo como el Mesías, «siguieron *(ekoloúthesan)* a Jesús». «Seguir a uno», «ir detrás de», era sinónimo, en los medios rabínicos, de ir a su escuela, ser su discípulo. La forma de aoristo en que se encuentra el verbo—lo «siguieron»—, lo mismo que el «simbolismo» intentado por el evangelista en la redacción de sus relatos históricos, parece sugerir, más que el hecho de una curiosidad por conocer al Mesías, el haberse hecho sus «discípulos» (Mt 4,18.19.22; par.; Jn 1,43). Es, además, un doble sentido que tiene el verbo «seguir» en este pasaje de San Juan (Jn 1,37-44) [94].

Conociendo Cristo, «al volverse», que le seguían, pero un «seguirle» que le hizo saber que le buscaban a El, les preguntó: ¿«Qué buscáis?»

El verbo aramaico *substratum* que debió de usar, lo mismo puede significar «buscar» que «desear». Pero el equívoco de los dos, del gusto oriental, debe de estar aquí en juego.

Le dijeron: «Rabí», y el evangelista, interpretándolo para sus lectores asiáticos, lo vierte: «que quiere decir Maestro, ¿dónde moras?» El título de «rabí» o maestro de la Ley sólo lo tenían oficialmente los «rabís» que lo habían recibido de la autoridad religiosa después de un largo aprendizaje de años. Pero todo el que tenía discípulos era llamado «rabí» [95]. Se lo usa como título de cortesía. Frecuentemente aparece Cristo llamado así por diversas gentes (Mt 17,24, etc.).

Aquellos discípulos del Bautista requerían tiempo y profunda intimidad en lo que querían tratar con él. No era oportuno tratarlo allí entre las turbas que venían al bautismo de Juan. ¿Sería ello un indicio de ofrecimiento indirecto a seguirle como discípulos? Se diría lo más probable. Pues viviendo en un «círculo» de orientación al Mesías, bajo la dependencia del Bautista, se explicaría bien que, al ser mostrado aquél por el Bautista, se quisieran incorporar a lo que orientaba su vida de «discípulos de Juan».

La respuesta de Cristo fue: «Venid y ved». Era la fórmula usual en curso: «Ven y ve», tanto en el medio bíblico (Sal 46,9) como el neotestamentario (Jn 1,46; 11,34) y rabínico [96].

Ante esta invitación, estos discípulos fueron y se quedaron con El «aquel día». Y se señala que era «como la hora décima».

[94] Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.22.
[95] Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1997.
[96] Strack-B., *Kommentar...* II p.371.

Su «morada» debía de ser una de aquellas cabañas improvisadas, de cañas y follaje, en que pasar la noche.

La «hora décima» era sobre las cuatro de la tarde. Los judíos dividían el día en doce horas (Jn 4,6.52; 19,14), aunque vulgarmente, por dificultad de precisar estas horas, solían dividirlo en cuatro períodos u horas. Si esta escena tiene lugar uno o dos meses antes de la Pascua que cita luego (Jn 2,13ss), sería en febrero-marzo, en que el sol se pone unas dos horas después. En Jerusalén, la puesta del sol del 7 de abril, como se dice a propósito de la muerte de Cristo, es a las 6,23 [97]. Si la frase se entendiese estrictamente, como el día judío comienza a la puesta del sol y faltaban sobre dos horas para la misma, estos discípulos habrían quedado con Cristo unas dos horas. Pero, conforme a las costumbres de Oriente, hubieron de pasar aquella noche con El, pues «ya declinaba el día» (Lc 24,29).

El evangelista da el nombre de uno de estos dos discípulos del Bautista. Era Andrés, hermano de Simón Pedro [98].

Del «otro» no se da el nombre. ¿Quién era? A partir de San Juan Crisóstomo [99] se suele admitir, generalmente, que se identifica con el otro discípulo anónimo del que se dice varias veces en este evangelio que era el discípulo «al que amaba el Señor». A esto suelen añadir la vivacidad del relato, el fijar la hora en que sucedió; todo lo cual indicaría un testigo ocular. El anonimato en que queda sería como el signo que indica al autor mismo. Pero no puede decirse que sean razones decisivas.

Otra tendencia moderna tiende a identificarlo con el apóstol Felipe. Este y Andrés aparecen juntos en algunas listas apostólicas (Mc 3,18; cf. Act 1,13). En el cuarto evangelio, Felipe aparece frecuentemente al lado de Andrés (Jn 6,5-9; 12,20.21) [100]. Sin embargo, el *encuentro* que tiene «al otro día» Cristo con Felipe, al que manda «seguirle», hace difícil esto.

¿«Simbolismo» yoanneo en el relato de esta escena? Así lo piensan varios autores [101].

Estos admiten que en la forma de relatarse estos hechos históricos hay intento «simbolista». ¿Cuál sería éste? El esquematismo del relato, la falta de detalles, la ausencia del lugar geográfico y tema de aquella conversación, llevaría a intentar, *superponiéndolo* al relato histórico por efecto calculado de su descripción, el que esta doble «vocación» fuese el *tipo* de toda vocación de discípulos de Cristo. Hay para ello que recorrer estos tres estadios aquí descritos: «seguir» a Cristo, «venir» a donde El esté y «quedarse» allí con El.

A esto llevaría también la pregunta de Cristo: «¿Qué buscáis?» Se le llama aquí Rabí, y se le interpreta Maestro. Sería, en evocación del A. T., Cristo-Sabiduría, que llama a los hombres a sí para ense-

[97] A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696.
[98] *Comentario a Mt 10,2b.*
[99] MG 59,117.
[100] A. B. HULEN, *The Call of the Four Disciples in John I:* J. B. L. (1948) 153-157.
[101] BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (1950) p.70; A. SCHLÄTTER, *Der Evangelist Johannes* (1948) p.53; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.45; A. M. DUBARLE, en Melanges Lebreton 61.

ñarles. A esta pregunta de Cristo se respondería por estos dos discípulos, máxime si Felipe era el «otro» que fue a hablar con Cristo: «Hemos encontrado al Mesías» (v.41). Sería el tema del A. T., realizado ahora por Cristo: hay que buscar la Sabiduría para encontrarla. Ambos temas se encontrarán desarrollados, con especiales reflejos, en el evangelio de San Juan [102].

2) Simón Pedro (v.41-42)

El hermano de Pedro, Andrés, después de venir de estar con Cristo, encontró a Pedro. ¿Cuándo? Los códices presentan cuatro variantes a este propósito: «primeramente», «el primero», «por la mañana», y otros omiten toda indicación [103].

La presentación que de Cristo hizo el Bautista a Andrés, como el «Cordero (Siervo) de Dios», fórmula mesiánica, y la confirmación que de su mesianismo tuvo en su conversión, le hizo volcarse con todo el ardor de su nueva fe, y con el fuego de su temperamento galileo (v.44), en entusiasmo y apostolado. Y, al encontrar a Pedro, le dijo con plena convicción: «Hemos encontrado al Mesías». Y el evangelista vierte el término para sus lectores griegos: «que quiere decir el Cristo».

Pero no quedó su fe en esta sola confesión. Andrés le «condujo a Jesús». Al llegar a su presencia, Cristo le «miró fijamente» *(emblépsas)*. Este verbo significa aquí un mirar profundo de Cristo, con el que sondea el corazón de Pedro y lo sabe apto para el apostolado y para la misión pontifical que le comunicará. Es el «mirar» de Cristo, con el que descubrirá en seguida a Natanael, un misterio de su vida (v.47.48), lo mismo que en otros momentos (Jn 2,24; 4,17-19; 6,61, etc.) actúa en igual forma.

Y, mirándole así, le dijo: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro».

El nombre de Simón era usual en Israel. Pero aquí le dice que es «hijo de Juan» (Jn 21,15ss), mientras que en Mt le dice ser «hijo de Yona» (cf. Mt 16,17). Este segundo es una transcripción material aramaica. Discuten los autores si este segundo nombre puede ser una forma equivalente admitida por Juan: «bar», hijo; «yoná» sería Juan. Mt cita así el nombre del profeta Jonás (Mt 12,39). En todo caso, «es difícil explicar esta divergencia, si no es en función de dos tradiciones independientes» [104].

El nombre de Cefas corresponde al arameo *Kepha'*, roca, piedra. Lo que el evangelista griego vierte para sus lectores asiáticos.

Cristo, al sondear a Pedro, anuncia su nuevo nombre, con el que designa su nueva función de «piedra» fundamental de su Iglesia, conforme al uso oriental en estos cambios de nombre (Gén 17,5; 22,28; 32,28; Is 62,2; 65,15).

En Mc (3,16) y Lc (6,4), Cristo le da a Simón el nombre de

[102] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.74-80.
[103] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 1,41; BOISMARD, o.c., p.82-84.
[104] BOISMARD, o.c., p.85 nota 5.

Pedro al hacer la institución de los apóstoles en el sermón del Monte. En cambio, en Mt, en la lista de los apóstoles, habla de «Simón llamado Pedro» (Mt 10,2). Pero en la escena de la «promesa» pontificia es cuando, con el cambio de nombre, hace el juego de palabras sobre su nuevo nombre de Pedro-Piedra. Este anuncio del cambio de su nombre, que se hace aquí ahora en este pasaje del cuarto evangelio, ¿es un anuncio histórico o acaso es un *adelantamiento* del mismo hecho por el evangelista? No sería fácil precisarlo. Acaso un indicio pudiera sugerir el *adelanto*. Es un paralelismo literario. Se lee aquí:

V.41: «Hemos encontrado al Mesías,
que quiere decir el Cristo».
....
V.42: «Tú eres Simón, el hijo de Jonás;
tú *serás* llamado Cefas,
que quiere decir Pedro».

Esta estructura literaria podría ser un índice del *adelanto* del cambio de nombre. Pero también podría ser una formulación literaria paralelística de un hecho histórico en este momento.

3) Encuentro del apóstol Felipe (v.43-44)

«Al otro día» va a tener lugar el encuentro de Felipe con Cristo. Ya se vio antes que estas indicaciones cronológicas, acaso más que tales, puedan tener un valor *simbólico*.

Siguiendo el evangelista el esquematismo del relato, omitiendo detalles sin interés para su conjunto histórico-«simbolista», no precisa circunstancias de este encuentro. Sólo se dice que es cuando El «quiere salir para Galilea». Acaso Pedro y Felipe habían podido venir aquí atraídos por el Bautista. Pero todo este grupo de galileos dan la sensación de estar aquí en forma más o menos en contacto con el Bautista. Si Andrés es «discípulo» del Bautista (v.37) y encuentra pronto a su hermano Pedro en esta región, se diría que ambos estaban en una misma situación en torno al Precursor.

Pero lo que resalta es que Cristo «encontró» a Felipe. Estos encuentros en el cuarto evangelio son destacados como providenciales (Jn 5,14ss).

Al verle, Cristo le dice: «Sígueme». No sólo en el sentido de que le acompañe en su ruta a Galilea, adonde él ahora se dirigía, sino como «discípulo» suyo. Es la fórmula con que llama a sus apóstoles: Pedro y Andrés (Mt 4,19), Juan y Santiago (Mt 4,22), Mateo (Mt 9,9), lo mismo que a todos los que quieren ser sus discípulos (Mt 8,22).

4) La «vocación» de Natanael (v.45-51)

La última vocación que se presenta en este pasaje es la de Natanael. El nombre de Natanael significa «don de Dios». La escena se presenta así: Viéndole Jesús venir hacia El, después que Felipe

le había dicho que habían encontrado al Mesías en la persona de Jesús de Nazaret, al verle, y cercano ya, pues responde a la afirmación de Cristo, le dice: «He aquí un verdadero israelita en quien no hay dolo». Esta expresión va cargada de sentido.

En la frase «He aquí *verdaderamente (alethós)* un israelita», el adverbio *verdaderamente* indica que es digno del nombre que se tiene o da, que responde intrínsecamente a su nombre (Rut 3,12) [105].

Natanael, «don de Dios», es, en consecuencia, un hombre que es con toda autenticidad un verdadero israelita. Cristo habló en arameo, donde el adjetivo aquí usado, «israelita», es empleado muy raramente. Normalmente se usa o el mismo nombre «Israel» o «hijo de Israel». El sentido de la frase de Cristo es: «He aquí un hombre verdaderamente digno de llamarse Israel». ¿Por qué esto? ¿Qué intenta decir Cristo con estas palabras?

Isaías dice a propósito de la conversión de Israel a Dios. En aquellos días:

«Este dirá: Yo soy de Yahvé;
aquél tomará el nombre de Jacob;
y el otro escribirá en su mano: De Yahvé,
y será sobrellamado Israel» (Is 44,5).

Así, pues, ser llamado Israel es equivalente a reconocer a Yahvé por el único y verdadero Dios y permanecer en plena fidelidad a su ley (Sal 22,24). Israel es el nombre que indica la elección divina del pueblo santo, lo que exige, para la prometida protección de Dios, fidelidad a su ley. Por eso, Israel viene a ser sinónimo de «fidelidad a Yahvé».

A esto mismo lleva, como una confirmación pleonástica, la otra expresión: «en quien no hay dolo». La palabra griega usada aquí *(dólos)* indica todo género de engaño. Pero en el vocabulario de los profetas, la infidelidad religiosa a Yahvé es llamada frecuentemente falsedad o mentira (Os 12,1; Sof 3,12.13; Apoc c.13) [106].

De aquí el que, con estas frases que se dicen a Natanael, se quiera indicar que es un hombre verdaderamente leal a Dios y a su ley. Era un verdadero elogio. ¿Por qué elogiarle sino con el título de «verdadero israelita», título religioso por excelencia, para luego concluir que no era un hombre mentiroso en el orden social-moral? Se ve que está fuera de situación.

Pero, sobre esta interpretación, es muy probable que el evangelista intente decir más, o, al menos, completarlo con nuevos datos.

En el A. T. se expresa muy frecuentemente la idea de la fidelidad a Dios y a su ley por las expresiones de «ver a Dios» o «conocer a Dios» (Jer. 31,33-34, etc.). Juan mismo usa estas expresiones en este sentido, tanto en su evangelio (Jn 3,3.5) como en su primera epístola (1 Jn 3,5-6) [107]. Por eso, si el nombre de Israel implica la

[105] San Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.* 4,2; Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.50; Boismard, *Du baptême à Cana* (1956) p.95-96.

[106] Boismard, *Notes sur l'Apocalypse*, en Rev. Bib. (1952) 171-172.

[107] Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean:* Rev. Bib. (1949) 365-391.

idea de fidelidad a Yahvé, que es la ausencia de todo «dolo», de todo pecado de irreligión, esta palabra, en la teología de Jn, evocaba la idea de «ver» o de «conocer a Dios».

Y de esto hay una nueva confirmación en estos pasajes del evangelio de Jn. «De la segunda a la sexta jornada, todo el relato yoánnico está dominado y como finalizado por la idea de «ver», y especialmente de «ver» a Jesús, o de un fenómeno espiritual concerniente a Jesús» [108] (Jn 1,29-51). Precisamente Cristo, en este relato, prometerá a Natanael que «verá», evocando el pasaje de la escala de Jacob, a los ángeles subir y bajar sobre el Hijo del hombre (v.51).

Esto supuesto, se explica aún mejor la insistencia del evangelista en llamar a los jefes del pueblo, hostiles a Cristo, simplemente «judíos». Precisamente en tiempo de Cristo, este término era usado casi solamente por los extranjeros o en los documentos oficiales. Los judíos solían llamarse israelitas, precisamente para indicar el aspecto religioso de ellos y de su elección por Dios [109]. Pero, una vez que Israel rechaza reconocer a Cristo por Mesías, viene a no ver, a estar «ciego» (Jn 9,40ss), por lo que no merece el nombre de Israel: «el que ve a Dios». Los judíos dejan de ser Israel.

En cambio, Natanael es un judío fiel a Yahvé en su fe y en su práctica; es un hombre que, en este sentido, «ve» a Yahvé, por lo que es digno de ser llamado con toda verdad «Israel». Y como premio a esta fidelidad a Dios, que es la óptima preparación para recibir al Mesías, se le promete que «verá» a éste en lo que es: el Hijo de Dios.

Naturalmente, ante esta lectura que Cristo hace en el *corazón* de Natanael, lo que obliga a éste confirmarse en el anuncio que Felipe le hizo de Cristo-Mesías (v.45), le interroga con una pregunta que es al tiempo exclamación de sorpresa y admiración, reconocimiento de la verdad que Cristo le revela y deseo de una mayor explicación. «¿De dónde me conoces?»

Pero la respuesta de Cristo es una nueva prueba de sondeo en su corazón, y que hará ver a Natanael que, ante Cristo, su corazón está al descubierto en toda su vida. «Antes que Felipe te llamase», para decirle que en Cristo habían encontrado al Mesías, «cuando estabas debajo de *la higuera* te vi». Era decirle a Natanael que, antes de conocerle ahora personalmente, ya le «conocía».

Era costumbre muy judía el descansar bajo las parras o las higueras, hasta ser proverbio de su felicidad el poder descansar bajo ellas (1 Re 4,5). También se sabe que los rabinos gustaban sentarse bajo un árbol para enseñar o meditar la Ley [110]. El suceso al que Cristo alude no debía de ser reciente, pues estándose en proximidad a la Pascua (Jn 2,13), el árbol aún no estaba cubierto de hoja.

Naturalmente, la alusión de Cristo no debe referirse a la materialidad de que estuviese sentado en su casa bajo este árbol. Sería un hecho usual. ¿Acaso puede ser ello un indicio de que Natanael

108 BOISMARD, *Du baptême*... p.101.
109 GUTBROD, en *Theol. Wört. N.T.* vol.3 p.360ss.
110 J. JEREMIAS, *Die Berufung des Nathanael:* Angelos (1928) Heft 1-2.

perteneciese al grupo de los doctores o escribas? Pero, si Cristo le evoca una escena usual, es que con ella le quiere recordar algo íntimo a su conciencia, de importancia grande para él, y que con esta alusión reafirmaba el sondeo profético de su mirada. ¿A qué hecho de su vida aludía Cristo a Natanael? No se dice. ¿Acaso, como fiel «israelita», abría su corazón a Dios, en aquellos días de fuerte expectación mesiánica, máxime ante las nuevas que llegaban del Bautista, y se ocupaba en pensar o en orar por el advenimiento del Mesías? ¿Acaso luchaba ante el «encuentro» que de El habían hecho Felipe y los otros primeros discípulos, y el hecho *popular* que se creía que Cristo *salía* de Nazaret, cuando el Mesías había de venir de Belén?

Pero el golpe que Cristo le dirige ahora fue tan certero como su «mirada». Hasta el punto que Natanael, vivamente sorprendido, le hace esta confesión: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel». Ante la penetración profética de su mirada, Natanael tiene que rendirse a la evidencia del Mesías, que había encontrado y le habían presentado.

El sentido de la segunda parte de esta confesión es claro: «Tú eres el Rey de Israel». Era éste uno de los títulos que se daban al Mesías (Jn 12,13; Lc 19,38) [111].

¿Qué valor tiene aquí el primer título que se le da, de «Hijo de Dios»? La revelación de su divinidad la va haciendo Cristo paulatinamente a sus mismos discípulos. Sería, pues, increíble que, al primer encuentro con Natanael, le revelase su divinidad. Además, la promesa que le va a hacer en seguida (v.50.51) parece excluir igualmente esto (Sal 2,6-3). Es, sin duda, una *interpretación* posterior del evangelista.

A la confesión mesiánica de Natanael sigue una promesa en que Cristo le anuncia cosas mayores. Y la promesa se hace colectivamente, aludiendo, seguramente, a los demás discípulos hasta ahora reclutados, lo que no excluye la misma realidad para los otros.

La promesa se hace con la fórmula introductoria de «en verdad, en verdad os digo...». En el A. T. aparece esta fórmula igualmente repetida, pero en el sentido exclusivo de una adhesión a lo que se dijo (Núm 5,22; Neh 8,6; Sal 41,14; 72,19). Es un uso equivalente al de nuestra liturgia. Pero aquí tiene el sentido de una afirmación solemne. Sólo en Jn aparece duplicada en boca de Cristo. Los sinópticos, que también la recogen en boca de Cristo en varias ocasiones, sólo la ponen en la forma simple de un solo «en verdad».

La promesa que proféticamente se les hace, y cuyo sentido preciso es discutido, es la siguiente: «Veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre».

Esta profecía alude, literaria y conceptualmente, a la visión de la escala de Jacob, relatada en Génesis (Gén 28,12.13).

«Numerosos textos rabínicos [112] interpretan este pasaje del Gé-

111 *Sal. de Salomón* XVII 23.38.47.51; 2 Sam 7,14; Sal 89,27.28; J. JEREMÍAS, *Die Berufung des Nathanael*, en Angelos (1928) Heft 1-2.
112 *Bereshit Rabba* 69.

nesis (28,12.13) en función de la «gloria» de Dios. Estos rabinos esperaban ver un día, como Jacob, la «gloria» de Dios. Los *Targumim* traducen así este pasaje: «Y he aquí que *la gloria de Yahvé* estaba sobre ella» (la escala de Jacob). Jn tomaría los dos elementos esenciales de esta interpretación rabínica. De una parte, Jacob (Israel) que queda siendo, en la persona de Natanael, el beneficiario de la visión celeste. Por otra, Natanael, el nombre que le da Cristo de Israel, el que ve a Dios. Además, el objeto de esta visión celeste es la gloria divina manifestada por ministerio de los ángeles. Pero el evangelista introduce un elemento nuevo, que no tiene correspondencia exacta en la escena del Génesis: el Hijo del hombre. Es probable que la fórmula «subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» esté en dependencia literaria del texto del Génesis: «subiendo y bajando sobre ella» (la escala), pero no se puede decir que el Hijo del hombre venga a tener el lugar de la escala. El Hijo del hombre interviene como «soporte» de la gloria divina. El movimiento de los ángeles simboliza la manifestación de la gloria de Dios. Como Jacob-Israel, los discípulos podrán «ver» la gloria divina manifestada en la persona del Hijo del hombre, desde luego por los milagros, pero, finalmente, por el misterio del Hijo del hombre, «elevado» a la diestra del Padre en la gloria de la resurrección» [113].

En efecto, esta glorificación de Cristo que verán los discípulos, es un tema que incluye un especial y rico contenido en el evangelio de Jn.

Los autores admiten que el primer cumplimiento de esta promesa se realiza, en la perspectiva literaria del cuarto evangelio, en las bodas de Caná, en donde Cristo «manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos» (Jn 2,11).

En el evangelio de Jn, la «gloria» de Cristo se manifiesta, en primer lugar, por los milagros, que son «signos» de su mesianismo y de su filiación divina; pero, entre éstos, el gran «signo» de lo que El es y de su misión es el milagro de su resurrección. Esta es la teología de los milagros de Cristo especialmente destacada en Jn. La misma «elevación» de Cristo en la cruz es un paso para «ver» la grandeza de su «exaltación» y «glorificación» (Jn 2,19.22; 3,13-15; Jn 8,28; 12,23-34; 13,31; 17,5; 19,37); de aquella gloria que El tuvo «antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5).

[113] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.126-127.

LAS DIVERGENCIAS DE LOS RELATOS DE JN Y LOS SINÓPTICOS SOBRE LA VOCACIÓN DE LOS PRIMEROS DISCÍPULOS

Al comparar los relatos sinópticos con los de Jn sobre la vocación de los primeros discípulos de Cristo, se nota una divergencia muy notable. Esquematizando estas diferencias, se ve en:

Los sinópticos (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20)	*Jn 1,35-51*
La escena es en Galilea.	La escena es en Judea.
Junto al lago.	Junto al Jordán, excepto la vocación de Felipe y Natanael.
La vocación de Andrés y Pedro es provocada directamente por Cristo.	La vocación de Andrés y Juan (?) es provocada por el Bautista.
La vocación de estos primeros discípulos se hace cuando unos—Pedro y Andrés—«echaban las redes en el mar».	La vocación de Andrés es distinta de la de Pedro; se hace juntamente la de Andrés y de Juan (?). Andrés llama a Pedro para que vaya a Cristo.
La vocación de Juan y Santiago se hace por Cristo mientras éstos «arreglaban las redes».	La vocación de Santiago no se hace, al menos bajo el nombre de Santiago.

Ante estas diferencias no cabe más que preguntarse: ¿se refieren ambos relatos a un mismo momento histórico? ¿Son el mismo relato? Pero entonces, ¿cómo es posible explicar estas diferencias fundamentales?

La solución que ordinariamente se alegó era ésta: el relato de Jn no narra la vocación definitiva de estos discípulos, sino un *primer contacto* con Cristo, una primera invitación a seguirle, mientras que el relato de los sinópticos transmite la vocación *definitiva* de éstos ante el llamamiento formal que Cristo les hace junto al lago de Tiberíades.

Esta solución pudiera tener en contra que tanto el relato de Jn como los de Mt-Mc [114] parecen transmitir un contacto y llamamiento *definitivo* de estos discípulos al apostolado. Pues si en Mt-Mc, «dejando» todo, le «siguen», lo mismo sucede en el relato de Jn: con él van a Galilea y con él asisten como «discípulos» (Jn 2,11) a las bodas de Caná.

Por eso parece deban ensayarse otras soluciones. Se han presentado varias:

a) Jn, por razón «simbolista», habría artificiosamente compuesto o inventado esta escena, de fondo histórico—el hecho del llamamiento—, pero ornamentado y descrito artificiosamente. Así, el relato plenamente histórico sería el de Mt-Mc.

Esta solución es totalmente caprichosa. No tiene ni un solo dato serio que pudiera aparentemente justificarla. Tiene, en cambio, en contra datos que, de no ser históricos, por la dificultad que entrañan, por su poca verosimilitud, es muy probable que Jn no los hu-

[114] Sobre la identidad o diferencia del relato de Lc sobre el «seguimiento» de algunos discípulos después de la pesca milagrosa, cf. *Comentario a Mt 4,18-22; y a Lc 5,1-11.*

biese introducido; tal es la presencia en el Jordán, con el Bautista, de tres personas de Betsaida: Pedro, Andrés y Felipe. Basta pensar la negativa que hubiesen hecho a esto las catequesis primitivas.

b) Otra solución es ésta: el relato de Jn y Mt-Mc son históricos; el de Jn lo es en todos sus detalles, el de Mt-Mc está reducido a un doble *esquematismo*. Primero, en la *forma* del relato, y también en la forma binaria o *díptica* del mismo.

Este esquematismo de tipo *díptico* es evidente. En él se relata la vocación de Pedro-Andrés y de Santiago-Juan. Pero, además, se lo relata conforme a un esquematismo en el que se suprime todo lo colorista, para centrar el relato sólo en lo esencial: el llamamiento que Cristo les hace y cómo éstos le siguen. Este esquematismo rígido, pobre en colorido, hace ver que en Mc no procede de la predicación viva de Pedro, sino de la catequesis común, tal como también lo reproduce el evangelio aramaico de Mt [115].

Lo que se ve, pues, de la catequesis primitiva es que ésta *sólo* intentaba insistir sobre el tema teológico del llamamiento de los primeros discípulos, los cuales lo dejan todo por seguirle. En este caso, la solución sería: ambos relatos de Jn y Mt-Mc se refieren a un mismo hecho *histórico*, aunque en Mt-Mc referido sólo esquemáticamente. Y si Mt-Mc ponen la escena junto al lago, sería que *dramatizaban* la «vocación», puesta en función y bajo el denominador común de que serían «pescadores de hombres» (Lc 5,10). El relato de Mc, lo mismo que los de Mt-Lc, serían sencillamente una «mise en scène» destinado a ilustrar el tema del llamamiento de los primeros discípulos [116].

Sin embargo, esta solución parece más artificiosa que las otras. Los relatos de Mt-Mc tienen la suficiente precisión de matices y colorido para que se piense en un relato sólo artificioso.

Aun admitiendo que el relato de Lc (5,1-11) sea el mismo y que la pesca milagrosa (Lc 5,1-9) esté aquí en su contexto histórico o simplemente *lógico*, por razón de verse en ella el *tipo* y ocasión de ilustrarles el que «serán pescadores de hombres», siempre se salva esta escena en sus matices de *historia pescadora*. Lc, además de narrar la pesca milagrosa, recoge la promesa de que serán un día «pescadores de hombres», y cómo Simón, Santiago y Juan le «siguen». Lo que se compagina muy bien con un previo llamamiento: «vocación». La narración de Mt-Mc es histórica, lo mismo que la de Jn.

c) Boismard piensa que «se podría adoptar la solución siguiente: Jn no habla de la vocación de los hijos de Zebedeo, sino solamente del llamamiento de Andrés y de su hermano Simón; de estos dos últimos, los hechos habrían pasado tal como los describe, teniendo en cuenta el esquematismo introducido en su relato... Los dos hijos de Zebedeo habrían sido llamados por Cristo, como cuenta Marcos, cuando ellos se entregaban a la pesca con su padre en la ribera del lago de Tiberíades. Pero en la tradición representada por Mc (la de Mt arameo), se encontraban pocos informes sobre

[115] VAGANAY, *Le problème synoptique* (1954) p.152ss.
[116] BOISMARD, o.c., p.131.

la vocación de Andrés y Pedro. Como ellos debían ser pescadores y se quería mencionar la vocación del jefe de los discípulos, se habría compuesto un relato de la vocación de Simón y Andrés calcado sobre el de la vocación de Santiago y Juan» [117].

Esta última solución supone demasiadas hipótesis. Además, el *esquematismo*, normalmente al menos, se limita a hacer el relato conforme a un procedimiento basado en la misma naturaleza de los hechos, pero no tanto a encarnarlos en escenas *no históricas*.

Hasta ahora parece que la solución mejor, sin que sea absolutamente evidente, es la tradicional. Si los sinópticos no conocieron, o no se recogió en sus catequesis este primer contacto de Cristo con sus primeros discípulos, acaso por centrarse el interés en el hecho de la vocación definitiva, al menos se explica bien el que se carguen las tintas de la *novedad* en el relato de la vocación definitiva. Por otra parte, como Juan no vuelve a relatar otra escena de vocación—ni el mismo llamamiento «oficial» en el sermón del Monte—, se explica también el que centre la novedad del relato de este primer contacto de Cristo con estos discípulos y que, por ser un principio también *eficaz* de vocación, aparezca relatado, acaso más por redacción literaria que por la misma exigencia de los hechos, como si fuese ya una vocación definitiva. Y si para los sinópticos se puede admitir una *fusión* de hechos en una sola escena, no podría negarse esto mismo para Jn. En este caso, éste habría presentado como *definitiva* la vocación de estos discípulos en esta escena, puesto que iba a omitir el otro o los otros llamamientos de los mismos, destacando así la fuerza *recreadora* de Cristo en esta obra, máxime si está subyacente, en el relato de Jn, el esquema literario de la septenaria obra creadora del Génesis.

CAPITULO 2

a) Las bodas de Caná (v.1-11); *b)* estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm (v.12); *c)* la expulsión de los mercaderes del templo (v.13-22); *d)* reacciones ante Cristo en Jerusalén (v.23-25).

a) Primer milagro de Cristo en las bodas de Caná. 2,1-11

El milagro de Cristo en las bodas de Caná cierra el ciclo de siete días en que Juan sitúa el comienzo de la obra *recreadora* de Cristo (Jn 1,3.17), en paralelismo con la obra creadora de los siete días, relatada en el Génesis, y que también fue hecha por el Verbo (Jn 1,1-5).

[1] Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. [2] Fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda. [3] No tenían vino, porque el vino de la boda

[117] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.131; sobre el esquematismo de los relatos, cf. LAGRANGE, *Évangile s. St. Marc* (1929) p.LXXVIIIss; WENDLING, *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums* (1900).

se había acabado. En esto dijo la madre de Jesús a éste: No tienen vino. [4] Díjole Jesús: Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? No es aún llegada mi hora. [5] Dijo la madre a los servidores: Haced lo que El os diga. [6] Había allí seis tinajas de piedra para las purificaciones de los judíos, en cada una de las cuales cabían dos o tres metretas. [7] Díjoles Jesús: Llenad las tinajas de agua. Las llenaron hasta el borde, [8] y El les dijo: Sacad ahora y llevadlo al maestresala. Se lo llevaron, [9] y luego que el maestresala probó el agua convertida en vino—él no sabía de dónde venía, pero lo sabían los servidores, que habían sacado el agua—, llamó al novio [10] y le dijo: Todos sirven primero el vino bueno, y cuando están ya bebidos, el peor; pero tú has guardado hasta ahora el vino mejor. [11] Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos.

«Al tercer día» se celebraban unas bodas en Caná de Galilea. El término de referencia de este «tercer día» parece lo más natural referirlo a la última indicación cronológica que hace el evangelista (v.43): el encuentro de Cristo con Felipe y su «vocación» al apostolado, máxime dentro del explícito esquema cronológico-literario que viene haciendo en los v.29.35.

Sin embargo, como ya antes se indicó [1], la «vocación» de Felipe acaso no sea el mismo día que la «vocación» de Natanael (Jn 1,45), aunque una primera lectura del texto parezca suponerlo. En este caso, el «tercer día» se referiría al último hecho narrado, la «vocación de Natanael», sea en su conquista por Felipe (Jn 1,45), sea en su venida y trato directo con Cristo (Jn 1,47-50). De hecho, en el esquema literario del evangelista, en que va narrando las escenas vinculadas a una cronología explícita, este «tercer día» se refiere *literariamente* a la última indicación cronológica (Jn 1,3).

Ni hay inconveniente en que el punto de referencia cronológica fuese este último, ya que tres días son suficientes para ir desde la parte baja del Jordán hasta Caná y Nazaret. Desde Jericó a Beisán, entonces Escitópolis, se puede ir holgadamente en dos días. Y de aquí en uno a Caná y Nazaret. Si Cristo partió de Betania, en Transjordania, y siguió aproximadamente la ruta dicha, habría debido recorrer unos 110 kilómetros en tres días. Lo que supone unos 37 kilómetros diarios.

El emplazamiento de Caná, en Galilea, para distinguirla de otra Caná en la tribu de Aser (Jos 19,28), debe de ser la actual Kefr Kenna, que está a unos siete kilómetros al nordeste de Nazaret, en la ruta de Tiberíades-Cafarnaúm. Ya desde el siglo IV hubo aquí una iglesia cristiana y una fuente abundante, de la que hablan los antiguos peregrinos. Y San Jerónimo da de ella una serie de datos [2] que excluyen el otro emplazamiento propuesto, Khirbet Qana, que se encuentra a 14 kilómetros al norte de Nazaret, y sin

[1] *Comentario a Jn 1,43.*
[2] *Epist.* 108,1: ML 22,889; *Epist.* 46,12: ML 22,491.

tradición cristiana que la señale. Los viñedos de Kefr Kenna dan excelente vino [3].

Relaciones sociales, de parentesco o amistad, que no se precisan, hacían que María estuviese presente en la boda. María vino, por su parte, probablemente desde Nazaret. La distancia de siete kilómetros que la separaba de Caná pudo hacerla muy bien el mismo día.

La forma «estaba allí la madre de Jesús» supone que María estaba ya en Caná cuando llegó su Hijo. Y la ausencia nominal de José, citado poco antes como padre legal de Jesús (Jn 1,45), hace suponer que a estas horas ya había muerto.

A esta boda también había sido invitado «Jesús con sus discípulos». Una vez llegado a Caná y sabida su llegada, es cuando, probablemente, recibió la invitación. Es lo que parece más natural viniendo de una larga ausencia de Betania del Jordán.

El desarrollo de la escena, la forma escueta en que se presenta a María, manifestando a su Hijo la carencia de vino, hace suponer que Jesús había estado ya con su Madre.

Pero lo que pudiera extrañar más es el porqué son también invitados con El los discípulos, como dice abiertamente el evangelio, puesto que Cristo no se había presentado aún ante las gentes, ni como taumaturgo ni como Mesías, ya que aquí hará su primer milagro (Jn 2,11). Podría pensarse que, siendo Natanael de Caná (Jn 21,2), y recientemente unido a Cristo (Jn 1,45-50) y en pleno fervor de admiración y dedicación al llamamiento que le hizo, fuese el que mediase para que aquel primer grupo de pocos discípulos, ya sus compañeros, fuesen invitados a la boda, como compañía de Cristo, del que, sin duda, habló elogiosamente. En todo caso, la hospitalidad oriental permite ciertamente iniciativas de este género [4].

Las bodas en Oriente comienzan al oscurecer, con la conducción de la novia a casa del esposo, acompañada de un cortejo de jóvenes, familiares e invitados, a los que fácilmente se viene a sumar, en los villorrios, todo el pueblo, y prolongándose las fiestas varios días (Gén 29,27; Jue 14,10.12.17; Tob 9,12,8,20 en los LXX; 10,1).

En las bodas de los pueblos, los menesteres de la cocina y del banquete son atendidos por las hermanas y mujeres familiares o amigas. Es lo que aparece aquí en el caso de María. A ellas incumbe atender a todo esto.

El vino es tan esencial en un banquete de bodas en Oriente, que dice el Talmud: «Donde no hay vino, no hay alegría» [5]. Y por eso en arameo llaman a las bodas *mishtitha*, «bebeduría».

Según la *Mishna*, la duración de las bodas era de siete días si la desposada era virgen, y tres si era viuda [6]. Durando las bodas

[3] Para Kefr Kanna, cf. LE CAMUS, en *Dict. Bib.*, art. *Cana* t.2,110ss; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.55-56; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.180; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.119-127. Para Khirbet Qana, cf. THOMSON, *The Land and the Book* p.425ss; ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.412-413.
[4] Para la descripción ambiental de una boda en Oriente, F. M. WILLAM, *Das Leben Jesu...*, ver. esp. (1940) p.118-119.
[5] *Pesahím* 109a; cf. Sal 103,15.
[6] *Ketuboth* I 1.

varios días, los invitados se renuevan. Los escritos rabínicos suponen la posibilidad de la llegada de huéspedes inesperados [7].

Es en este marco en el que se va a desenvolver la escena del milagro de Cristo [8].

La boda debe de llevar ya algunos días de fiesta y banquete. Nuevos comensales han ido llegando en afluencia grande, tanto que las provisiones calculadas del vino van a faltar. Cristo, acompañado de sus discípulos, llega a Caná y es invitado con ellos a la fiesta. Estando El presente, el vino llegó a faltar. Sin esto faltaba a la fiesta algo esencial, y el desdoro iba a caer sobre aquella familia, que el Señor bendecía con su presencia. Una doble lectura crítica del texto en nada cambia el sentido fundamental [9]. Probablemente se debe de estar al fin de las fiestas de boda, cuando algún aumento imprevisto hizo crítica la situación. Y éste es el momento de la intervención de María.

Sería muy probable, y es lo que parece sugerir el texto, que María, invitada como amiga de la familia, prestase, conforme a los usos orientales, ayuda en los menesteres de la cocina. Por eso pudo estar informada a tiempo de la situación crítica y antes de que trascendiese a los invitados. Ni el mismo maestresala lo sabía (v.9.10). Y discretamente se lo comunica a su Hijo, diciéndole simplemente: «No tienen vino».

De suyo, esta frase era una simple advertencia informativa. Pero no está en el espíritu de María ni del relato la sola comunicación informativa. «Todo pasa en una atmósfera de sentimientos delicados; es penetrar en el espíritu del texto comprenderlo así» [10]. Todo el contexto hace ver que María espera una intervención especial, sobrenatural, de Jesús. Por eso, la «comunicación» que les hace a los servidores es «mitad orden, mitad consejo» [11], y esto supone un conocimiento muy excepcional en María de su Hijo. Esta escena descorre un velo sobre el misterio de la vida oculta de Nazaret y sobre la «ciencia» de María sobre el misterio de Cristo.

La respuesta de Cristo a su Madre presenta una clásica dificultad exegética. Por eso, para no interrumpir el desarrollo del pasaje, se la estudia al final de la exposición del mismo, igualmente que el sentido que parece más probable de esta intervención de María.

María, segura de la intervención de su Hijo, se acerca a los servidores para decirles que hagan lo que El les diga. Esta iniciativa y como orden de María a los servidores se explica aún más fácilmente suponiendo la especial familiaridad de ella con los miembros de aquel hogar.

Aquel hogar debía de ser, aun dentro de un pequeño villorrio,

[7] STRACK-B., *Kommentar...* II p.387ss.

[8] Sobre las costumbres orientales y palestinas sobre las bodas, para la edad antigua, cf. KORTLEITNER, *Archaeologia Biblica* (1917) p.560ss; FONCK, *Die Parabeln* p.411-414. 575-579; KRAUS, *Talmudische Archäologie* (1911) II p.36ss; STRACK-B., *Kommentar...* I p.505-517; WILLAM, *Das Leben Jesu...*, ver. esp. (1940) p.117-123. Para las costumbres judías posteriores, cf. J. NEIL, *Everyday Life in the Holy Land* (1911) p.223-260.

[9] NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) en el ap. crít. a Jn 2,3.

[10] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.57.

[11] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.328.

de una cierta posición económica, ya que había en él «seis hidrias de piedra» para las purificaciones rituales de los judíos.

Las «hidrias» de que se servían ordinariamente los judíos palestinos eran de barro cocido; pero las escuelas rabínicas estaban de acuerdo en que las ánforas o jarras de piedra no contraían impureza, por lo que las recomendaban especialmente para contener el agua de estas abluciones [12]. Se han encontrado varias de ellas en piedra.

Las hidrias que estaban en esta casa, además de ser de «piedra», eran de una capacidad grande, ya que en «cada una cabían dos o tres metretas».

La «metreta» o «medida», de que se habla aquí, es la medida ática de los líquidos, y equivaldría al *bath* hebreo. Y éste venía a equivaler a algo más de 39 litros [13]. Por lo que a cada una de estas hidrias le correspondía una capacidad entre 80 y 120 litros. La hidria de piedra que está en el atrio de la iglesia Eudoxia (San Esteban) de Jerusalén tiene una capacidad aproximada de 180 litros. Si se supone que tres de ellas tuviesen una capacidad de dos «metretas», y las otras, tres, la capacidad total de ellas vendría a ser de unos 600 litros. Cantidad verdaderamente excepcional. Se trataba, pues, de una fiesta de gran volumen; lo que hace pensar en una familia destacada y pudiente.

El milagro se realiza sin aparatosidad. El evangelista mismo lo relata sin comentarios ni adornos. Jesús, en un momento determinado, se dirige a los «servidores» (v.7 y 5), diciéndoles que «llenasen» de agua aquellas ánforas. Y las llenaron «hasta el borde». El evangelista resaltará bien este detalle de valor apologético. Con ello se iba a probar, a un tiempo, que no había mixtificaciones en el vino, y con ello que no se devaluase el milagro, sino que éste quedase bien constatado [14], y, además, que se demostrase la generosidad de Cristo en la producción de aquel milagro.

El milagro se realizó súbitamente, una vez colmadas de agua las ánforas. Pues, al punto, en el contexto y en el espíritu del relato está, Cristo les mandó «sacar ahora» el contenido de las ánforas y que lo llevasen al «arquitriclinos».

Este no era lo que se llamaba en los banquetes griegos *symposiarja*, o en los romanos *rex*, *imperator convivii* o *arbiter bibendi*, y que era elegido por los convidados al banquete (Ecli 39,12) o designado por suerte [15]. Su papel está bien descrito por Plutarco [16]. Este «arquitriclinos» era un familiar o un siervo que estaba encargado de atender a la buena marcha del banquete. Era más o menos equivalente a nuestro «maître».

Los servidores obedecen la orden de Cristo y llevan al maestresala «el agua convertida en vino». Fácilmente se supone la sorpresa de los servidores. Nada le dicen del milagro. Expresamente lo dice

[12] STRACK-B., *Kommentar...* II p.406ss.

[13] JOSEFO, *Antiq.* VIII 2,9; BARROIS, en Rev. Bib. (1931) 200ss y 212ss.

[14] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Io. hom.* 20.

[15] HOR., *Odae* I 4,18.

[16] *Quaetiones conviviales* I 4.

el evangelista. Aguardan su sorpresa, o los contiene el temor reverencial del milagro, incluido en esto el que habían obrado al margen del maestresala.

La sorpresa del maestresala se acusa, destacándose incluso literariamente. Está ignorante del milagro, pero se sorprende, más que ante la solución inesperada, ya que acaso estaba también ignorante de la falta de vino, ante la calidad del mismo. Tanto que llamó al novio, sin duda por ser el dueño del hogar, y se lo advierte en tono de reflexión un poco amarga, ya que él, responsable de la buena marcha del banquete, estaba ignorante de aquella provisión. Todo ello se acusa en la reflexión que, además, le hace. El vino bueno se sirve al principio, cuando se puede gustar y apreciar su buena calidda, y, cuando ya las gentes están «embriagadas», se les ofrece el de peor calidad. Si el beber después de los banquetes se introdujo como costumbre en Palestina por influjo griego, no quiere decir la frase que se esperase la hora de una verdadera embriaguez para servir los vinos de peor calidad, sino que quiere aludir con ello a esa hora en que, ya saciados, no se presta especial atención a un refinamiento más. En todo caso, aquí se había hecho al revés. Y «nunca los orientales son tan quisquillosos como cuando desempeñan ciertos cargos honoríficos», ha notado con gran exactitud un buen conocedor de las costumbres orientales (Willam).

De esta manera tan maravillosamente sencilla cuenta el evangelista este milagro de Cristo. Y añadirá: «tal fue el comienzo de los milagros» que hizo Jesús «en Caná de Galilea». Por el texto sólo no es fácil precisar si este milagro de Cristo fue el primero que hizo en Caná de Galilea o fue absolutamente el primero de su vida pública. Pero, en la perspectiva del evangelista, la penetración del corazón de Natanael y la promesa de que verían nuevas maravillas y la «vocación» de los discípulos que con El ahora estaban, sin duda son considerados como milagros, por lo que se refiere al primero de los hechos en Caná. O acaso, aún mejor, sea el primero de los milagros *oficiales* que El realiza en su presentación pública de Mesías.

Sin embargo, este milagro tenía un carácter apologético, de credibilidad en El: era un «signo» que hablaba de la grandeza de Cristo, del testimonio que el Padre le hacía de su divinidad y de su misión (Jn 10,38; 14,10; 20,30), y que manifestaba «su gloria»; aquella gloria que le convenía «como a Unigénito del Padre» y que «nosotros hemos visto» (Jn 1,14; 3,35; 5,22...; 17,1...) y que era la evocación sobre Cristo de la «gloria» de Yahvé en el A. T. En el A. T., y lo mismo en el Nuevo, se asocian las ideas de «gloria» y «poder» de tal manera que la «gloria» se manifiesta precisamente en el «poder». Y ante esta manifestación del poder sobrenatural que Cristo tenía, sus discípulos «creyeron en El». Ya creían antes, pues el Bautista se lo señaló como Mesías, y ellos le reconocieron, como Juan relató en el capítulo anterior, y como a tal le siguieron. Pero ahora creyeron más plenamente en El. El milagro encuadraba a Cristo en un halo sobrenatural.

[17] MG 59,129.

Otro aspecto apologético de este milagro se refiere a la santificación del matrimonio. Los Padres lo han destacado y comentado frecuentemente. Así, v.gr., San Juan Crisóstomo [17]. La presencia de Cristo y María en unas bodas, santificándolas con su presencia y rubricándolas con un milagro a favor de sus regocijos, son la prueba palpable de la santidad de la institución matrimonial, la condena de toda tentativa herética sobre la misma y como la «sombra» y preparación de su elevación al orden sacramental.

* * *

Las palabras de María a Jesús—«No tienen vino»—, lo mismo que la respuesta de éste a su Madre, tienen especial dificultad exegética.

Al faltar el vino, María se dirige sin más a Jesús y le dice: «No tienen vino». A lo cual Jesús responde literalmente diciendo: «¿Qué para mí y para ti, mujer? Todavía no viene la hora mía».

Es abundantísima la bibliografía sobre este tema y muy diversos los intentos de explicación exegética de las mismas frases. De ellas solamente se exponen las que tienen más valor de probabilidad.

1) La respuesta de Cristo es una *negativa* a la petición de María, por no haber llegado la hora de los milagros. Pero ante la actitud de María, que, o insiste ante su Hijo, lo que sería omitido en el evangelio, o por conocer, como madre, privilegiadamente, el corazón de su Hijo, llena de confianza, sabe que será escuchada, da la orden a los sirvientes de que hagan cuanto su Hijo les diga. Y así, por la petición de María, se *adelanta*, excepcionalmente, la hora de los milagros de Cristo. Esta es la posición más ordinaria.

Aparte de tener gran representación patrística, entre los modernos la defienden Prat, Lagrange, Ceuppens, F. Truyols, Ricciotti, Lebreton, Willam, Thibaut, Beel, Lousseau-Collomb y ya antes Maldonado y Toledo [18].

Esta solución no justifica, de hecho, cómo sin haber llegado la «hora» de Cristo, que se alega para no poder intervenir, actúa como si nada significase esa «hora» de gran trascendencia mesiánica, fijada por el Padre e inalterable por ningún otro plan.

2) La respuesta de Cristo diría a María que lo dejase actuar a El solo; que *no se inmiscuyese* en sus asuntos mesiánicos; que El sólo oía al Padre. Como excusa alega que aún no llegó la «hora» de su pasión. Con ello se indicaría también a María, aunque indirectamente, que, cuando llegue esa hora esperada, ella podrá tener una intervención ordinaria y normal con El; tendrá relaciones más directas en el reino mesiánico. El hecho de llamar a su Madre «mujer» es algo deliberado y que conduce a esto [19].

[18] CORTÉS QUIRANT, *Las bodas de Caná:* Marianum (1958) 158-161.

[19] BRAUN, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean:* Rev. Thom. (1950) 446-463; (1951) 5-68; *La Mère des fidèles* (1953) p.49-74; HOSKYNS, *La vie de Marie, Mère de Jésus* (1938) p.255ss; CULMANN, *Les sacrements dans l'Évangile Johannique...* (1951) p.37; LEAL, *La hora de Jesús, la hora de su Madre:* Est. Ecl. (1952) 147-168; GACHTER, *Maria im Erdenleben* p.180; *Maria im Kana:* Zeitschrift für Katholische Theologie (1931) p.351-402. Ya antes lo había defendido San Agustín: cf. *In Ioannis Evangelium tractatus* 8: ML 35,1455; y NEWMAN, *A letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D.* from: *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* (1896) II 72.

Es gratuito que el título de «mujer» conduzca a demostrar una independencia mesiánica. Tampoco la negativa de Cristo exige esta interpretación. Ni la intervención «mediadora» de María con Cristo ha de limitarse hasta la hora de la pasión. Ni explica el que, si Cristo niega su intervención por razón de no haber llegado su «hora», al punto lo concede. Ni tiene paralelo con el acto de independencia mesiánica de Cristo niño en el templo, porque tampoco parece ser éste el significado de esta escena [20].

3) Otra interpretación, con matices distintos, es la que mantiene en la primera frase un valor *negativo-interrogativo*, y a la segunda frase le da un valor *interrogativo:* «¿Qué hay de oposición entre tú y yo? ¿Es que no llegó mi hora?»

Esta solución ya fue conocida en la antigüedad por Taciano [21], San Gregorio Niceno [22], y entre los modernos por Beel [23], H. Seemann [24], A. Kurfess [25], Michl [26], Grill [27], Boismard [28] y Cortés Quirant [29].

La razón ortográfica que se alega es que los códices griegos no son puntuados hasta los siglos IV-V d. C. La puntuación se hacía por el sentido. Pero las frases ambiguas admitían diversas lecturas y, más tarde, diversas puntuaciones (Jn 1,3).

Esta solución, aunque con matices diversos, explica la realización del milagro precisamente porque llegó la «hora» de Cristo.

La primera parte es traducida, parafraseada, de diversas maneras: «¿Por qué me dices esto?» (Michl); «¿No has comprendido? ¿No sabes que ha llegado para mí la hora de manifestar mi gloria?» (Boismard); «¿Qué pasa entre nosotros, Madre mía? ¿Cómo no me pides abiertamente el milagro? Mi hora, la hora de mi pasión (en que esto ya no nos será posible: a ti el pedir y a mí el concedértelo), todavía no ha llegado» (Cortés Quirant).

Dada esta variedad de opiniones, se analizan los diversos elementos componentes de esta frase para ver, dentro del margen que dejen, cuál pueda ser la solución más probable.

a) EL INTENTO DE LA PETICIÓN DE MARÍA

¿Cuál es el intento de María al decir a su Hijo «no tienen vino»? Desde luego no sólo informarle, lo que estaría allí fuera de propósito; indudablemente buscaba el remedio. ¿Por qué medios? Algunos autores católicos pensaron que por medios naturales. Pero si María pidiese que actuase por medios naturales, ¿por qué Cristo alega su «hora» para realizar el milagro? Aparte del intento que se percibe en la estructura de este evangelio, María sabía que su Hijo era el Mesías y el Hijo de Dios. A los criados les previene que hagan cuanto les ordene; no deberán extrañarse de nada ante el modo prodigioso como El actúe. Y hasta no deja de haber una omisión interesante por parte del evangelista después de relatar el milagro: «los discípulos creyeron en El». Lo que no dirá de María. Esta omisión pudiera ser un detalle y una insinuación evangélica sobre el alto concepto que tenía María de su Hijo. En cambio, en el verso siguiente dirá que bajaron a Cafarnaúm su Madre y sus discípulos. Es la interpretación más tradicional del pasaje, comenzando por San Juan Crisóstomo [30] y San Agustín [31].

[20] BOVER, *Vida de N. S. Jesu-Cristo* (1956) p.261; cf. CEROKE, *Theological Studies* (1956) sobre la interpretación de Mt 12,48-50; Lc 11,27-28; Lc 8,20-21, en que Cristo sólo indica la superioridad espiritual sobre los lazos familiares, pero no la exclusión real de su Madre en el período previo a su pasión.
[21] PREUSCHEN-POTT, *Tatians Diatessaron ans dem Arabischen übersetzt* (1926) p.76.
[22] MG 44,1308D y 18.
[23] *Collect. Brug.* (1932) p.425ss.
[24] *Aufgehellte Bibelstellen:* Benediktinische Monatschrift (1952) Heft 5-6.
[25] *Zu John. 2,4:* Zait. N. Wissen (1952-1953) 257.
[26] *Bemerkungen zu Jo. 2,4:* Biblica (1955) 492-509.
[27] *Jesus auf der Hochzeit zu Kana:* Bibel und Liturgie (1952-1953) 333-336.
[28] Rev. Bib. (1954) 259; *Du baptême à Kana* (1956) p.156-158.
[29] *Las bodas de Caná:* Marianum (1958) 179-182.

b) ¿CUÁL ES EL SIGNIFICADO DE LA RESPUESTA DE CRISTO: «¿QUÉ A MÍ Y A TI?» («TÍ EMOÌ KAÌ SOÍ»)

Esta frase responde al hebreo *ma li walak*. En la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, esta expresión tiene dos significados:

1) *Oposición, enemistad.*—Así se lee: «Mandó Jefté mensajeros al rey de los hijos de Ammón, que le dijeran: *¿Qué hay entre ti y mí* para que hayas venido contra mí a combatir la tierra?» (Jue 11,12; cf. 1 Re 17,18; 2 Crón 35,21; Mt 8,29; Mc 5,7; Lc 8,28; Mc 1,24; Lc 4,34).

2) *Algo que hay entre dos sujetos que no los une o separa.*—De hecho, esto último es lo que aparece. Se lee: «¿Qué tendrá ya que ver Efraím con los ídolos?» (Os 14,9; cf. 2 Re 3,13; Jos 22,24).

Esta expresión aparece igualmente en la literatura rabínica con estos dos sentidos [32].

Hoy mismo entre los árabes es frecuente la expresión: *Ma li ulak.* «¿Qué tengo que ver contigo?, no te preocupes». En árabe la frase *Quid mihi et tibi?* viene traducida por esta otra de uso corriente: *Mata bain anta un ana*, que literalmente significa: «¿Qué diferencia hay entre ti y mí?» Y en siro-caldeo, el lenguaje que hablaron Cristo y sus apóstoles, se dice: *Ma bain entée wa ana*, exactamente con el mismo significado y traducción. En siríaco, la expresión es similar al hebreo: *Ma li wa lekh*, traduciéndose del mismo modo. En maltés, lenguaje también de origen semítico, tienen la expresión usual aún hoy día: *X'hemm bejnitna*, con el significado literal: «¿Qué hay entre ti y mí?», y se usa como expresión de sorpresa al notar algún cambio en la otra persona. Es de advertir que en estas frases, idénticas en el contenido, también el verbo está implícito, como sucede en la frase griega [33].

En el griego profano, éste es el sentido que indica siempre esta

[30] MG 59,129.
[31] ML 35,1455.
[32] STRACK-B., *Kommentar...* II p.401.
[33] CORTÉS QUIRANT, o.c., p.178-179; *Dominican Studies* (1954) p.106-107.

frase, a la que suele añadírsele la palabra «común», es decir: ¿Qué hay de común entre tú y yo? [34]

Por último, se puede indicar aquí que de esta frase evangélica se proponían en 1908 doce interpretaciones distintas por católicos [35].

El significado bíblico-rabínico de esta frase indica una oposición o enemistad entre dos personas o agrupaciones, o algo que hay entre dos personas o agrupaciones que les separa entre sí.

Mas también ha de notarse que en una frase hecha no se agotan todos sus posibles significados o matices en el uso bíblico-rabínico. Caben otros matices hipotéticos, como se ve en otras lenguas afines.

3) *Valoración en esta frase de la expresión «mujer».*—Piensan algunos autores que el usarse para llamar a María «mujer» en lugar de «madre» es porque hay en ello una intención muy especial. «Que la palabra *mujer* sea, sin más, un epíteto casi normal para dirigirse a su madre, es una hipótesis enteramente gratuita. No se apoya en ningún ejemplo sacado ni de la Biblia ni de los escritos rabínicos... Cuando un judío se dirigía en arameo a su madre, le decía: *imma'*, «madre mía». Si Jesús dice aquí a su Madre *itta'*, «mujer», es que El hace aparentemente abstracción de su condición de hijo» [36].

Una cosa es que el llamar «mujer» a una madre sea «un epíteto casi normal», lo cual no es verdad que lo sea; y otra cosa muy distinta es que no pueda ser normal en circunstancias extraordinarias el poder llamar «mujer» a la madre.

En primer lugar, el uso de esta palabra en labios de Cristo no indicaría frialdad o despego, sino solemnidad. Así dice a la Cananea: «¡Oh mujer!, grande es tu fe» (Mt 15,28). Es algo admitido por los autores que tal apelativo no incluye de suyo frialdad o repulsa [37]. Hasta incluso puede ir incluido en este término un matiz de ternura [38]. En la literatura griega aparecen con este nombre reinas y princesas. En Homero se llama así a la reina Helena [39]. Lo mismo aparece en Sófocles [40]. Así llamó César a Cleopatra [41].

Y ya en el mundo oriental extrabíblico se encuentran casos afines. En los textos de Ras Shamra se llama a la diosa Ashirat «St» (mujer) [42].

En Flavio Josefo, al relatarse el encuentro del siervo de Abraham que va a buscar esposa para Isaac, se pone en boca de este siervo mensajero un discurso, en el cual hay una expresión de interés a este propósito:

«Terminada (la cena) él (siervo) habló así a la *madre* de la joven

[34] KÜHNER-GERTH, *Grammatik der grieschen Sprache* II 1 p.417.
[35] MEYENBERG, *Homiletische und katechetische Studien.* Erganzungwerk (1908) I p.553ss.
[36] BRAUN, *La Mère des fidèles* (1953) p.50.
[37] BARRET, *The Gospel according to St. John* (1955) h.l.
[38] WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (1919) h.l.
[39] *Odisea* XIX 107.165.221. Cf. *Ilíada* III 204.
[40] *Oedip. tyr.* 655.
[41] DION CASSIO, *Hist. Rom.* LI 12,5.
[42] DITLEF NIELSEN, *Ras Shamra Mythologie und biblische* (1936) p.32 n.1, p.90.

(Rebeca): Abraham es hijo de Tarej, vuestro consanguíneo. Pues Najor es abuelo, ¡oh mujer! *(o gynai)*, de tus hijos» [43].

Los textos rabínicos también tienen una sugerencia de interés. En la vigilia del día de la gran expiación, los ancianos hablan así al sumo sacerdote: «¡Oh *hombre* mío *(ishi)*, sumo sacerdote!» [44].

En el mismo N.T. hay un dato importante. En la parábola de los dos hijos, uno de ellos se dirige a su «padre» llamándole «señor» (Mt 21,30). Este dato puede ser de interés. Si el hijo puede llamar a su padre en ocasiones «señor», igualmente el hijo a su madre «mujer», si este nombre significa en ciertos casos deferencia y solemnidad.

Y Willam, tan buen conocedor del Oriente bíblico, ha escrito a este propósito: «Es señal de un trato elevado y, por consiguiente, también algo distanciado, como acontece muchas veces dentro de la vida familiar en Oriente. El oriental puede hablar, en ciertas coyunturas, aun de sí mismo en tercera persona, y lo mismo hace con otros, pues es la forma de expresión empleada en el trato elevado. El oriental dice no sólo a su esposa, sino también en ciertos casos a su misma *madre: ja mara, «¡oh mujer!»* [45].

El vocablo «mujer», aplicado por Cristo a su madre, no expresa, de suyo, más que una forma más deferente y solemne de tratarla. Es sinónimo de madre, pero dicho con más solemnidad.

De ahí que el querer ver en el uso de este vocablo especiales intenciones o sentidos es algo que habría que probar y, en concreto, en relación a la mujer del Génesis [46].

4) *Sentido de la expresión «aún no ha llegado mi hora».*—La interpretación de esta frase es casi la clave para precisar la primera: el «qué a mí y a ti».

Los autores suelen adoptar una de dos posiciones: o la «hora» de la muerte, o la «hora» del comienzo de su manifestación mesiánica. Las razones que se invocan a favor de una u otra son las siguientes:

a) *Hora de la pasión.*—Se basan para esto en que en los pasajes en que Jn habla de la «hora» de Cristo se refiere a la hora de la pasión. Así, v.gr., «nadie le prendió, pues todavía no había llegado su hora» (Jn 7,30; 8,20; 13,1; 7,6.8; 12,27; 16,25; cf. Mc 14,41; Lc 22,14).

En otros pasajes se habla de la «hora» de su glorificación, pero en cuanto está *vinculada* al paso por su pasión. «Padre, ha llegado la *hora; glorifica* a tu Hijo» (Jn 17,1; 12,33) [47].

b) *Hora de la manifestación de su gloria y ministerio público.*—Otra posición interpreta esta «hora» de la «glorificación» de Cristo, teniendo en cuenta tanto el medio ambiente bíblico como las sugerencias de los textos bíblicos.

[43] *Antiq.* I 16.
[44] Texto citado por E. Zolli en *Mi encuentro con Cristo* (1948) p.217.
[45] WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, ver. esp. (1940) p.121.
[46] G. ROSCHINI, *La vita di Maria* (1946) p.319-320.
[47] Sobre defensores recientes de esta posición y bibliografía, cf. CORTÉS QUIRANT, a.c., p.170.

Según la creencia popular, el Mesías debía ser manifestado por «signos» y prodigios. Es a lo que alude San Justino, Mateo (24,26), Marcos (13,22) hablando de los seudomesías, y Josefo, al hablar de éstos (Jn 13,31.32; 12,28).

«Así, la glorificación del Hijo se realiza en un doble plano: en un sentido ya está hecha, en otro sentido aún ha de hacerse. ¿Cómo se realiza esto? Si la glorificación por excelencia es la de la resurrección, no hay que olvidar que ya los milagros son una manifestación de la gloria de Cristo y de la gloria del Padre (Jn 2,11; 4,40). Jesús ha sido ya glorificado por los milagros, pero El será glorificado aún, y perfectamente, por la resurrección. Si, pues, la hora de Cristo es la de la manifestación de su gloria, *esta hora puede decirse en dos sentidos complementarios*. Existe la hora de la manifestación por los milagros (ya venida) y la hora de la manifestación de la gloria por la resurrección (no venida aún); la hora de la glorificación incoativa y la hora de la glorificación definitiva» [48].

La conclusión que parece más probable en función de los datos analizados

1) La «hora» que alega Cristo, diciendo que «aún no llegó», no puede ser escuetamente, tal como suena, ni la «hora» de la pasión ni la de su «glorificación» en su epifanía mesiánica. Lo primero podría, en cierto caso, ser una solución. Alegaría Cristo el no haber llegado esa hora, en la que, en el plan del Padre, no podría hacer milagros; por lo que podría hacerlos antes de esa hora. Pero no es, a lo que parece, la «hora» a la que alude el texto (v.11). Y si es, por el contrario, la hora de su epifanía mesiánica, entonces, si no llegó esa «hora», ¿cómo a continuación hace el milagro, lo que vale tanto como decir que llegó sin haber llegado?

Ni valdría alegar el que se *adelantó* esa hora por intercesión de María. Pues esa «hora» tan trascendental y fijada, eternamente, como comienzo del plan redentor, por el Padre, no parece creíble que pueda ser alterada por la intercesión de María. Habría que suponer ese plan redentor *condicionado* en sus «horas» trascendentales. Lo que no es creíble.

Por eso, sólo parece justificar esa «hora» a la que alude Cristo para intervenir el que precisamente *esa hora haya llegado*. Y esto críticamente se logra con suponer, lo que es posible, que la frase de Cristo es una frase interrogativa: «¿Es que no llegó (para intervenir) mi hora?»

2) Con la frase, también interrogativa, aunque aquí por su misma estructura gramatical, «¿qué a mí y a ti?», ¿qué es lo que *niega* Cristo a María? No puede ser:

a) El que no le importe ni tenga que ver nada con el asunto. Lo cual no es verdad, ni teológica, ni filológicamente, ni por el contexto, pues actúa.

[48] Boismard, *Du baptême à Kana* (1956) p.153; cf. p.149-154.

b) El no intervenir, pues interviene; no el no hacer un milagro, pues lo hace.

Alegar que en el texto se omite parte de la conversación y el diálogo entre Cristo y María, en el cual ésta convencería a Cristo de que hiciese el milagro, no sólo es gratuito, sino que también va contra esa «hora» inmutable del plan de Dios, antes aludido.

Ha de ser: Una negativa exigida por la estructura misma de la frase, pero que afirme. ¿Cabe esto en la valoración de esta frase? Seguramente. Esta es una frase elíptica que admite diversidad de matices, conforme al uso, tono o inflexiones de voz, gestos que la acompañan, etc., sin poder darse por cierto el que no tenga otros posibles significados, no registrados en los documentos extrabíblicos o bíblicos. De ahí que el matiz que propiamente le corresponda haya que captarlo en el contexto.

Y como aquí Cristo alega el que *llegó* su «hora»—*afirmación* que resulta de su forma interrogativo-negativa—, pues hace el milagro, se sigue que no va a *negarlo* en la primera frase, de la cual la segunda es alegato para justificar la primera. Por tanto, ésta *negando* ha de *afirmar*. Tal es la interpretación que varios autores alegan. Expresada en forma interrogativa, ha de querer, fundamentalmente, decir que no hay para intervenir en este asunto ni oposición, discrepancia o negativa entre Cristo y María, para que El no acceda al ruego de su Madre (1 Re 17,18), puesto que ya no hay el inconveniente de no haber llegado su «hora». Precisamente el pasaje alegado de 1 Reyes (17,18) es una interrogación que supone la *negación* de una enemistad o desunión entre Elías y la mujer de Sarepta. Niega la *desunión* para así *afirmar* un estado de *unión*.

Lo mismo se ve en 2 Samuel (19,23), en el que la interrogación de David a los hijos de Sarvia, sus fieles acompañantes, supone *negación* de discrepancia o desunión con él; lo que es venir, hipotéticamente, a afirmar su unión con él.

Parafraseando estas expresiones, podría decirse:

—*No tienen vino;* intervén sobrenaturalmente.

—Sí, lo haré; *¿qué discrepancia u oposición* puede haber entre *tú y yo?*

Precisamente para hacerlo, *¿no llegó ya mi hora?* Puedo y debo comenzar ya la manifestación gloriosa de mi vida de Mesías. Sólo que, en este caso, accedo complacido a tu petición, porque con todo ello se cumple el plan del Padre, al poner tú la condición para la manifestación de mi «gloria».

Es así como, dentro de las posibilidades científicas, parece esta solución satisfacer, tanto a los elementos exegéticos como a la teología mariana.

Valor simbólico de este milagro

Los autores ven, generalmente, además del sentido real e histórico de este milagro de Cristo un valor *simbólico* en él. El conjunto de toda la escena y la excesiva insistencia, a veces casi se diría

innecesaria, de la palabra «vino» en el relato, y muy especialmente la excelencia de *este vino* que Cristo dio, lo mismo que el decirse que el buen vino se sirve al principio, pero que aquí fue al revés —el Evangelio después de la Ley—, con la generosa abundancia del mismo, y todo ello encuadrado en el «simbolismo» del evangelio de Jn, todo hace seriamente pensar en la existencia de un valor también «simbólico» en este relato. Sólo se dividen al interpretar el sentido preciso del valor simbólico de este milagro. Las interpretaciones generalmente propuestas son las siguientes:

a) *Simbolismo sacramental.*—En la antigüedad la propuso ya San Ireneo [49]. En época reciente, Lagrange [50] y O. Culmann [51]. Culmann cree que el «simbolismo» de este milagro se refiere a la sangre eucarística. Lagrange escribe: «Este milagro, como la multiplicación de los panes, es probablemente también una orientación hacia la Eucaristía» [52].

En la perspectiva del evangelio de Jn, en el que la Eucaristía tiene un lugar tan destacado, y de la cual el previo milagro de la multiplicación de los panes es, a la par que una realidad histórica, un «símbolo» de la misma, permitiría orientar el «simbolismo» de este milagro hacia un enfoque sacramental. Por lo menos, alusivo al mismo.

En todo caso, parece tener también un valor apologético de posibilidad eucarística, al modo que lo tienen la multiplicación de los panes y la anterior deambulación de Cristo sobre el mar sin sumergirse [53].

b) *Simbolismo pneumático.*—Braun quiere ver en este «simbolismo» el «régimen del Espíritu», que no sería donado hasta después de la muerte y glorificación de Cristo. La sustitución del antiguo régimen por el nuevo es el tema de casi toda la sección anterior del evangelio de Jn: el nuevo nacimiento (3,3-8), la desaparición del Bautista (A.T.) ante uno más grande que él (3,22-30), la sustitución del agua viva a la del pozo de Jacob (4,7-15), la instauración de un culto nuevo en el Espíritu (4,21), lo mismo que el nuevo culto referido al templo de su cuerpo. Al oponerse así los dos regímenes, Jn querría destacar la insuficiencia profunda del A.T.; la Ley estaba desprovista del vino necesario para las bodas mesiánicas. Si Cristo aquí «convierte» el agua en vino, no es para instituir una economía totalmente nueva, sino para «perfeccionar la Ley» [54]. Es, por tanto, la contraposición de dos economías, destacándose el Espíritu que anima a la Ley nueva [55].

c) *Simbolismo doctrinal.*—Otra interpretación es ver en el vino

[49] *Adv. haer.* III 16,7.
[50] *Évang. s. St. Jean* (1927) p.60.
[51] *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) h.l.
[52] O.c., p.60.
[53] *Comentario a Jn 6,1-21* introd.
[54] Mt 5,17; S. Thom., *Comm. in Evang. Io.* c.2 lect.1. h.l.
[55] Braun, *La Mère des fidèles* (1953) p.69-71; Maccregor, *The Gospel of John* (1948) p.55.

milagrosamente dado un «símbolo» de la nueva, sobrenatural y generosa doctrina que Cristo trae.

Orígenes ve en el vino un símbolo de la Escritura; viniendo a faltar éste—faltando la Ley y los Profetas—, Cristo da el vino nuevo de su doctrina [56].

Fundamentalmente defendieron, con matices diversos, esta posición: San Cirilo de Alejandría [57], San Efrén [58], Gaudencio de Brescia [59], Severo de Antioquía [60]. Modernamente, en parte al menos, defienden esta interpretación: Dodal [61], R. H. Lightfoot [62] y Boismard [63].

Los elementos que llevan a esto, admitido el hecho del «simbolismo» joánnico en esta escena, son los siguientes:

1) El vino aparece en el A.T. como uno de los recursos más frecuentes de las bendiciones de Dios, como premio a los cumplidores de la Ley (Dt 7,13; 32,13.14; Sal 104,15), pero aún más es una de las pinturas características para realzar las bendiciones *mesiánicas* (Am 9,14; Os 2,11; 14,18; Jer 31,12; Is 62,8, etc.). Sobre todo, dos son, por excelencia, las bendiciones mesiánicas expresadas por esta imagen. Una es la bendición *mesiánica* de Isaac: «Dete Dios el rocío del cielo... y *abundancia* de trigo y *mosto*» (Gén 27,28). Y bendiciendo Jacob a sus hijos, dice: «No faltará de Judá el cetro... hasta que venga aquel cuyo es. Y a él darán obediencia los pueblos...»

> Atará a la *vid* su pollino,
> a la *vid generosa* el hijo de la asna.
> *Lavará en vino* sus vestidos
> y en la *sangre de las uvas* su ropa.
> Brillan *por el vino* sus ojos... (Gén 49,10-12).

Se está, pues, ante una imagen del más clásico abolengo bíblico-mesiánico.

2) La conversión del agua en vino se va a hacer *dentro* de unas jarras de piedra, que estaban allí *para las purificaciones de los judíos*. Es imagen que va a hablar, a la luz del «símbolo», de un cambio en algo que caracteriza bien al judaísmo decadente.

3) El vino—mesiánico—va a sustituir y superar al agua de las jarras judaicas—judaísmo—. Era tema muy extendido en el judaísmo después del destierro que el judaísmo estaba «estancado»: no había profetas; la palabra de Dios no se dejaba oír (Lam 2,9; Sal 74,9; 1 Mac 4,46; 14,41). La Ley había caído en un virtualismo formalista y materialista. De ahí el que en las palabras «No tienen *vino*» pudiera Jn «simbolizar» esta carencia de autenticidad religiosa y este estancamiento judío.

[56] Orígenes, *In Io.* 10,31; *In Cant. cant.* 1,2.
[57] *In Io.* 2,1ss: MG 73,229.
[58] *Commentaire de l'évangile concordant* ed. Leloir (1954) p.46.
[59] *Tract.* VIII (C.S.E.L.) LXVIII p.65ss72ss.
[60] *Hom.* (P.O.) XXVI p.389.428.
[61] *Interpretation of the Fourth Gospel* (1953) p.298.
[62] *The Gospel Message of St. Marck* p.73.
[63] *Du baptême à Cana* (1956) p.140-143.

4) Se va a sustituir con verdadera *abundancia*, pues tal es la capacidad de las jarras, «llenadas hasta arriba», conforme a la pintura profética. Y, conforme a la misma, va a ser símbolo de la alegría (Sal 104,15; Jue 9,13; Ecli 40,20) mesiánica: el vino que alegraba el convite.

5) La donación de este vino se va a hacer en un *banquete*. Y este dato orienta bíblicamente a dos elementos de importancia:

a) *El banquete de la Sabiduría*.—En los Proverbios, el autor pone a la Sabiduría invitando a los hombres a incorporarse a ella bajo la imagen de un banquete: «Venid y comed mi pan y bebed *mi vino*, que para vosotros he mezclado» (Prov 9,5.2; cf. Is 55,1.2). Era conocido y clásico en Israel este tema del banquete—pan y *vino*—con el que la Sabiduría invitaba a que la «asimilasen» los hombres.

«La escena de la vocación de los primeros discípulos está dominada por el tema de la Sabiduría que invita a los hombres a recibir su enseñanza y a meterse en su escuela. Jesús es la Sabiduría que recluta sus discípulos; la Sabiduría que es preciso buscar para encontrarla. Entonces ella conduce a sus discípulos hasta el banquete en donde ella les da el vino de la enseñanza y de la doctrina que conduce a la vida. Si Jn (1,35ss) supone como fondo textos como Proverbios, ¿qué más natural que interpretar Jn 2,1ss en función de Proverbios 9,1-5?» [64].

Acaso no estén tan lejos las diversas interpretaciones propuestas sobre el valor «simbólico» yoanneo. Si el «simbolismo» lleva a Cristo Maestro, Cristo Sabiduría, ésta no se presenta de un modo exclusivamente teórico, sino en el sentido de Cristo Sabiduría, que es al mismo tiempo Cristo Nueva Economía, por lo que es el instaurador del nuevo Espíritu. Y así, en esta Sabiduría teórico-práctica se encuentra más pleno y más real el «simbolismo» yoanneo de este milagro de Cristo.

b) *El desposorio de Yahvé con su pueblo*.—Otro de los temas e imágenes tradicionales en Israel era el amor de Yahvé con su pueblo, expresado bajo la imagen de un desposorio. Si Jn ve en este «simbolismo» a Cristo Sabiduría, que cambia la vieja economía, simbolizada en las «jarras para la purificación de los judíos», purificando así sus mismas purificaciones, no será nada improbable que esté en la mente de Jn el intentar este simbolismo como un trasfondo del tema y la imagen tradicional de los «desposorios» de Yahvé con su pueblo. Es en una boda donde Cristo-Yahvé asiste, bendiciéndola con su presencia, al tiempo que se simboliza la nueva fase de su «desposorio» mesiánico con Israel. Sin que sea necesario para ello caer en un alegorismo preciso, que destruiría la misma enseñanza que se buscaba, v.gr., el novio no representa a Dios ni sus desposorios con Israel. Es más bien un elemento más, un clisé tradicional, que también puede proyectar su evocación en el conjunto de este «simbolismo» yoanneo.

[64] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.141.

Si este «simbolismo» es el preferente, y al que parece llevar el *cursus* del pensamiento del evangelista, acaso no esté tampoco al margen del pensamiento del autor un posible «simbolismo» secundario, pero complementario y orientador hacia la Eucaristía. Como lo está la multiplicación de los panes en el capítulo 6 de su evangelio (Jn 6,48-58) y la amplitud con que es tratada la Eucaristía como «Pan de vida» [65].

En esta escena de las bodas de Caná se deja ver también el corazón misericordioso de María y el conocimiento que tenía de la grandeza de su Hijo.

El valor mariológico, implicado en esta escena, pertenece a la elaboración teológica. Es un caso concreto del valor «mediador» de María.

b) *Estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm. 2,12*

Después de este relato, el evangelista, como punto de transición real o literaria a la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, trae una estancia breve de Jesús en Cafarnaúm. La expresión usada: «después de esto», es una simple fórmula literaria de transición (Jn 11,7.11; 13,7; 19,28).

12 Después de esto bajó a Cafarnaúm El con su madre, sus hermanos y sus discípulos, y permanecieron allí algunos días.

La lectura crítica del texto es discutida. En diversos códices es omitido «y sus discípulos» [66].

¿A qué va Jesús con este grupo familiar a Cafarnaúm? No lo dice el evangelista; sólo añade que «permanecieron allí algunos días».

Se sabe por los sinópticos que Jesús se estableció definitivamente en Cafarnaúm «su ciudad» (Mt 4,13; 9,1; 11,23; 12,46; 17,24-27; Mc 2,1; 3,31; Lc 10,15; Jn 6,17.24.42.59, etc.). A la hora de la misión pública de Cristo convenía dejar Nazaret, que «era un pobre villorrio oculto en el fondo de un valle, lejos de las grandes vías de comunicación y con alrededores relativamente escasos de habitantes» [67], y trasladarse a un lugar céntrico, donde pudiese tener un medio mejor para su actividad y enseñanza pública, lo mismo que por facilidad de comunicaciones. Entre los pueblos del lago de Genesaret había algunos bien poblados. Tariquea tenía unos 40.000 habitantes y una flotilla pesquera de unas 230 barcas [68]. Pero las dos ciudades de Galilea, Tiberias y Séforis, eran medio paganas. Cristo elegirá para establecerse Cafarnaúm, que probablemente

[65] A. RIVERA, *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística*: Estudios Marianos (1953) p.68ss.
[66] NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 2,12.
[67] A. F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1948) p.141.
[68] JOSEFO, *De bello iud.* II 21,4.8.

corresponde al actual Tell-Hum [69], en el litoral, algo al nordeste del lago.

Sin embargo, no debe de ser éste el momento en que se traslada y fija allí su residencia. Mt lo pone después de la prisión del Bautista (Mt 4,13). Los tres sinópticos suponen que estaban establecidos en Cafarnaúm.

Del texto parece deducirse, ya que «permanecen allí unos días», que sólo «bajan» de Caná a Cafarnaúm probablemente para unirse a alguna caravana que fuese a Jerusalén, pues se dice en el versículo siguiente que «estaba próxima la Pascua» (v.13). El rodeo que hacen en ir hasta Cafarnaúm se explica bien por la costumbre de evitar el pasar por Samaria, a causa de las rivalidades entre judíos y samaritanos, especialmente exacerbados con motivo de las «peregrinaciones». Josefo dice que muchos galileos hacían estos rodeos por el valle del Jordán [70], por las causas dichas (v.2.22).

A Cafarnaúm vinieron con El «su madre y sus hermanos». Es lectura sostenida por los códices el que con El vinieron también «sus discípulos».

Sobre los «hermanos» de Jesús, que se citan en otros pasajes neotestamentarios (Mt 12,46.47; 13,55ss; Mc 3,31.32; 6,3; Lc 8, 19.20; Jn 2,12; 7,3.5.10; 20,17; Act 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19), es problema que se aborda especialmente en otro lugar [71]. La razón de usarse este término para designar a parientes de Cristo es debido a que el hebreo solamente usa la palabra «hermano» *(ah)* para designar toda clase de parentesco. Además, en los evangelios, como se expone en el pasaje de Mt a que se remite, se dan los nombres de la madre de estos «hermanos» de Jesús.

Pero, si en la lectura crítica de este pasaje no figurase la expresión «y sus discípulos», sino que sólo fuese: bajó «él (Cristo) con su madre y sus *hermanos*», entonces, lo mismo que en otro pasaje de Jn, la palabra «hermanos» probablemente no se refiere a los parientes, sino precisamente a los «discípulos». Así se lee en el mismo Jn: «Jesús dijo... Ve a mis *hermanos* (los discípulos) y diles...» (Jn 20,17).

c) *Expulsión de los vendedores del templo. 2,13-22* (Mt 21,12-13; Mc 15b-17; Lc 19,45-46)

Los cuatro evangelistas relatan este hecho. Lc, con una alusión rápida; Mt describe algo más; Mc pone algún detalle que los otros omiten (v.16), aunque los tres ponen las palabras de Cristo que indican el sentido de esta purificación. Juan no sólo hace la descripción detallada de la escena, sino que añade dos elementos nuevos;

[69] Sobre la topografía de Cafarnaúm, cf. B. MEISTERMANN, *Capharnaum et Bethsaide* (París 1921); G. ORFALI, *Capharnaum et ses ruines* (París 1922); ABEL, *Capharnaum*, en D.B.S. I 1045-46; W. EWING, en *Hasting's Dictionary* 350ss; BOVER, S. I., *Datos evangélicos sobre la identificación de Cafarnaúm:* Estudios Eclesiásticos (1925) 214-217; A. E. MADER, en Biblica (1932) 295-297, y en Journal of Pal. Or. Soc. (1933) 218-220.
[70] *Vita* 52.
[71] *Comentario a Mt 13,55-56.*

la impresión que causó esto en los discípulos y la interrogación de Cristo por las autoridades judías y la respuesta del mismo.

Tanto en los tres sinópticos como en Jn se ve que la descripción del hecho es la misma. Pero entre estos dos grupos hay una divergencia fundamental de cronología: Jn la pone en la *primera* Pascua, mientras que los tres sinópticos la ponen en la *última* Pascua de Cristo en Jerusalén. ¿Es la misma escena? Y si lo es, ¿cuál la sitúa históricamente bien? Es problema que se abordará al final de la exposición exegética de este pasaje.

13 Estaba próxima la Pascua de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. 14 Encontró en el templo a los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas, y a los cambistas sentados; 15 y, haciendo de cuerdas un azote, los arrojó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; derramó el dinero de los cambistas y derribó las mesas; 16 y a los que vendían palomas les dijo: Quitad de aquí todo esto y no hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación. 17 Se acordaron sus discípulos que está escrito: «El celo de tu casa me consume». 18 Los judíos tomaron la palabra y le dijeron: ¿Qué señal das para obrar así?

19 Respondió Jesús y dijo: Destruid este templo y en tres días lo levantaré. 20 Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? 21 Pero El hablaba del templo de su cuerpo. 22 Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho.

Jesús entra en el templo, que es aquí el atrio de los gentiles, en contraposición al resto del mismo, como se ve por el comercio en él establecido. Sin embargo, por la proximidad al santuario, los rabinos prohibían, más teórica que prácticamente, el utilizar su paso como un atajo o en forma menos decorosa. «No se ha de subir al templo con bastón, o llevando sandalias o la bolsa, ni aun el polvo de los pies. No se debe pasar por el templo como por un atajo para ahorrar el camino» [72]. Precisamente esto último es un detalle que también conservará Mc (v.16). Pero, a pesar de estas ideales medidas preventivas de la santidad del templo, ésta no se respetaba, pues se llegaba a verdaderas profanaciones en el recinto sagrado, como lo confirma la escena de Cristo expulsando a los mercaderes.

En la fiesta de la Pascua se había de ofrecer por todo israelita un sacrificio, consistente en un buey o en una oveja, por los ricos, y en una paloma, por los pobres (Lev 5,7; 15,14.29; 17,3, etc.), aparte de los sacrificios que se ofrecían en todo tiempo como votos. Además, todo israelita debía pagar anualmente al templo, llegado a los veinte años (Neh 10,33-35; Mt 17,23.24) [73], medio siclo, pero conforme a la moneda del templo (Ex 30,13).

Para facilitar a los peregrinos adquirir en Jerusalén las materias de los sacrificios: bueyes, corderos, palomas, lo mismo que las ma-

[72] *Berakoth* 9,5; cf. STRACK-B., *Kommentar*... II p.27.
[73] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 19,1.

terias que ritualmente acompañaban a éstos: incienso, harina, aceite, etc.; así como para facilitar a todos, y especialmente a los judíos de la Diáspora, el cambio de sus monedas locales por la moneda que regía en el templo, se había permitido por los sacerdotes instalar puestos de venta y cambio en el mismo recinto del templo, en el atrio de los gentiles.

El cuadro de abusos a que esto dio lugar era deplorable: balidos de ovejas, mugidos de bueyes, estiércol de animales..., disputas, regateos, altercados de vendedores [74].

Los cambistas allí establecidos realizaban frecuentemente sus cambios cobrando una sobrecarga llamada *kóllybos*, que subía del 5 al 10 por 100 [75]. De aquí llamar *kollybistés* al mercader de este tráfico.

Con esto, el recinto del templo, el atrio de los gentiles, había sido transformado en un mercado, en un gran bazar oriental. Y todo ello con autorización y connivencia de los sacerdotes. Pero los sacerdotes saduceos veían en ello una buena fuente de ingresos [76].

Entrando Jesús en el templo, encontró a «los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas», con sus ganados, que serían en cada uno pequeños rebaños, y, en conjunto, todo aquello un pequeño parque de ganado. También encontró allí a los «cambistas sentados». Tenían delante de ellos sus pequeños puestos, seguramente al estilo de los pequeños puestos de cambio establecidos en las calles, tales como los que se aparecen en El Cairo y Jerusalén.

Cristo, al ver aquel espectáculo, hizo de cuerdas un «flagelo». Sólo Jn es el que transmite este detalle. La palabra griega es traducción de la latina *flagellum*. Pero aquí no es el terrible instrumento del suplicio de la «flagelación». Aquí el «flagelo» fue una especie de varios látigos unidos en haz, hecho con cuerdas que se hallasen tiradas por el suelo, de las usadas para sujetar aquellos comercios de ganados, y que le sirviese para ahuyentar a los profanadores. Era, como traduce la Vulgata, aunque no está en el texto griego crítico, un «quasi flagellum».

Jn describe el aspecto del templo, profanado por estos mercaderes, cuando Jesús entra en él, y cuya descripción minuciosa omitirá luego, al relatar la expulsión, pero momento en que los sinópticos se fijan más. Los elementos de los cuatro evangelistas se pueden reducir a los siguientes grupos:

a) «Echó a todos (los mercaderes) del templo» (Jn). Los sinópticos acusan este acto repetido o mantenido, dirigiéndose a un lugar y a otro, ordenando que desalojasen el templo (Mc-Lc); o como más gráficamente dice aún Mt: El mismo «expulsó» a todos los comerciantes. Con ellos fueron arrojados «las ovejas y los bueyes» (Jn). Pero también se dirá que fueron expulsados «todos los que vendían y compraban» (Mt-Mc). Debe querer indicarse con ello que Cristo expulsó *todo aquello* que, de hecho, venía a ser causa de profanación.

Tanto Mt como Jn ponen que Cristo expulsó a «todos» del recinto del templo. Pero esto tiene un sentido de frase redonda, que ha de valorarse según la naturaleza de las cosas en estos casos.

b) A los «cambistas» *(kermatistás*, v.14, de *kérma*, moneda pequeña = *kollybistás*, v.15, de *kóllybos*, pequeña moneda, sobrecarga en cambio), no sólo los expulsó del templo, sino que también «les derribó las mesas» (Mt-Mc-Jn) y les «desparramó el dinero» (Jn). Este resaltar Jn que «desparramó el dinero y volcó las mesas» indica bien cómo con su mano aventó las monedas que estaban sobre los pequeños mostradores, y cómo también, al pasar, les volcaba las mesitas de sus puestos.

c) Los evangelistas destacan también la conducta que tuvo con los vendedores de palomas. ¿Tiene esto un significado específico y distinto, de consideración con ellos? ¿Es que acaso vendían a precio justo su mercancía y no profanaban así el templo? En Jn se dice que les mandó que ellos mismos desalojasen el templo; Mt y Mc, en cambio, lo ponen en la misma línea de los cambistas: que derribó los «asientos de los vendedores de palomas» (Mt). Esta divergencia puede explicarse bien por ser una citación «quoad sensum». El sentido de esta escena no está tanto en los abusos comerciales a que se prestaba aquel comercio cuanto en el hecho mismo de haberse establecido aquí estas ventas. Por eso, se concibe muy bien el hecho histórico así: Jesús, en su obra de purificación del templo, no se limita a «desparramar el dinero» de las mesas de los cambistas y a «derribar» éstas, sino que parece lo más natural que fuese derribando mesas y monedas de cambistas, y «asientos—puestos—de vendedores de palomas».

d) Marcos es el único que destaca otra prohibición que Jesús hacía: «no permitía que nadie llevase objetos por el templo» (Mc 11,16). En el Talmud se prohibía esto [77]; antes se citó el texto. Pero no dejaba de ser una prohibición ideal. Cristo quiere imponer la realidad de la veneración a la casa de Dios.

Y en esta obra de purificación mediante la expulsión de mercaderes, decía repetidas veces, como está en la psicología de estos hechos, y que Mc incluso literariamente destaca: «y los enseñaba y decía» que estaba dicho en la Escritura: «Mi casa es casa de oración», y aún añade: «para todas las gentes». La forma de Mt: «mi casa *será llamada* casa de oración», no tiene otro valor que el de «llamar» en sentido semita, que es de reconocer por tal el ser. Por eso es totalmente equivalente a la forma en que lo transmiten Mc y Lc.

Esta cita de «mi casa es casa de oración» solamente la traen los tres sinópticos, aunque en el relato de Jn, en las palabras con que Cristo se dirige a los mercaderes, todavía se ve una alusión a este

[74] WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und...*, ver. esp. (1940) p.124-125.
[75] EDERSHEIM, *The Life of Jesus* t.1 p.368-372.
[76] STRACK-B., *Kommentar...* I p.853; II p.570; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.834; EDERSHEIM, *The Life of Jesus* t.1 p.368-372. En las obras citadas pueden verse noticias sobre las extorsiones que hacían las grandes familias sacerdotales a las gentes en materia de negocios.

[77] *Berakoth* 9,5; cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.27.

pasaje de la Escritura. La cita está tomada de Isaías (56,7). En ella Isaías anuncia el mesianismo universal.

Debiendo ser esto el templo, «casa de oración», ellos la han convertido en una «cueva de ladrones». La expresión está tomada del profeta Jeremías (7,11). En el profeta no tiene un sentido exclusivo y específico de gentes que roban, aunque en ella se incluye también esto (Jer 7,6.9), cuanto que es expresión genérica sinónima de maldad. Por eso, al ingresar en el templo cargados de maldad, lo transformaban en una cueva de maldad. Pero en boca de Cristo, en este momento, la expresión del profeta cobraba un realismo extraordinario, puesto que aquellos mercaderes debían de ser verdaderos usureros y explotadores del pueblo y de los peregrinos.

El sentido, pues, de esta obra de Cristo es claro: hacer que se dé al templo, lugar santísimo de la morada de Dios, la veneración que le corresponde. Es la purificación de toda profanación en la morada de Dios.

Pero ¿acaso hay otro intento superpuesto a éste en la mente de Cristo? Algunos autores así lo piensan. La venta de estos mercaderes se refería a la materia de los sacrificios. Pero, con este acto, «Jesús va a echar fuera estos animales y anunciar, con la destrucción del templo, un sacrificio mejor: el de su propia muerte» [78]. No sería improbable esto en el intento de Cristo o en el de Juan. Pero habría de serlo en un aspecto secundario y parcial.

Jn trae un matiz de gran importancia teológica. Pone en boca de Cristo, al derribar mesas y expulsar mercaderes, las siguientes palabras: «No hagáis de *la casa de mi Padre* casa de contratación».

En el A. T. se llamaba al templo la «casa de Dios». Dios era considerado como Padre de Israel colectivamente. En época más tardía se ve también la relación individual de Dios como Padre (Sab 2,16.18; 5,5; 14,3). Pero era lo menos frecuente. Y la literatura rabínica insiste en que se le invoque como Padre común [79]. Pero nunca, aun en la invocación personal, Dios era llamado Padre especialmente de uno. Sin embargo, el Mesías era considerado como el Hijo de Dios por antonomasia. El judaísmo, fuera de algunas facciones menores o tardías, no consideró al Mesías como divino [80]. Por eso, cuando Cristo proclama en el evangelio de Jn que el templo es la casa de su Padre, en un sentido personal y único, no sólo se proclama Mesías, sino también Hijo de Dios. ¿A qué judío se le hubiese ocurrido llamar al templo «*mi* casa» y «la casa de *mi* Padre» en un sentido personal, excepcional y único? Sólo podría decirlo el Mesías. Pero esta frase, interpretada a la luz del evangelio de Jn, es la proclamación de la divinidad de Cristo [81].

Además, estaba en el ambiente que la manifestación del Mesías sería en el templo [82]. A esto responde, en las «tentaciones» de Cristo,

[78] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.77 nota c.
[79] BONSIRVEN, *Il Giudaismo palestinese al tempo di G. C.* (1950) p.25-26.
[80] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.370-376.
[81] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1956) p.331; cf. Heb 3,2-6.
[82] *Levi rabba* 9,6; *Cant. rabba* 4,16; *Deut. rabba* 1,17; *Targum* Jer. Gen. 35,21; *Pesiq. rabba* 162a; Cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.406-407.

el llevarle el demonio al «pináculo del templo» (Mt 4,5.6; par.), lo mismo que, en la multiplicación de los panes, las turbas querían «arrebatarle para hacerle rey» (Jn 6,15), llevándole en caravana a Jerusalén.

Jn es el único que añade que, ante todas estas cosas, los «discípulos recordaron» que en los Libros Sagrados estaba escrito: «El celo de tu casa me devorará».

Estas palabras están tomadas del salmo 69,10. Las solas palabras sugieren en él un celo interior que le consume por la gloria de Dios. Pero el otro hemistiquio del verso habla de un celo que hace caer sobre el salmista dolores y vituperios. Esto orienta preferentemente, no sólo al celo ardiente interior que Cristo ahora tiene, sino también a las consecuencias que de este celo se seguirán un día en Cristo, cayendo sobre él. Como el original pone esto en un tiempo pasado, si Jn toma el futuro «me devorará» *(katafágetai)* de los mejores manuscritos de los LXX, o si lo modifica él, es para indicar bien cuál es el intento de este celo que *consumirá* a Cristo. Es muy probable que, en el pensamiento del evangelista, este versículo contenga un anuncio de la pasión. Este celo por la casa de Dios, como parte de toda una actuación mesiánico-divina, le acarreará un día la muerte. Además, son muchas las citas de este salmo que se hacen en el N. T. relacionándolo con la pasión, tanto en Jn (15,25; 19,28) como en otros escritos neotestamentarios (Act 1,20; Rom 11, 9; 15,3, etc.).

Los «discípulos» se «acordaron» de este pasaje de la Escritura, pero ¿cuándo? ¿Entonces mismo o después de la resurrección? Probablemente después de la resurrección, al pensar en los hechos de su vida. Antes su mentalidad no se acusa preparada para esto. En cambio, es lo que les pasó, a propósito semejante, en otras ocasiones, después de la resurrección (Jn 2,22; 20,9; Lc 24,45). Fue seguramente después de la resurrección de Cristo, al meditar las enseñanzas y la vida de Cristo, cuando se recordaron de estas palabras de un salmo mesiánico y cuando vieron la relación mesiánica que había en aquella escena de Cristo, lleno de «celo» por la obra mesiánica, y lo que se decía del «celo» del Mesías en este salmo.

¿Cómo se explica esta expulsión de los mercaderes del templo? Se quiere explicar este gesto de Cristo, imponiéndose a aquellos mercaderes y expulsándolos del templo, por motivos humanos. La turba, explotada y vejada por aquellos comerciantes, se une a un caudillo que aparece de pronto. Máxime si la escena tuvo lugar en la última Pascua, cuando la persona de Cristo era suficientemente conocida. Aunque en la hipótesis de la primera Pascua el prestigio de Cristo hubo de ser muy grande, pues hacía muchos «milagros» y «muchos creyeron en El» (Jn 2,23). Interpretado en forma naturalista, la turba aplaudiría, y coaccionaría moral y hasta físicamente a aquellos comerciantes. Sería para ella una hora de revancha.

No se niega la parte que la turba haya podido significar en aquel momento. Pero el texto sagrado vincula la escena a Cristo, que se impone y derriba mesas y monedas de cambistas, asientos de ven-

dedores, y, látigo en mano, amenaza a todos aquellos profanadores del templo. ¿Cómo se explicaría este primer gesto de Cristo imponiéndose a los mercaderes? No sólo la letra del texto, sino el espíritu del mismo, lo relaciona con la autoridad de Cristo. Cuando poco después los dirigentes judíos interrogan a Cristo por esta obra, no aluden a lo que hizo la «turba», sino a lo que hizo El: «¿Qué señal das para obrar así?» (v.18).

Si ordinariamente Cristo quería pasar inadvertido, en algunos momentos dejaba irradiar más su majestad, apareciendo entonces su persona avasalladora. Es un caso análogo a la escena que el mismo Jn relata cuando, yendo los ministros del sanedrín a prenderle, al llegar a El se encuentran subyugados, y a los sacerdotes y fariseos, que les preguntan: «¿Por qué no le habéis traído?», responden admirados: «porque jamás hombre alguno habló como éste» (Jn 7,45.46). Es la misma causa, según la interpretación ordinaria [83], que hace en Getsemaní retroceder y caer en tierra a los que van a prenderle (Jn 18,2-8). Se ha expresado muy bien el motivo de aquel efecto: «Aquella majestuosa y repentina aparición de la santidad indignada llenó de espanto a todos los presentes» [84].

Los tres sinópticos nada más dicen de esta escena. Es Jn el que narra el final de la misma.

Ante este hecho insólito, «respondieron los judíos». Responder no supone aquí que se les hubiese preguntado nada por Cristo. Es la transcripción griega del verbo hebreo *'anah*, que lo mismo significa «responder» que «tomar la palabra». Que es el sentido que aquí tiene por el contexto.

«Los judíos» son en Jn, a causa de la hora de la composición de su evangelio, nombre colectivo por enemigos de Jesús, pero indicando aquí concretamente las autoridades y dirigentes responsables o altos funcionarios levíticos encargados de la policía del templo (Mt 21,23; Mc 11,18; Lc 19,47; 20,2; Act 4,1; 5,24-26) [85].

Estos se le acercaron para preguntarle: «¿Qué señal das para obrar así?» Pasada la primera impresión, «llegó esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas», se lee en el contexto de Mc (11,18), e intervienen las autoridades para exigir responsabilidades de un acto de tal naturaleza realizado en el mismo templo, y que les parecía ser una usurpación de sus poderes y una censura a ellos mismos, por la permisión de aquellos comercios en el lugar sagrado.

En absoluto, el hecho de la purificación del templo no era un acto exclusivamente mesiánico. Pero, como antes se dijo, en el caso concreto de Cristo llevaba un sentido mesiánico-divino. El mismo hecho de intervenir los judíos exigiéndole un «signo» que garantizase esta conducta suya, en lugar de aplicarle la ley por usurpar sus poderes, hace ver que la cuestión está planteada a Cristo, por considerar que El se ponía en el plano, hipotético para ellos, de

[83] *Comentario a Jn 18,2-8.*
[84] FILLION, *Vie de N. S. J.-Ch.* ver. esp. (1942) II p.152.
[85] JOSEFO, *De bello iud.* II 17,2; cf. *Comentario a Jn 1,19-24.*

Mesías. Era la réplica hábil que ellos hacían a la invocación que había hecho, para obrar así, del celo por la «casa de mi Padre».

Los judíos eran muy propensos a pedir como garantía milagros (1 Cor 1,22; Mt 16,1; Mc 8,11). Y así le piden aquí, como garantía de su actuación en la casa de «su Padre», un «signo», un milagro, que en Jn se les llama ordinariamente «signos», en cuanto lo son de un poder o de una intervención sobrenatural.

Cristo acepta la invitación, acepta dar un «signo». Fue un acto de condescendencia, de garantía y de misericordia, que en su día podría valorarse. Pero el «signo» no requiere ser claro a la hora que se da, sino a la hora que se cumple (Is 7,14). Pues «toda profecía es enigma antes de su cumplimiento», escribe San Ireneo [86].

Por eso les dice: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré».

Naturalmente, estas palabras de Cristo no son una orden de su destrucción. El que tanto celo había demostrado por la veneración del templo no podía mandar destruirlo. Ni los judíos le acusarán aquí de blasfemia. Era una hipótesis concesiva. La forma con que aquí es enunciado esto, «destruid», puede ser filológicamente equivalente a la forma concesiva: «y si lo destruís» o «destruyeseis» [87]. Como Cristo habla de su cuerpo, habla de un futuro.

El término de «templo» *(naós)* significa el recinto del «sancta», y del «sancta sanctorum», en contraposición al resto del templo *(hierón)*. Los oyentes podían entenderlo de todo el templo. Pero con esta palabra se indica preferentemente el lugar del templo en que moraba la divinidad. Y la divinidad «moraba» en su cuerpo. Este era el «templo» de la divinidad.

A la destrucción de este templo se seguirá lo que Cristo anuncia: «y yo lo levantaré en tres días».

El verbo usado aquí *(egero)* se emplea indistintamente en el sentido material de levantar algo de sus ruinas, reconstruir un edificio (Ecl 49,15) [88], o para hablar de la resurrección de un muerto (Mt 10,3; Jn 5,21; 1 Cor 15,42; Rom 4,24; Act 3,15; 4,10; 13,30).

«En tres días» no significa «al tercer día», sino durante tres días [89]. La comparación simula un edificio desplomado y que El, como un operario, lo reconstruye en tres días. Pero en la comparación está el intento de su resurrección al tercer día.

Deliberadamente Cristo les habla de una manera velada, como lo es toda profecía. Ellos y los mismos discípulos (v.22) lo entendieron del templo de Herodes. Si en los discípulos la incomprensión era por efecto del velo profético y de su falta de preparación (Jn 16,12), en los judíos había además una positiva y mala disposición contra Cristo. El «signo» de su muerte y de su resurrección lo usará Cristo más veces, y también veladamente ante exigencias fa-

[86] MG 7,1052.
[87] ABEL, *Grammaire du grec biblique* (1927) § 60a p.273.
[88] Para el griego clásico, cf. BAILLY, *Dict. grec-française* ed.11 p.566.
[89] ABEL, *Grammaire du grec biblique* (1927) § 47 h p.213.

risaicas, al aludir a Jonás (Mt 12,38; 16,1; Lc 11,29.30). Estas eran las credenciales con las que Cristo responde a la exigencia de quien le dio el poder de haber actuado así en el templo.

Desfiguradamente, los judíos alegarán esta afirmación de Cristo como blasfemia (Jer 26,4ss) en el proceso de su muerte (Mc 14, 58; Mt 26,61) y como sarcasmo de impostura en el Gólgota (Mc 15, 29; Mt 27,40), y también aparecerá como acusación en el proceso contra el protomártir San Esteban (Act 6,14). Señal de que había trascendido la afirmación de Cristo. Aunque originariamente no bien comprendida, fue después desfigurada al correr de boca en boca, añadiéndosele lo que El no había dicho: que él destruiría el templo. Buena prueba de esta mala inteligencia es que los judíos dirigentes no le acusan de blasfemia cuando les da este «signo» en el templo.

Sólo desde un punto de vista crítico la lectura de Jn, frente a la de estos testigos citados, es la más garantizada. No procede de falsos testigos ni aparece recargada de epítetos como ellos («hecha por manos de hombres»), en contraposición al templo que Cristo levantaría, está más en situación, y no es censurada allí por los judíos como blasfemia [90].

Algunos autores pensaron que, cuando Cristo decía esto, señalase con su mano, como con un índice de interpretación, su cuerpo. La solución es más ingenua que científica. Si así hubiese sido, los discípulos, a la hora de su comprensión, hubiesen dicho que ya entonces El había acusado su verdadero intento con este gesto. Pero sólo dice el evangelista que, a la hora de su comprensión, «sus discípulos se acordaron que había dicho esto» (Jn 2,22).

Sin embargo, en la misma expresión de Cristo había ya un índice que les permitía orientar su comprensión hacia su intento. Ni El ni ellos—los judíos—podían, en realidad, interpretarlo de la destrucción del templo. El que tanto celo mostraba por la veneración y santidad del mismo no podía pensar en destruirlo. Y prueba de ello es que los dirigentes del templo no le acusan de blasfemia, sino de lo inverosímil que es que una obra que necesitó para realizarse cuarenta y seis años, El pretenda realizarla en tres días. «El exceso mismo de lo inverosímil debió de haberles puesto en guardia contra una interpretación demasiado literal. Acostumbrados al lenguaje figurado, los judíos, más que ningún otro, debían pensar que se trataba de un «enigma». En este caso se busca la solución, y, mientras se espera encontrarla, se suspende el juicio. Tal fue la actitud de los discípulos. Los judíos prefieren creer el absurdo» [90].

El templo en que sucede esta escena es el templo reconstruido por Herodes el Grande. Herodes comenzó a reconstruirlo el año 18 de su reinado [91], que era el 734-735 de Roma, o sea el 19-20 antes de Cristo. El santuario propiamente dicho *(naós)* se reconstruyó en año y medio, empleándose en su reconstrucción 1.000 sacerdotes, preparados especialmente para esta labor, ya que sólo ellos podían entrar en el santuario. Los atrios se tardaron en construir, a causa de la nueva amplificación que se hizo en ellos, ocho años. La restauración fundamental del templo se tardó, por tanto, en realizarse nueve años y medio, habiéndose empleado en sus obras unos 18.000 operarios [92]. Sin embargo, las obras de retoque y complemento se fueron haciendo sucesivamente. De hecho se terminó la totalidad del mismo pocos años antes de su misma destrucción bajo el procurador Albinus (62-64 d. C.) [93]. De ahí que la expresión de los judíos en este pasaje evangélico, que «se han empleado cuarenta y seis años en edificar este templo», se refiere a que ellos lo consideraban terminado ya en lo esencial. También podría ser un aoristo con sentido de duración.

Power ha propuesto otra interpretación. Hace hincapié en que no se trata de todo el recinto del templo *(hierón)*, sino del santuario *(naós)*. Y pretende demostrar que el *naós* o santuario se construyó en sólo unos nueve años y medio, terminándose sobre el año 17 d. C. Por lo que cree debe traducirse así esta frase: «Este santuario se *levantó hace cuarenta y seis años*, y ¡tú pretendes reconstruirlo en tres días!» [94]

Si esto gramaticalmente es posible, la objeción principal contra esta teoría es que suprime la misma objeción de los judíos. Pues ésta está evidentemente en la desproporción de una obra hecha en cuarenta y seis años y la misma que se haría en tres días. Pero esto desaparece al traducirlo así: «Este santuario *se levantó hace cuarenta y seis años*, y ¡tú pretendes reconstruirlo en tres días!»

Este pasaje da una de las fechas más seguras para la cronología de la vida de Cristo. Según se tome como punto de comienzo de las obras del templo el 19-20 a. C., se está ahora en la Pascua del 27-28 d. C. [95]

El evangelista resalta que Cristo había dicho aquella doble profecía de su muerte y resurrección, «del templo de su cuerpo» [96].

El anuncio de su resurrección, que es de la restauración definitiva del templo de su cuerpo, podía evocar lo que iba a significar este templo de Cristo en el nuevo culto. «El cuerpo de Cristo resucitado será el centro del culto en espíritu y verdad (Jn 4,21ss), el lugar de la presencia divina (Jn 1,14), el templo espiritual de donde mana el agua viva (Jn 7,37-39). Es uno de los grandes símbolos yoanneos (cf. Ap 21,22). Ello se funda sobre una de las palabras más literalmente auténticas de Jesús (Mt 26,61; par., y 12,6)» [97].

El evangelista consigna, como antes indicó análogamente, que los discípulos después de la resurrección se «acordaron» de esto. Al repasar la vida de Cristo, a la luz de Pentecostés, penetraron el

[90] BURKITT, en Journ. of Theol. Studies (1924) p.386; DOBSCHÜTZ, en Zeitsch. für die neut. Wirsenschaft (1929) p.169.
[90] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* p.332.
[91] JOSEFO, *Antiq.* XV 11,1.

[92] JOSEFO, *Antiq.* XV 14.
[93] JOSEFO, *Antiq.* XV 9,7.
[94] POWER, en Biblica (1928) 258-277.
[95] Sobre la fecha del año 15 de Tiberio, en que Cristo comienza su ministerio público, cf. CEUPPENS, *Theol. Bib.* IV p.140-143.
[96] DUBARLE, en Rev. Bib. (1939) 21-44.
[97] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.78 nota c.

hondo sentido de aquellas palabras, conforme a la promesa del Señor (Jn 14,26; 16,13), y «creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho». El Espíritu Santo les trajo a su consideración los pasajes en que se hablaba de la resurrección, y comprendieron a un tiempo el sentido profético que tenían, lo mismo que la profecía de la resurrección de Cristo, «templo» de la divinidad, anunciada por El mismo.

La situación histórica de este relato

Este relato de Juan, ¿es el mismo que transmiten los sinópticos? Es un tema ya clásico, que dividió, más antes que ahora, a los exegetas.

La opinión hoy más generalizada entre los autores es que la escena es la misma en Jn y en los sinópticos, y que es Jn el que la sitúa, probablemente, en su proyección histórica. Las razones que llevan a esto son las siguientes:

1) La escena, tal como está descrita por Jn y los sinópticos, es la misma. Las pequeñas variantes literarias en la narración, excepto el final completivo de Jn, no rebasan las diferencias de un mismo relato en otros pasajes evangélicos.

2) Pensar que se hubiese repetido esta escena y que los sinópticos la relatasen en la última Pascua y Jn en la primera, no explica la identidad literaria del relato. Y pensar en una referencia única «tipo» no explica la identidad literaria surgida en catequesis y medios kerigmáticos distintos.

3) Se explica bien por qué los sinópticos ponen el relato en la última Pascua. Es porque solamente relatan un viaje de Cristo a Jerusalen. Esto explica bien el que lo sitúen en un marco histórico no preciso, pero deseando situarlo en su propio escenario geográfico: Jerusalén-el templo.

4) Además, tal como está relatado en los sinópticos, se ve que no está en su contexto propio.

a) En Mt, el contexto en que está situado parece ser un «contexto lógico», ya que a continuación de la expulsión de los mercaderes se pone una serie de curaciones y aclamaciones mesiánicas a El en el mismo templo (Mt 21,14-17). Esto es increíble después de la expulsión de los mercaderes y del acto inquisitorial al que le someten las autoridades. Por eso, al no tener una conexión histórica con estos versículos, hace ver que puede tener una simple conexión *lógica:* temas sucedidos en el templo.

b) La situación en que lo ponen Mc (11,15-19) y Lc (19,45-46) no exige una necesaria conexión con el contexto en que está incluido, ni, por tanto, exige una necesaria situación histórica. Más aún, Mc lo pone en un contexto distinto del de Mt, y estos dos son distintos del de Lc. Todo ello hace ver que tiene una situación especial, *libre.* O está por «contexto lógico» o por el intento y sesgo de cada evangelista.

5) Por el contrario, Jn, que narra varias Pascuas, ¿por qué lo sitúa en la primera y no en la *última,* que también narra ampliamente? Si la sitúa en la primera, teniendo un amplio margen histórico para relatarla en la última, en concreto al narrar la entrada mesiánica del día de Ramos en Jerusalén, no ignorando, con probabilidad, los sinópticos, sea en sus escritos o en narraciones recibidas por vía oral, parece indicar que Jn intenta situar la escena en su propia proyección histórica. Jn suele ser cuidadoso en la cronología.

6) La fecha citada: «Se han empleado cuarenta y seis años para edificar este templo», lleva al primer año del ministerio de Cristo. Y «si no queremos rechazar estas palabras de los judíos, como cálculo del evangelista y una ficción, nos vemos forzados a concluir que se las dijeron a Jesús en los comienzos de su ministerio» [98].

d) *Reacciones ante Jesús en Jerusalén. 2,23-25*

Esta pequeña perícopa tiene por finalidad servir de introducción a la conversación con Nicodemo. Es un cuadro de conjunto sobre muchas actitudes que había sobre Cristo en Jerusalén: se le admiraba, pero no se le entregaban completamente.

> [23] **Al tiempo en que estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía,** [24] **pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos,** [25] **y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues El conocía lo que en el hombre había.**

La referencia histórica de estos compendiados sucesos que va a hacer el evangelista la vincula «al tiempo en que Cristo estuvo en Jerusalén, en la Pascua». Se refiere seguramente a la primera Pascua que Cristo pasó en Jerusalén. Es a la ida a la Ciudad Santa, que describió después de las bodas de Caná (Jn 2,12.13).

La construcción de la frase exige alguna precisión. Dice así: al tiempo que Cristo estuvo en Jerusalén «en la Pascua, en la fiesta». Si sólo se tuviese en cuenta la gramática, habría que suponer que todos los milagros que Cristo hizo y las conversiones obtenidas habrían sido precisamente en el mismo día de «la fiesta de la Pascua». Pero a esto han de notarse dos cosas:

a) La palabra «la fiesta», aludiendo a fiestas de «peregrinación», lo mismo puede significar el *día* mismo de la fiesta (Jn 7,8.11) que los días de la *octava* (Jn 7,14; Col 2,16). Por tanto, la sola palabra no decide. Ha de tenerse en cuenta el contexto.

b) Tanto por la palabra usada para indicar su obra milagrosa —«los milagros que *hacía*»—, cuanto por la naturaleza de las cosas, se refiere a los días que estuvo en Jerusalén con motivo de la Pascua: sean los de la octava, sea el período que se extendió hasta su partida.

[98] Cadoux, *Journal of Theol. Studies* (1919) p.314.

Fue, pues, un período jerosolimitano, en el que Cristo hizo «milagros», «signos» que manifestaban su poder y su grandeza.

Esto hizo que «muchos» viniesen a «creer en su nombre». Conforme al uso semítico, «nombre» está por persona. La fe de estos judíos, ¿a qué se refiere? ¿A su fe en Cristo Mesías o a su fe en Cristo como Hijo de Dios? Parecería que, al comienzo de su ministerio, no debería interpretarse esto de su filiación divina. Basta ver el progreso de revelación paulatina que Cristo tiene con sus discípulos en los sinópticos, para pensar que aquí deba referirse sólo a su mesianismo. En Jn «creer en su nombre» se refiere, en otras ocasiones, a la filiación divina (Jn 1,12; 3,18). Jn usa aquí una *interpretación* posterior, con la que expresa el tema de su evangelio.

Pero, a pesar de profesar estos judíos su fe en Cristo, El no se «fiaba» de ellos, no se «confiaba».

La razón la da el evangelista: «porque los conocía a todos, y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues él conocía lo que en el hombre había».

Es la penetración divina de Jesús en los corazones, y que tantas veces aparece resaltado en Jn (Jn 1,49.50; 4,19-29; 6,61-64, etc.). En el A. T. sólo se dice esto de Dios; sólo Dios sondea los corazones (1 Sam 16,7; 1 Re 8,39; Jer 17,9.10; Sal 32,15, etc.). En el Talmud se dice que sólo Dios conoce los pensamientos de los corazones [99].

¿A qué se debía esta inconsistencia en ellos, lo que hacía en Cristo que no se les «confiase» plenamente? Los milagros les deslumbraban y les hablaban como «signos» del poder y dignidad mesiánica de Cristo, pero en ellos quedaba un fondo, una reserva frente a Cristo. Probablemente, más que defecto en la fe, era defecto en la entrega plena a Cristo. Acaso pensaban seguirlo, al modo de un discípulo a los célebres maestros Hillel o Shammaí; pero no pensaban entregarse plenamente a El con lo que importaba esto en el orden moral y religioso (Jn 3,16.18.21; 6,28.30). Ya «desde este primer contacto con las multitudes de Jerusalén, véseles ya cuales aparecerán siempre en Juan: impresionables, rápidamente conquistados por los milagros de Jesús, pero superficiales y precariamente adheridos» [100].

Esta perícopa de Jn y la siguiente escena de Nicodemo, ¿están bien situadas cronológicamente? La razón de plantearse este problema de cronología literaria es que Jn dice aquí que Cristo hizo «milagros» en esta primera Pascua en Jerusalén, y luego añade que en Caná de Galilea cura al hijo de un funcionario real, y escribe: «Este fue el *segundo milagro* que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea» (Jn 4,54). También se alegaría el que la doctrina sobre el Hijo del hombre «levantado» se pone más tarde (Jn 12,21ss). Y, por último, que antiguas sinopsis (Taciano y *Codex Fuldensis)* colocan la entrevista con Nicodemo después de la última entrada en Jerusalén.

Sin embargo, estas razones no son definitivas. En primer lugar

[99] *Sanh.* 37b; STRACK-B., II p.412.
[100] LEBRETON, *La vie et l'ensegnement...*, ver. esp. (1942) p.89.

es el mismo Jn el que dice expresamente que la entrevista con Nicodemo fue mucho antes de la última Pascua. Ciertamente antes de la fiesta de los Tabernáculos, que cita (Jn 7,50). El intento, pues, de Jn de situarlo pronto es claro.

Que la doctrina de la «elevación» del Hijo del hombre se ponga también más adelante, no es obstáculo. Puede ser doctrina repetida en varias ocasiones, o adelantada en el capítulo de Nicodemo, o retrasada luego.

Por último, «la disposición de las perícopas en Taciano y en el *Codex Fuldensis*, que dependen de Taciano, es con frecuencia arbitraria y no nos puede dar indicación alguna cronológica» [101].

Por eso, si Jn sitúa explícitamente la conversación con Nicodemo (Jn 7,50) y ese cuadro de «milagros» hechos en Jerusalén en la primera Pascua, que le sirve de introducción histórica, y con el que tiene una conexión cronológica, y luego dice, con ocasión de la curación del hijo de un funcionario real, que éste fue «el *segundo milagro* que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea», hace ver esto que el intento del evangelista no es crear oposición histórica entre estos hechos, sino que han de tener otra intención en él. «La curación del joven de Cafarnaúm es el «segundo milagro», no que Jesús no hubiese hecho otro que el de Caná, sino que sólo aquél se cuenta en el evangelio, por haber llamado mucho la atención» [102].

Pero, sobre todo, Jn dice que fue el «segundo milagro», mas precisando que «viniendo de Judea a Galilea». No se toma por cómputo inicial los hechos en Jerusalén, sino los que hizo después de salir de Judea, entrando en Galilea. Como una prueba acaso de benevolencia a su región.

CAPITULO 3

El capítulo tercero es la continuación del anterior, cuyos últimos versículos (v.23-25) son la introducción evidente a éste.

a) La conversación con Nicodemo y la doctrina que con este motivo se expone (v.1-21); *b)* tercer testimonio del Bautista sobre Cristo (v.22-36) y doctrina que se hace en esta ocasión.

a) *Visita y conversación con Nicodemo. 3,1-21*

[1] Había un fariseo de nombre Nicodemo, principal entre los judíos, [2] que vino de noche a Jesús y le dijo: Rabí, sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él. [3] Respondió Jesús y le dijo: En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios. [4] Díjole Nicodemo: ¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso

[101] LEBRETON, *La vie et l'ensegnement...*, ver. esp. (1942) I p.90 nota; cf. Rech. Scien. Relig. (1929) 336 n.8.
[102] LEBRETON, o.c., p.90 nota.

puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer? [5] Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos. [6] Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. [7] No te maravilles que te he dicho: Es preciso nacer de arriba. [8] El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo nacido del Espíritu.

[9] Respondió Nicodemo y dijo: ¿Cómo puede ser eso? [10] Jesús respondió y dijo: ¿Eres maestro en Israel y no sabes esto? [11] En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos y de lo que hemos visto damos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio. [12] Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales? [13] Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo [14] A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, [15] para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna.

[16] Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; [17] pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El. [18] El que cree en El no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios. [19] Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. [20] Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz por que sus obras no sean reprendidas. [21] Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios.

Entre el grupo de personas jerosolimitanas vivamente impresionadas por los milagros de Cristo, con que termina el capítulo segundo (2,23), pero con fe imperfecta, se hallaba un tal Nicodemo.

Nicodemo (= vencedor del pueblo), con nombre sugestivamente simbólico, era un hombre muy principal en Israel. El evangelista dice de él que era magistrado o «príncipe» de los judíos (v.1) y, además, «maestro» o rabí (v.10); también formaba parte del sanedrín (Jn 7,50). De él se hablará dos veces más en el evangelio: una defendiendo a Cristo, como miembro del sanedrín (Jn 7,50), y luego prestando su concurso personal para el embalsamamiento y sepultura de Cristo (Jn 19,39.40).

Su mismo nombre griego o grecizado estaba en uso en la época. Por influjo helenístico se usaban nombres griegos entre personas principales o incluso del pueblo; v.gr., Andrés, Felipe.

Nicodemo era «fariseo». Esto da un interés especial a esta visita que hace Nicodemo. El fariseo tenía un sentido excesivo y falso de «su» ortodoxia. Era un idólatra de la «letra» del texto sagrado, y daba excepcional importancia a las «tradiciones» de los mayores. Cristo mismo tuvo que decirles: «¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones?» (Mt 15,3) [1].

[1] Sobre el «fariseísmo», cf. *Comentario a Mt 23,1-33.*

Vivamente impresionado por los milagros que Cristo hace, y que eran rúbrica divina, pero que chocaba fuertemente con el tradicionalismo farisaico, Nicodemo quiere escuchar la doctrina de aquel profeta.

Para ello viene a visitarlo por la «noche». No eran infrecuentes los coloquios científicos con los rabinos por la noche [2]. Acaso Nicodemo desease una larga conversación con El, y ésta fuese la hora más oportuna (Jn 1,38.39), aparte que Cristo dedicaba el día al ministerio. Pero por todo el conjunto de ser fariseo, doctor y miembro del sanedrín, parece que hubiese elegido esta hora furtivamente por precaución y timidez (Jn 19,38; cf. Jn 12,42). Lo que no debe estar al margen del intento *simbolista* del evangelista es destacar esta hora de la «noche» (Jn 13,30) en la que Nicodemo viene a la enseñanza de Cristo-Luz.

El aspecto esquemático del coloquio es lo que hace introducirlo literariamente de improviso, sin los corteses y prolijos preludios orientales. Pero, si se tiene en cuenta que Nicodemo era rabí, maestro, y la estima en que se tenían a sí mismos los doctores, se puede comprender la actitud respetuosa y discente con que Nicodemo venía a esta visita. No venía sólo a conocer por erudición una doctrina; impresionado por los milagros que Cristo hacía, y que les hacía saber que «venía como maestro de parte de Dios» (v.2), quería conocer aquella doctrina, así rubricada por Dios. Esto mismo se acusa en el título que da a Cristo: «Rabí» (v.2).

Nicodemo viene a Cristo reflejando, además, la inquietud de otras personas, pues le dice que «sabemos» que Dios está con El y que es causa de sus milagros. ¿Quiénes son éstos? Acaso fariseos de las «muchas» personas que creyeron en El o un grupo de doctores o sanedritas que, vivamente impresionados por los milagros que hacía (Jn 2,23), deseaban conocer su doctrina, pero que tenían reparos en venir al mismo.

La exposición que hace Nicodemo es ésta: confiesa que él y otros están impresionados a causa de los milagros que hace. Por ello reconocen que viene «como maestro de parte de Dios». La conclusión es ésta: quieren escucharle. ¡Que hable! ¡Que enseñe su doctrina! Así se va a cumplir en El y en ellos aquel pensamiento de Pascal: «Los milagros disciernen la doctrina, y la doctrina discierne los milagros» [3]. Pero al evangelista no le interesa tanto la persona de Nicodemo, que quedará olvidada, cuanto el diálogo y la doctrina que Cristo expone aquí: el modo del ingreso en su reino.

En esta «introducción» responde Cristo a un problema no planteado abiertamente por Nicodemo. Sea porque falta aquí el enlace literario, por lo esquemático del discurso, sea porque Cristo aparece ya respondiendo al fondo de la cuestión. Ni en realidad hace falta interpretar el verbo «responder» como tal, ya que equivale al he-

[2] STRACK-B., *Kommentar*... II p.419ss.
[3] PASCAL, *Pensées* ed. GARNIER (1930) p.307 n.803.

breo *'anah*, que significa tanto «responder» como «tomar la palabra», «hablar».

Y la enseñanza de Cristo es ésta: para «ver» *(ideîn)*, es decir, para experimentar, para «ingresar» *(eiseltheîn)* (v.5) en el reino es necesario «nacer» de «arriba».

El «reino de Dios» o «reino de los cielos» (Mt) es la frase usual en los sinópticos. Jn sólo la usa aquí (v.35) y en forma de sólo «reino» en otros dos pasajes (Jn 18,36.37). Acaso sea por reflejar más directamente el sentido histórico de la escena o también el substrato aramaico primitivo del evangelio de Jn. Normalmente Jn expresa este concepto bajo la expresión de «vida eterna», con lo que destaca el concepto de la realidad espiritual e íntima del mismo en el alma (Jn 3,15.16.36; 4,5.24; 6,40.47.59; 17,3). Es el reino de la gracia [4].

Para «ver» este reino hace falta un nuevo «nacimiento». La expresión «ver» *(ideîn)* tiene aquí el valor de visión experimental, disfrute del mismo, posesión de él (Lc 2,26; Act 2,27; 1 Pe 3,10); es decir, «ingreso» *(eiseltheîn)* en el reino, como dice aquí el mismo Jn (v.5).

Este «nacimiento» *(gennethê)* que hace falta tener para el ingreso y vida en este reino ha de ser de «arriba» *(ánothen)*. La palabra griega empleada, lo mismo puede tener un sentido *local*: nacer de «arriba», que *temporal*: nacer de *nuevo*. Conceptualmente no hay gran diferencia entre ellos, ya que un nacimiento de lo «alto» ha de ser de «nuevo», y viceversa.

Ante esta afirmación de Cristo, Nicodemo, más que sorprenderse, parece que con su pregunta busca saber más precisiones en este punto. La frase «¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?», no tiene un sentido irónico. Es más sagaz de lo que parecería. Nicodemo no puede pensar en el absurdo de un renacimiento humano. Si se da este giro absurdo a la pregunta, es para disimular su ignorancia, al tiempo que así inquiere más precisiones sobre el tema anunciado por Cristo.

Como luego, en el capítulo sexto (Jn 6,51-53), la enseñanza se reafirma progresivamente, con una afirmación dogmática fundamental: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos». La razón es que «lo que nace de la carne, es carne; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu». Y la vida nueva es vida «espiritual». Y «la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios» (1 Cor 15,50). La «carne», el hombre de abajo, está limitado a sus solas fuerzas naturales, pero este «nacimiento» es de tipo superior a la «carne y sangre», es nacimiento del Espíritu, que constituye a los hombres en «hijos de Dios» (Jn 1,12), por lo que «nacen de Dios» *(ex Deo)* (Jn 1,13). Y para esto han de nacer, no de «carne», sino «de Dios». De aquí la necesidad, y la enseñanza terminante, de nacer del Espíritu.

[4] FREY, *Royaume de Dieu*, en Dict. Bib. V col.1237-1257.

Iba a surgir, al llegar aquí, una extrañeza en Nicodemo, y que filológicamente se acusa por una interrupción anticipada de Cristo a su escepticismo o a su objeción: «No te maravilles [5] de que te he dicho: Es preciso nacer de *arriba*» (v.7). ¿En qué podía estar esta extrañeza de Nicodemo al saber que era preciso «nacer de arriba»?

Nicodemo, como doctor, conocedor de las Escrituras, sabía que las almas, como estaba anunciado por los profetas, deberían experimentar un cambio moral, que era una «regeneración» (Ez 11,20). Entre los rabinos se decía que el que salía de un vicio o había purgado ya sus pecados era creado de nuevo, o nacido de nuevo, o regenerado, lo mismo que se admitía este cambio en los «prosélitos» [6]. Si estas expresiones no estaban ya totalmente en uso, al menos salieron de la enseñanza rabínica tradicional. Y, de hecho, en el N.T. aparecen expresiones equivalentes, al llamar al bautizado «nueva criatura» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17).

Por eso, esta extrañeza de Nicodemo no se refiere a este anuncio de «regeneración» moral, sino o al *modo* del mismo (v.9), o más bien al *escepticismo* que este anuncio causaba en aquel rabí (v.12). ¿En qué consistiría aquel nuevo renacimiento moral? O acaso, ¿cómo controlar la realidad *regeneradora* de aquella enseñanza? ¿Podría un rabí aceptar aquel anuncio tan vago? Nicodemo entonces quedó *escéptico* (v.12).

Pero la enseñanza que aquí se hace es de una portada dogmática excepcional: la necesidad del bautismo cristiano.

El rito de las purificaciones bautismales en el agua era algo que estaba en el medio ambiente; era cosa usual. Tal el bautismo de Juan; las purificaciones en agua de los esenios y de Qumrâm, y el mismo bautismo que, en vida de Cristo y en su misma presencia, administraban los discípulos de Cristo (Jn 4,1.2). Era, pues, este un rito que estaba en uso. El bautismo de Cristo «en agua», por no poder interpretarse metafóricamente a causa de la contraposición al del Bautista, que era superficial y no purificaba el alma, y por ser además un rito usual, el contexto lleva a hacer ver que en esta enseñanza se trata de un verdadero rito «en agua», pero que, al mismo tiempo, hay una acción inmersiva «en el Espíritu Santo».

Precisamente la fuerza de la construcción de la frase lleva a esto mismo. Pues hay que «nacer del agua y del Espíritu». El «del» indica el *origen* de esta generación. Y puesto en principio de la frase afecta por igual a los dos elementos, que además están unidos por la copulativa *y*.

A esto se añade que a la hora de la composición del evangelio de Jn no se podía interpretar por lectores cristianos sino del bautismo cristiano. Esto lo sabía bien el evangelista, y, sin embargo, no lo corrige ni lo matiza para evitar que se lo entiendan así. Precisamente se lee en San Pablo que Cristo nos salvó «mediante el baño de la regeneración y renovación en el Espíritu Santo» (Tit 3,5;

[5] Esta partícula *mé*, con aoristo subjuntivo, previene una acción aún no comenzada. Cf. ROBERTSON, *Grammar of the N. T....* (1923) p.852.
[6] STRACK-B., *Kommentar...* II p.421-423; cf. *Yebamoth* 62a.

Ef 5,26; cf. Mt 28,19). Por eso, el Concilio de Trento interpretó auténticamente este pasaje del evangelio de Jn, definiendo de fe lo siguiente: «Si alguno dijese que el agua verdadera y natural no es de necesidad para el bautismo, y, por tanto, que aquellas palabras de Nuestro Señor Jesucristo: «Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo» (Jn 3,5), las interpretase como metáfora, sea excomulgado» [7].

Sin embargo, no parece que habría objeción de principio en que Cristo hubiese hablado de la necesidad de la renovación auténtica y profunda por obra del Espíritu Santo (Ez 36,26.27), y que el evangelista, a la hora de la composición del evangelio, lo hubiese expresado con el sentido pleno que tenía en el intento de Cristo: el bautismo cristiano.

Es interesante también destacar el sentido *mesiánico* de esta escena. Cristo se presenta aquí como el revelador y legislador del reino de los cielos (v.3.5). Para esto pone por condición necesaria una «regeneración» por obra del Espíritu. Esta renovación ha de ser para todos los que quieran ingresar en él. Supone una abundancia y universalidad nuevas, excepcionales. Pero esto era característico, según los profetas, de los días mesiánicos (Joel 2,28ss). Nicodemo, como «doctor» de la Ley, no podía ignorar esto. Cristo, pues, al anunciar el cumplimiento de esta efusión del Espíritu, está anunciando la presencia de los días mesiánicos. Y él, al presentarse como el *administrador* de esta economía del reino, se está presentando como Mesías. A confirmar esto llevaba el movimiento premesiánico creado en torno al Bautista. Todo esto no podía ser ajeno al conocimiento real, y literario al menos, de Nicodemo. Por eso, en estas enseñanzas de Cristo tenía que estar viendo a Cristo presentarse como el Mesías.

A la sorpresa que iba a surgir en Nicodemo (v.7), Cristo la previene, y le anticipa una sugerencia de solución. Sin duda que todo esto es un misterio, pero no por ello deja de ser una realidad. Si es vida de «arriba», ha de ser misterio. Pero la misma vida de *abajo* está llena de misterios, y, sin embargo, se reconoce a diario su realidad. Y le pone un ejemplo que era de clásica preocupación en los antiguos (Ecle 11,5). «El viento *(pneûma)* sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo el nacido del Espíritu» (v.8).

Probablemente, conforme al uso, esta conversación se tenía en una azotea. Y «tal vez, en esta tranquila y tibia noche de primavera (pues se está en la proximidad de la Pascua), sintiese correr, como es frecuente en Jerusalén, el paso de la brisa marina. Este vientecillo que se levanta de repente susurrando a lo largo de las estrechas callejas, ¿de dónde viene y adónde va? Nadie lo sabe, y sólo lo declaran y acusan esos miles de objetos que anima y hace vibrar. Así es también el Espíritu de Dios: nadie conoce su origen y ninguno sigue su marcha, pero se ve que las almas vibran tocadas

[7] DENZINGER, *Ench. Symb.* n.858.

y animadas por él» [8]. Precisamente la experiencia de esta nueva vida será un tema que Jn destacará en su evangelio (Jn 7,17). Así sucede a todo el nacido del Espíritu Santo.

En el diálogo, Nicodemo muestra aquí explícitamente su sorpresa, la que antes le previno e interrumpió el mismo Cristo (v.7). «¿Cómo puede ser eso?» (v.9). La respuesta de Cristo parece descubrir que no pensaba en una regeneración espiritual. «¿Eres el maestro en Israel, y no sabes estas cosas?» (v.10). Entre Cristo y Nicodemo, éste era «el maestro» *oficial* en Israel, y, por tanto, no podía ignorar lo que decían las Escrituras sobre esta posibilidad.

En efecto, en los profetas se leía que, en diversas ocasiones, Dios enviaría una efusión del Espíritu Santo, que produciría una renovación espiritual en las almas (Ez 19,20; Jer 31,33.34). Precisamente el salmista oraba así: «Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro; renueva dentro de mí un espíritu recto...; no quites de mí tu santo Espíritu» (Sal 51,12.13).

Si Cristo hablaba de una «regeneración» por obra del Espíritu, ¿por qué ignorar la *posibilidad de esto*, cuando ya estaba enseñado en las Escrituras? ¿Acaso surgió en él la soberbia del rabino? Nicodemo oía la voz del Espíritu, pero no sabía de dónde venía ni adónde iba... Y pasó de largo, pues Nicodemo entonces se debió de quedar escéptico (v.12).

A partir del v.11, el estilo literario cambia, por lo menos, hasta el v.16.

[11] En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio. [12] Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales? [13] Nadie subió al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo. [14] A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, [15] para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna.

En contraste con el diálogo directo empleado hasta aquí, el estilo ahora cambia. El que habla usa la primera persona del plural. Los términos que usa son: «sabemos», «vimos», «hablamos», «testificamos». Y tiene por tema general toda la economía de la salud. De todo ello concluyeron algunos autores que ya no es Cristo el que habla, sino el evangelista y su grupo (Jn 21,24).

Sin embargo, dos razones fundamentales inclinan a ver que es aún Cristo el que habla, aunque revestido su contenido por la redacción del evangelista. Son las siguientes:

1) El «en verdad, en verdad», es reservado en los evangelios exclusivamente a Cristo. En las mismas epístolas de San Juan no aparece esa fórmula.

[8] LEBRETON, *La vie et l'ensegnement...*, ver. esp. (1942) I p.92; WILLAM, *Das Leben Jesus im Lande...*, ver. esp. (1940) p.128.

2) La muerte de Cristo (v.14.15) aparece como un hecho futuro. Si hubiesen sido reflexiones de otro autor o del mismo evangelista a la hora de la composición del evangelio, daría la muerte de Cristo como un hecho pasado, no futuro.

¿Cómo explicar entonces estos *plurales?* Se propusieron varias hipótesis.

La explicación más lógica parece ser ésta: Nicodemo habló a Cristo reflejando el pensamiento y juicio sobre El de un sector y grupo de personas: «*Sabemos* que has venido como Maestro de parte de Dios» (v.2), le dijo, aunque Cristo no se confiaba a este grupo (Jn 2,24.25); y ahora Cristo, a ese grupo de gentes preocupadas, vacilantes, temerosas, le opone, asociándoselos idealmente, el grupo de creyentes supuestos y varios ya reales [9]. Parece, pues, tratarse de un «plural figurado» [10].

En esta sección el evangelista recoge dos enseñanzas fundamentales de Cristo: 1) El Hijo del hombre es autor de la *revelación* (v.11-13); 2) el Hijo del hombre es autor de la *salud* (v.14-15).

EL HIJO DEL HOMBRE ES AUTOR DE LA REVELACIÓN. 3,11-13

El mensaje de Cristo—revelación—es muy amplio y muy sublime. Por eso, Cristo, en esta perspectiva de la revelación total, y al ver la reacción ante las cosas más accesibles, le dice que «si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de las cosas celestiales?»

Ya el autor del libro de la Sabiduría, aunque en un orden más inferior de conocimiento, había hecho esta comparación: «Pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede y con trabajo hablamos lo que esté en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo?» (Sab 9,16).

Pues aquí se trata de los misterios profundos de la fe. No se trata del modo de expresar estas verdades, que se formulan al modo de los hombres, sino del mismo contenido real que encierran.

Y de éstas, unas pueden ser «terrenas», no porque no sean verdades de revelación y contenido sobrenatural, y, por tanto, objeto de fe, sino porque esos misterios se realizan o están en la tierra (v.12a). Así, Cristo acaba de hablar del bautismo, que se administra a los hombres «sobre la tierra», y no sólo se ve su rito, sino que hasta se pueden «experimentar» de alguna manera sus efectos en el que lo recibe (Jn 7,17; 4,14).

Pero hay también otras totalmente inaccesibles y celestiales. Son las que aquí se dice que están, etimológicamente, «sobre los cielos». Son los misterios de la vida íntima de Dios, el misterio trinitario, etcétera. Pero aquí, sobre todo, el misterio que está en situación, es el misterio del origen divino del Hijo del hombre (Jn 6,62; 8,23; 17,4.5.8.11.24).

[9] MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.80 nota b.
[10] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.79.

Mas la enseñanza de estas verdades inaccesibles al hombre está bien garantizada. Nicodemo quizá se preguntase cómo podía conocer Cristo estas verdades. Pues, aunque lo consideraba, al menos, como un profeta (Jn 3,2), ¿podría un profeta *sondear* los mismos misterios de Dios? A esto previene la respuesta y enseñanza de Cristo.

Los «apocalipsis» apócrifos judíos contienen leyendas de personajes santos que fueron transportados al cielo. Así lo admitían para Henoc [11], lo mismo que en la Escritura se recoge esta creencia para Elías (1 Re c.2), que había sido transportado al edén celestial. No obstante, se negaba esto para Moisés y Elías en otros medios rabínicos [12].

Pero no es a esto a lo que se alude para superarlo. Cristo reivindica para sí un conocimiento único y excepcional. Se lo formula así:

> «Nadie *subió* al cielo
> sino el que *bajó* del cielo,
> el Hijo del hombre, que está [*ho ón*] en el cielo».

Aunque la frase está construida por el evangelista conforme a un «paralelismo» hebreo, la frase del primer hemistiquio—*subió al cielo*—se refiere manifiestamente a la ascensión de Cristo al cielo (Jn 6,62), contrapuesta a que Cristo *bajó* del cielo en la «encarnación» (Jn 1,14a; 6,38.41.51). Todo esto es claro para los lectores de Jn después del «prólogo» de su evangelio.

Pero, como si se quisiera corregir una mala interpretación de estas expresiones, se destaca el sentido de las mismas. El Hijo del hombre, que «subió» al cielo en la ascensión y que «bajó» del cielo en la «encarnación», no por eso dejó jamás de estar «en el cielo».

La expresión el Hijo del hombre, «que está en el cielo», es críticamente muy discutida. Falta en varios códices muy importantes [13]. Se interpretaría mejor de una adición hecha al modo de Jn (1,18), para precisar el sentido ortodoxo de la frase, evitando posibles errores de interpretación.

Esta revelación, pues, sólo la puede hacer el que «bajó» del cielo, puesto que «nadie sube al cielo», si no es precisamente «el que bajó del cielo», y que es el Hijo del hombre. Cristo habla, por tanto, *ex propriis*. Y le está diciendo a Nicodemo que su morada es el cielo, por lo que El penetra los misterios más profundos y «supercelestiales». Cristo no manifiesta esta revelación al estilo del oficio de los ángeles, puesto que vincula su conocimiento a pertenecer a una esfera totalmente trascendental. La divinidad de Cristo se está insinuando, o mejor, manifestándose aquí, a través de los procedimientos argumentativos y característicos bíblicos judíos.

Precisamente en el libro de Baruc hay un pasaje que ambienta,

[11] *Libro de los jubileos* IV 23.
[12] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.972.
[13] MERK, *N.T. graece et latine* (1938) en el ap. crít. a Jn 3,13.

hasta con exactitud literaria, este pasaje. Se lee, entre otras cosas, lo siguiente:

> «*¿Quién subió al cielo* y se apoderó de ella [la Sabiduría],
> y la hizo descender de las nubes?
> ....
> No hay quien conozca sus caminos,
> ni quien tenga noticia de sus senderos;
> *pero el que sabe todas las cosas, la conoce,*
> y con su inteligencia la descubre.
> ....
> *Este es nuestro Dios,*
> ninguno otro cuenta a su lado para nada...» (Bar 3,29.32a.36).

El pensamiento del evangelista es claro. Pero ¿habrá hablado Cristo a Nicodemo con esta claridad? El evangelista debe de explicar aquí la doctrina.

El Hijo del hombre es autor de la salud. 3,14-15

Pero en esta revelación que Cristo está haciendo, no sólo se presenta El como objeto de fe, sino también de vida. Y precisamente esta vida la presenta fluyendo de su misma muerte redentora.

La enseñanza se hace con la referencia a la escena de la serpiente de bronce en el desierto. A la protesta de los hijos de Israel en el desierto de Farán, Dios envía contra ellos serpientes venenosas cuyas mordeduras eran cáusticas y febriles y causadoras de muerte. Reconociendo el pueblo su pecado, pide perdón. Y Yahvé ordena a Moisés hacer una serpiente de bronce y ponerla bien a la vista, sobre un asta. Y todos cuantos, habiendo sido mordidos, la mirasen, sanarían (Núm 21,5-9).

Pero ya el autor del libro de la Sabiduría comentaba: «El que se volvía a mirarla no era curado por lo que veía, sino por ti, Salvador (Yahvé) de todos» (Sab 16,7). Por eso, el mismo autor llama a aquella serpiente de bronce «símbolo de salvación» (Sab 16,6).

Aquella imagen era una ordenación «típica» hecha por Dios, en el A.T., de la plena realidad de Cristo en la cruz [14].

Si la evocación «típica» de la escena mosaica en el desierto se hace ahora, lo es para recordar el pasaje y contrastar la superioridad de la obra de Cristo, verdadero Liberador y Redentor, sobre el primer liberador, Moisés (Jn 1,17; 5,45). Es un intento «tipológico» del evangelio de Jn, bien conocido.

El pecado fue introducido por la seducción de la gran serpiente (Gén 3,1ss), que es el diablo (Jn 8,44). Los hombres se encuentran «mordidos» por la Serpiente—pecado original—, y están condenados a la muerte. Pero Dios dispone el plan salvador de ellos. Análogamente a la serpiente de bronce, levantada en alto, así «es preciso que el Hijo del hombre sea *elevado*».

El verbo que se usa, «elevar» *(hypsothénai)*, se emplea por Jn,

[14] Clamer, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible* (1946) p.371.

sea para significar la «elevación» a la cruz, sea para expresar la «glorificación» de Cristo (Jn 8,28; 12,32.34). Pero, en Jn, la muerte de Cristo, su «elevación» a la cruz, es un paso para su «glorificación»: glorificación en la manifestación de su resurrección, de su ascensión, de su divinidad.

Por eso, esta «elevación» de Cristo queda redactada en forma elíptica, seguramente, por el evangelista para dejar la sugerencia amplia de la necesidad de «ver» a Cristo «elevado», que es «verle» como Hijo de Dios. El mismo dijo: «Cuando levantéis (vosotros) al Hijo del hombre (en la cruz), entonces conoceréis que soy yo» (Jn 8,28), por la gloria de su resurrección, el Mesías-Hijo de Dios. Es decir, por la «elevación» de El a la cruz conocerán la «elevación» de El donde estaba antes «de la creación del mundo» (Jn 17,24), que es de donde El «bajó» (Jn 3,13), del «seno del Padre» (Jn 1,18).

Dados los prejuicios judíos sobre el Mesías, nacional y político, no es improbable que en la expresión «así *conviene* que sea levantado el Hijo del hombre», existe cierto énfasis, para indicar con ello que éste es el verdadero trono de gloria del Mesías.

Es, por tanto, a Cristo, así «elevado» en la cruz, cómo es necesario «verle» y «creer» en El, para tener la «vida eterna». Para Jn, «ver» y «creer» son sinónimos (Jn 6,40). A la «visión» de la serpiente de bronce corresponde aquí otro modo de visión, que es la «fe» en El. Sólo esta fe en ver a Cristo elevado en la cruz y muerto como Mesías e Hijo de Dios da la «vida eterna». Es éste un misterio esencial [15].

La lectura de una parte de este pasaje es, críticamente, discutida. Tiene dos formas en los códices:

a) «El que cree tenga *en El* vida eterna».
b) «El que cree *en El* tenga vida eterna».

La valoración crítica es muy discutida. Es bastante frecuente admitir la primera [16]. Fundamentalmente, el pensamiento no cambia.

Naturalmente, esta fe que se exige no exime las obras. Si la expresión tiene aquí sentido afirmativo, no lo tiene exclusivo. No puede ponerse nunca a Cristo en contradicción consigo mismo, ni tampoco al evangelista, el cual dice en el v.21 de este mismo capítulo que «el que *obra* la verdad viene a la luz», pues esas obras «están hechas en Dios».

Reflexiones del evangelista. 3,16-21

[16] Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; [17] pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El. [18] El que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios. [19] Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. [20] Porque todo el

[15] Boismard, *Du baptême à Cana* (1956) p.113-115.
[16] Merk, *N. T. graece et latine* (1938) ap. crít. a Jn 3,15.

que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz por que sus obras no sean reprendidas. [21] Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios.

Discuten los autores si las palabras que anteceden (v.16-21) fueron pronunciadas por Cristo o son «consideraciones» del evangelista penetrando la doctrina de Cristo. Y las razones que hacen ver como más probable que son «consideraciones» del evangelista son las siguientes:

Las expresiones que se leen aquí: «Hijo unigénito» (v.16-18), «creer en el nombre» (v.18), «hacer la verdad» (v.21), nunca aparecen en boca de Cristo; por el contrario, son expresiones muy propias de Jn, como se ve en otros lugares suyos (Jn 1,14.18; 1 Jn 1,6; 3,23; 4,9; 5,13). La misma forma aquí usada *(hoútos gàr)* (v.16), que abre la sección, es la que Jn suele utilizar para expresar sus propias consideraciones (Jn 2,25; 4,8; 5,13.20; 6,33; 13,11) [17].

El mismo tono impersonal en que se habla no es de Cristo. Es el tono de una persona distinta; no es el tono del que habla de su propia doctrina [18]. A lo que se añade que estos versículos no enseñan doctrina nueva.

Siendo con toda probabilidad esta perícopa reflexiones hechas por el evangelista con motivo de la doctrina expuesta por Cristo, la unión de este pasaje con lo anterior es sólo *lógica*. A Juan le interesa, más que el hecho histórico de Nicodemo, cuya persona pronto olvidó, la doctrina salvífica que Cristo expuso, y el estado psicológico de tantos contemporáneos, de Nicodemo y del evangelista, como lo acusa igualmente en el «prólogo» del evangelio y de las epístolas.

El fin de la obra de Cristo es la salvación de los hombres. 3,16-18

Ante la «elevación» de Cristo en la cruz, como «antitipo» de la serpiente de bronce, del desierto, el evangelista ve en ello la obra suprema del amor del Padre por el «mundo». Este tiene dos sentidos en Jn. El «mundo» es la universalidad étnica contrapuesta a Israel (Jn 4,42; 6,33.51; 12,47); pero frecuentemente lleva un matiz pesimista: los hombres malos (Jn 1,10; 12,31; 16,11; 1 Jn 2,16; 4,4ss; 5,19).

Aquí, pues, el contraste está entre el «amor» *(egápesen)* profundo [19] que el Padre demostró al «mundo» malo con la prueba suprema que le dio. Pues «entregó» a su Hijo unigénito. Este no sólo se «encarnó», no sólo fue «enviado», sino que lo dio, que en el contexto es: lo entregó a la muerte. Acaso esté subyacente en Jn la tipología del sacrificio de Isaac.

[17] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.336.
[18] VOSTÉ, *Studia ioannea* (1930) p.121-123.
[19] Para el sentido de *agapan* en contraposición a *phileîn*, cf. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (1934) I 37.

Pero la muerte de este Hijo unigénito tiene una finalidad salvadora para ese «mundo» malo. Y es que todo el que «crea en El», que es en la teología yoannea valorarlo como el Hijo de Dios, pero entregándosele como a tal (Jn 6,26ss; 15,5), «tenga la vida eterna».

El evangelista resalta que el Padre no envió a su Hijo para que «condene» al mundo, sino para que éste sea salvo por El. Este insistir pleonásticamente en forma antitética negativo-positiva (semitismo), en esta obra de no «condenación» del mundo por Cristo, mira a precisar esta obra ante las creencias divulgadas en aquel medio ambiente, según las cuales había un castigo previo a la venida del Mesías—los «dolores mesiánicos»—, y hasta se le hacía intervenir a El como ejecutor de los mismos en su obra [20]. Ni va esto contra los poderes judiciales de Cristo, ya que, primordialmente, vino a salvar.

Hay un juicio condenatorio que se realiza automáticamente en los hombres a causa de su hostilidad ante Cristo. 3,18-21

San Juan ve cómo automáticamente se establece en los «hombres» un juicio condenatorio por su actitud ante Cristo.

«El juicio consiste en que vino la Luz al mundo». Es la encarnación de Cristo (Jn 1,9; 8,12; 12,46ss). Con su venida al mundo se establece un juicio, consistente en su actitud ante Cristo. Este juicio, o mejor, esta «condenación», consiste en «no creer en el nombre del unigénito Hijo de Dios». Es un juicio personal que se realiza en lo íntimo del alma.

El «nombre» para los semitas está por la persona. Consiste, pues, en no creer en la persona de Cristo, como Hijo de Dios, tema del cuarto evangelio (Jn 20,31), por cuya fe en El se tiene vida.

El que «no cree» en la filiación divina de Cristo Mesías (Jn 20,31) ya «está condenado». Naturalmente, se habla en un tono de tipo «sapiencial»; no considera el evangelista la posibilidad de rectificarse el juicio condenatorio.

A la hora de la composición del cuarto evangelio, sobre el último decenio del siglo I, el evangelista había visto la obra de las tinieblas ensañarse contra la Luz. En Asia Menor, en Efeso, donde, según la tradición, escribe el evangelio, Jn había visto la obra de la gentilidad para no recibir la vida que le venía de Cristo-Luz. Hasta había visto las herejías nacientes (Jn 2,18ss), y los peligros «judaizantes», y la ceguedad judía. Esta unión trágica de los hombres amando más las tinieblas que la Luz, debió de pasar por la mente del apóstol al escribir estas «reflexiones».

Y, ante esta obstinación, el juicio «condenatorio» se produce automáticamente en los hombres: al separarse de Cristo-Luz, quedan en las tinieblas (Jn 8,12); al separarse de Cristo-Vida, quedan en la muerte (Jn 15,5).

Posiblemente aquí las «tinieblas» que aman los hombres, no so-

[20] *Libro de Henoc* c.40; *Asunción de Moisés* X 7; cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme...* (1931) p.364; *Le Messianisme...* (1909) p.85; 92, etc.

lamente es el error, como contrapuesto a la verdad-luz, sino que acaso también se refiere al mundo diabólico, como fondo malo, en el que los hombres malos se mueven y en los que él influye y dirige (Jn 1,5) [21].

Pero la razón de esta obstinación de los hombres en no aceptar la Luz, «que luce en las tinieblas» (Jn 1,5), es que «sus obras eran malas».

El evangelista ilustra esta enseñanza con un símil tomado de la luz en función de la vida social. Fuera de casos de pretenciosos libertinos que quieren presumir del mal, normalmente el que obra el mal, evita la luz para exhibirse: «aborrece la luz... para que sus obras no sean reprendidas».

Pero aquí, junto con ese elemento parabólico, debe de estar mixtificado o subyacente otro elemento alegórico.

Los que obran el mal—gentiles o judíos—no quieren venir a la luz, pero esta luz es aquí a la fe en Cristo, Hijo de Dios, porque ante sus enseñanzas, las obras de ellos son condenadas.

En contraposición antitética, se expone la conducta del que «hace la verdad» *(ho poîon alétheian)*.

Es la contraposición «al que *practica* el mal» del versículo anterior. Y es un semitismo que expresa ser conforme la conducta a la voluntad divina (1 Jn 1,6) [22].

El que así obra «viene a la luz». La razón es «para que» o «de modo que» sus obras sean manifestadas «como hechas en Dios».

«Hechas en Dios» es expresión que significa «en comunión con él» (1 Jn 1,6): la suprema ansia evangélica.

b) *Tercer testimonio del Bautista sobre Cristo. 3,22-36*

Esta segunda sección tiene también dos partes bien definidas. El tercer testimonio del Bautista sobre Cristo (v.22-30), y unas reflexiones del evangelista con este motivo (v.31-36).

22 Después de esto vino Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y permaneció allí con ellos y bautizaba. 23 Juan bautizaba también en Ainón, cerca de Salim, donde había mucha agua, y venían a bautizarse, 24 pues Juan aún no había sido metido en la cárcel. 25 Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y cierto judío acerca de la purificación, 26 y vinieron a Juan y le dijeron: Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán, de quien tú diste testimonio, está ahora bautizando, y todos se van a El. 27 Juan les respondió, diciendo: No debe el hombre tomarse nada si no le fuere dado del cielo. 28 Vosotros mismos sois testigos de que dije: Yo no soy el Mesías, sino que he sido enviado ante El. 29 El que tiene esposa es el esposo;

21 *Test. de los doce patriarcas:* Levi 19,1; cf. *Comentario a Jn 1,5*; cf. Col 1,13; 1 Pe 2,9.
22 ZERWIK, *Veritatem facere Io 3,21; 1 Io 1,6:* Verb. Dom. (1938) 338-341.373-377.

el amigo del esposo, que le asompaña y le oye, se alegra grandemente de oír la voz del esposo; pues así este mi gozo es cumplido. 30 Preciso es que El crezca y yo mengüe.

La cronología de esta escena queda situada en una zona vaga, con la conocida frase de Jn: «Después de estas cosas» (Jn 5,1; 6,1; 7,1), y que es la estancia de Cristo en Jerusalén y la conversación con Nicodemo.

Cristo se retiró de Jerusalén posiblemente a causa de un ambiente hostil (Jn 2,18; 2,24.25; cf. Jn 7,1; 11,54), y «vino con sus discípulos a la tierra de Judea». Aquí «tierra de Judea» está manifiestamente contrapuesta a la ciudad de Jerusalén, de donde se retira. Los «discípulos» son los de primera hora, y de cuya recluta Jn habló en el capítulo primero (Jn 1,35-51). Y «permaneció allí con ellos y bautizaba».

¿A qué lugar vino? ¿Dónde bautizaba? No se dice. Varias son las hipótesis hechas [23].

La estancia de Cristo y estos discípulos en esta región debió de tener una relativa prolongación, como indican los imperfectos usados: «moraba», «bautizaba», y como lo supone la misma naturaleza de ese bautismo, puesto que «bautizaba más que Juan», y «hacía más discípulos» que el Bautista, y que esta noticia había llegado a oídos de los fariseos de Jerusalén (Jn 4,1-3).

Si Jn dice aquí en forma genérica que Cristo «bautizaba», lo precisará en el capítulo siguiente, donde dice que, en realidad, «Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos» (Jn 4,1.2), pero éstos lo hacían autorizados por El, y probablemente en su misma presencia.

Se trataba, seguramente, de un bautismo de inmersión, como lo indica el término usado *(ebáptisen)*, y como era el bautismo que administraba el Bautista (Mt 3,6.16; cf. Jn 3,23), y a cuyo bautismo se hace aquí mismo referencia, sin duda, como bautismo de inmersión, ya que a este propósito se cita que el Bautista bautizaba allí porque «había mucha agua».

Ya los comentaristas antiguos se plantearon el problema sobre el valor de este bautismo de los discípulos de Cristo. ¿Era ya el bautismo sacramental cristiano? ¿Era sólo como el del Bautista? ¿Cuál era el significado de este bautismo administrado por los discípulos de Cristo? Es una cuestión muy discutida, tanto por los Padres como por los autores.

Supuesto que este bautismo no fuese el bautismo sacramental (Jn 7,39; Mt 28,19), ¿qué valor y finalidad tenía entonces este bautismo? San Juan Crisóstomo dice que el bautismo que administraban los discípulos no se diferenciaba sustancialmente en nada del que administraba el Bautista, pues ambos no conferían por sí mismos la gracia. Pero añade que ambos bautismos tenían positivamente de común el «conducir a Cristo a los que se bautizaban» [24].

23 FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.195-196.
24 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* XXX.

Sin embargo, tenía una ventaja. El bautismo de los «discípulos», con la misma presencia y autorización de Cristo, y, sin duda, con una instrucción cristiana, orientaba y conducía de una manera más directa hacia el mismo Cristo. Y hasta su recepción era un rito de incorporación, como «discípulos», a la persona y reino de Cristo (Jn 4,1). Todo ello preludiaba ya el bautismo cristiano [25].

En esta misma época en que Cristo estaba «bautizando en Judea», también el Bautista ejercía su ministerio bautismal «en Ainón, cerca de Salim, donde había mucha agua» (v.23).

Estando en el período posterior a la Pascua (Jn 2,23), acaso los vados del Jordán fuesen menos accesibles a las turbas a causa de las lluvias del invierno y deshielo de nieves, o acaso sea más probable, lo que parece indicar aquí mismo el evangelista, al decir en un inciso que «Juan el Bautista aún no había sido metido en la cárcel» (v.24), que abandonó aquel lugar por razones de seguridad, sea para evitar las presiones de los fariseos, que le habían inquirido quién fuese (Jn 1,19-28); sea para defenderse de posibles maquinaciones de Herodes Antipas contra El a causa de la predicación del Bautista, por su adulterio. Con él, Jn precisa que la situación cronológica del Bautista respondía todavía a la conmoción creada por el Bautista, aunque por el contexto se ve que su prestigio ya declinaba.

Ha sido propuesto como localización un lugar a unos 10 kilómetros al sur de Beisán, la antigua Escitópolis. Enón traduce al hebreo plural *'enayim*, que significa «fuentes». Y, efectivamente, en el lugar propuesto brotan unas ocho fuentes abundantísimas, que dan lugar a pequeños vados [26]. «Allí venían a bautizarse» las gentes.

Pero, al comenzar su bautismo los «discípulos» de Cristo, venían muchas más gentes al bautismo de éste que al del Bautista, hasta tal punto que le dirán con un tono de amargura los discípulos del Bautista: «Todos van a El» (v.26). El Bautista ya estaba en su ocaso.

En este ambiente bautismal hubo una «disputa» entre los discípulos del Bautista y «un judío» [27].

El motivo de ella era la «purificación». Por lo que sigue del texto se ve que debió de ser la discusión sobre el bautismo de Juan y el de Cristo. Sin duda, aquél apoyaba este último. Las disputas rabínicas sobre «purificaciones» en orden a la comida y otros objetos no eran raros (Mt 15,1ss; Mc 7,1ss; Lc 11,37ss). Pero aquí la comparación versaba sobre los dos bautismos. ¿Por qué? No se dice. A pesar del gran prestigio alcanzado por el Bautista, el bautismo que administraban los discípulos de Cristo atraía a más gentes, y da a entender que este judío opinaba así. Acaso se debía esta impresión de superioridad a la enseñanza que se hacía para recibirle, y por la orientación que daba de vinculación directamente a la persona de Cristo, haciendo «discípulos» suyos a los que que lo recibían (Jn 4,1). Seguramente se veía en él el cumplimiento del anuncio del Bautista: el Mesías. Precisamente ésta es la queja que le dan al Bautista sus discípulos: «Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán (Jn 1,29ss), *de quien tú diste testimonio*, está bautizando» (v.26), y se destaca aquí mismo que el Bautista dijo que «yo no soy el Mesías, sino que he sido *enviado ante él*» (v.28).

[25] D'ALÈS, *Dict. Bib. Suppl.*, art.«baptême», t.1 col.857-859.

[26] ABEL, en Rev. Bib. (1913) 220-223; BUZY, *S. Jean Baptiste* (1922) p.221-229; ABEL, *Géographie de la Palestine* I (1933) p.447; II (1938) p.442.

[27] La lectura «un judío» está apoyada por los mejores códices, frente a la otra lectura de «los judíos». Cf. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 3,25.

No deja de extrañar por qué los discípulos del Bautista no pasaron a las filas de Cristo y por qué el Bautista seguía aún bautizando.

Acaso esto último se deba a que con ello buscaba el Bautista ir orientando sus turbas hacia Cristo, cosa que acaso no se pudiese lograr de otro modo. Pero extraña más la actitud de los discípulos del Bautista. ¿Por qué no se incorporan a Cristo? Acaso les fascina la figura ascética del Bautista y su prestigio. Tanto, que desde la «cárcel» tuvo que enviarle «discípulos» para que ante ellos diese testimonio de que El era el Mesías (Mt 11,1ss). Pero, en todo caso, reflejan una psicología muy humana. Aparece en ellos que el declinar del Bautista significa su propio ocaso. Por eso les dolía que «todos van tras El» (Cristo). Generalización que, si acusa un gran movimiento en torno a Cristo, es también «el tono de una amargura que exagera inconscientemente» [28] por egoísmo.

Ante esta queja amarga que le traen sus discípulos, la respuesta del Bautista es de una nobleza y de una altura a toda prueba. Los versículos que contienen su respuesta tienen un claro encadenamiento armónico.

La providencia de Dios tiene sus planes. Bien se lo dijo el mismo Cristo al Bautista (Mt 3,15). El hombre no debe intentar arrogarse lo que Dios no le tiene concedido. El Bautista tenía encomendada una misión del cielo. «Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan», que «vino a dar testimonio de la luz» (Jn 1,6.7). En ella debía moverse, y ajustarse sólo a esta obra.

Conforme a este don recibido del cielo, actúa. No se arroga poderes que no tiene ni se deja halagar por el triunfo que despierta su misión. El heraldo desaparece a la hora de la visita del rey. Pero desaparece con el más profundo gozo, al ver cumplida su misión, y la presencia del Mesías. «Preciso es que él crezca y yo mengüe» (v.30). Es lo que le va a decir también el Bautista con una imagen tan bella como densa de contenido y expresiva. «El que tiene esposa es el esposo; el amigo del esposo, que le acompaña y le oye, se alegra grandemente al oír la voz del esposo» (v.30a).

En las festividades nupciales de Israel se elegía a un grupo de jóvenes de su edad, llamados «amigos del esposo» o también, según el Talmud, «hijos del esposo» [29], cuyo número podía ser bastante elevado (Jn 14,11; 1 Mac 9,39), y cuya misión era acompañar al esposo, sirviéndole de guardia de honor, y contribuir al esplendor de la fiesta. Pero uno era llamado por excelencia «el amigo del esposo», que era como su lugarteniente, y que proveía a los preliminares

[28] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.94.

[29] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del al. (1932) II p.197 nota 47.

del matrimonio: preparaba las fiestas y llevaba todo el alto control. En contraposición a éstos se llamaba a los otros «hijos de la cámara nupcial» (Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34). Pero, según el Talmud, los «hijos del esposo» son los invitados a la boda [30].

«El amigo del esposo se alegra grandemente al oír la voz del esposo», dice el Bautista. Es el amigo por excelencia, que se goza en todo lo concerniente a su amigo; que por *oficio* mira sólo a que salga bien la festividad nupcial; éste es precisamente su triunfo. El Bautista es el amigo del esposo. Su misión es prepararle todo, destacarle y honrarle. Su gozo está en eso. «Se alegra grandemente en oír la voz del esposo». Por eso añade: «Pues así este mi gozo es cumplido» (v.29b).

La comparación o pequeña parábola podría terminar aquí; sin embargo, al menos en la perspectiva «simbolista» del autor del cuarto evangelio, su contenido es mucho más rico; se «alegoriza».

En el A.T., frecuentemente se utilizó la imagen nupcial para expresar con ella las relaciones entre Dios e Israel (Ex 34,16; Dt 31,16; Is 54,5; Jer 2,2; Ez c.16; Os 2,19ss, etc.). Cristo mismo utilizó esta imagen para hablar de las «bodas mesiánicas» (Mt 9,15, par.; 22,1ss).

Valorada esta expresión en el ambiente judío neotestamentario, en la estructura e intento «simbolista» del cuarto evangelio, en el cual se presentó a Cristo como el Mesías de Israel, y que luego tiene su primera manifestación en las *bodas* de Caná [31], ésta manifiestamente tiene un sentido *alegórico*.

Cristo-Hijo de Dios viene a celebrar las bodas con Israel. Las evocaciones proféticas mesiánico-nupciales tienen su más plena realización ahora. Cristo es, pues, el Esposo. Pero el Bautista es el «amigo del Esposo». El tenía la misión, como tal, de *preparar* convenientemente a Israel para recibir al Mesías, que era para preparar dignamente estas nupcias de evocación profética del Mesías-Dios con el Israel de Dios.

Probablemente en esta frase se condensa la venida «nupcial mesiánica» de Cristo-*Dios*.

Reflexiones del evangelista con este motivo. 3,31-36

La sección que sigue son unas reflexiones del evangelista y como un comentario sugerido por este tema del Bautista. Son conceptual y literariamente *afines* a las «reflexiones» del evangelista después de la conversación con Nicodemo (v.16-21).

Pero este último testimonio del Bautista está insertado entre dos secciones, 16-21 y 31-36, que están construidas estilísticamente conforme al procedimiento literario de «inclusión semítica». Posiblemente con ello quiere el evangelista «rebajar» la figura del Bautista, lo que hace ver al situarlo en la simple esfera de servidor y «precursor», frente a las exageraciones y sectas «bautistas» que hubo en la antigüedad (Act 19,3). Así, con este procedimiento literario

[30] *Kethuboth* 12a; *Kethuboth* jer. I 1; Cf. Strack-B., *Kommentar*... I p.500ss.
[31] *Comentario a Jn 2,1-11*; «simbolismo» del milagro.

quedaba expuesta la absoluta superioridad de Cristo sobre el Bautista, al hacer ver el «conocimiento» de aquél y la necesidad de la «fe», mientras que en el centro literario de esta binaria «inclusión semítica» se destacaba el mismo testimonio del Bautista sobre lo que era él ante Cristo, y se anunciaba el fin de su misión «precursora».

[31] El que viene de arriba está sobre todos. El que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra; el que viene del cielo, [32] da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe. [33] Quien recibe su testimonio pone su sello atestiguando que Dios es veraz. [34] Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le dio el Espíritu con medida. [35] El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas. [36] El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehusa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios.

Cristo, por su origen divino, comunica la revelación (v.31-34)

Sólo puede hablar con verdadero conocimiento de lo que es el cielo y las cosas divinas «el que viene del cielo», Cristo, que «está en el cielo» (Jn 1,18).

En cambio, «el que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra» (v.31b). Si la frase es una enseñanza «sapiencial» que va a servir de contraste con lo anterior, en este contexto en que se encuentra, es probable que sea una alusión a situar en esta esfera al Bautista. Pues aunque éste tuvo una misión por parte de Dios (Jn 1,6ss), y una revelación para su actuación (Jn 1,31-34), sin embargo, lo que aquí se destaca es la esfera absolutamente distinta en que se mueven Cristo y el Bautista. Por eso, «el que viene de arriba [= cielo; cf. v.31c] está sobre todos» (v.31a).

Por eso Cristo habla de «lo que ha visto y oído» (v.32). ¿De dónde viene esta *visión* en *perfecto*, cuya acción pasada continúa, y esta *audición* en aoristo? ¿Será que, viendo siempre a Dios, Jesús entiende en ciertos momentos las palabras que debe revelar? Son matices literarios que no tienen tal precisión teológica (1 Jn 1,3). Es un género literario tomado de la experiencia ordinaria, para expresar la familiaridad e intimidad de Cristo con las cosas celestiales.

El v.34 es de interés, pero su sentido preciso es muy discutido. Dice así:

> «Porque aquel a quien Dios ha enviado
> habla las palabras de Dios,
> puesto que no da el Espíritu con medida».

¿Quién es el que «no da el Espíritu con medida?» ¿Dios a Cristo, o Cristo a los hombres?

Varios códices añaden después del verbo «dar» la palabra «Dios», haciéndolo sujeto de la oración. Con lo cual Dios era el que daba con esta plenitud el Espíritu a Cristo. Pero críticamente esta palabra es una interpolación [32].

[32] Nestle, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 3,34.

Se pensaría que Cristo hablaba palabras plenamente divinas, en contraposición al Bautista y los profetas, porque «no daba el Espíritu con medida». Así, El promete enviarles el Espíritu, que les haría comprender con plenitud sus enseñanzas (Jn 14,16ss; 16,5ss), y, ya resucitado, les confirió el Espíritu Santo para perdonar los pecados (Jn 20,22).

En todo esto se ve que, en contraposición a los profetas, Cristo confirió el Espíritu con más plenitud; sin embargo, siendo siempre para cosas concretas, parece resultar que confería el Espíritu «con medida» (1 Cor 12,7ss).

En cambio, hay otra vía más teológica, y que responde mejor a la estructura literaria total del cuarto evangelio y a la desarrollada hasta aquí.

El evangelista relata, dos capítulos antes (Jn 1,29-34), el segundo testimonio del Bautista sobre Cristo. Y en él proclama, como garantía de ser Cristo el Mesías que vio «*descender* el Espíritu y *posarse* sobre El». Y así supo que Cristo es el que «bautiza en Espíritu Santo» (Jn 1,32.33; Mt 3,16-17; par.). Esto es la alusión a la profecía de Isaías acerca del «Siervo de Yahvé», sobre el que reposa el septenario espíritu de Yahvé, símbolo de la *plenitud* con que se le comunica este Espíritu (Is 11,2ss; 61,1ss). Así, por tener Cristo dado por el Padre el Espíritu «sin medida» es por lo que dice el evangelista también en el prólogo que «de su *plenitud* recibimos todos gracia sobre gracia» (Jn 1,16).

Y hasta parecería que, en el contexto, la razón que se da para enseñar que «aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios» es que el Padre «no le dio el Espíritu con medida».

Es, en el fondo, la contraposición que detecta la epístola a los Hebreos al hacer ver la plenitud de la revelación en que «antes» el Padre habló «fraccionadamente» por los profetas, pero, en cambio, ahora habló «por el Hijo» (Heb 1,1.2).

Teniendo el Hijo la plenitud del Espíritu, tiene el que lo recibe la suprema garantía de la verdad, y, por su parte, el que «recibe su testimonio pone su sello, atestiguando que Dios es veraz» (v.33), es decir, que Dios revela y habla verdaderamente por Cristo. El que tiene el mensaje de Cristo por verdadero, tiene a Dios por veraz. Ya que Cristo, «enviado», no hace otra cosa que hablar «las palabras de Dios» (v.34). Ningún comentario mejor a estas palabras del evangelista que las que él mismo dice en su primera epístola: «El que no cree en Dios le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo» (1 Jn 5,10).

La imagen de «sellar» está tomada de la costumbre de sellar los documentos para que tuviesen un valor auténtico. Es imagen muy usada en el N. T. (Jn 6,27; Rom 4,11; 15,8, etc.).

Pero los hombres, en lugar de aceptar este testimonio del Hijo y de rendir a Dios este homenaje de su creencia, «sellando» la verdad del Padre en la revelación del Hijo, no obran así. A la hora de la composición del cuarto evangelio, el autor vio el rechazo que se hacía a Cristo. Y, con una hipérbole oriental, dice la actitud culpable de los hombres ante este testimonio de Cristo: «pero su testimonio nadie lo recibe» (v.32b). Es el tono trágico del cuarto evangelio.

Sola la fe en Cristo da la vida eterna. 3,35-36

No sólo Cristo, por su origen celestial y divino, con la plenitud del Espíritu, puede enseñar «las palabras de Dios» a los hombres, como podía hacer, *servatis servandis*, un profeta que hablase en nombre de Dios, sino que el Padre dispuso la necesidad de la fe en el Hijo. Fe que es, en el contexto del evangelista, la plena entrega a Cristo—fe y obras—(Jn 3,21).

No sólo es necesario «creer» en El, sino que el que «cree en el Hijo tiene la vida eterna». Jn no habla de posibles pérdidas de esta fe y vida, temporal o irremediablemente; habla de ello según la naturaleza de las cosas. Supone el acto presente y constante *(ho pisteúon)* bien expresado en participio de presente. Y mientras se esté creyendo así en el Hijo, se está teniendo la «vida eterna» (Jn 17,3; 1 Jn 1,1-4), que es el reino de Dios, presentado por Jn como algo íntimo y vitalizador del alma.

En cambio, «el que rehusa creer en El, no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios» (v.36b). La palabra «cólera» de Dios está aquí como sustituto del juicio de «condenación» que usó el evangelista antes, en el lugar paralelo, al hablar del juicio de condenación que se producía automáticamente por «no creer en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3,18ss).

Es la enseñanza de la absoluta necesidad de la fe y comunión con Cristo para toda obra de salud.

El motivo que el evangelista alega para hacer ver esta necesidad de fe y comunión con El, es «que el Padre ama al Hijo», como Verbo encarnado, por lo cual «ha puesto en sus manos todas las cosas». Es la plenitud de todo que Jn hace ver en otros pasajes.

El evangelista hace una enseñanza grandiosa de la necesidad de creer en Cristo y estar en comunión con El para toda obra de salud. Ningún comentario mejor de esta absoluta necesidad de Cristo que sus palabras en la alegoría de la vid: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5).

CAPITULO 4

a) Transición introductoria (v.1-3); *b)* conversación de Cristo con la Samaritana (v.4-45); *c)* curación del hijo de un cortesano (v.46-54).

a) *Transición introductoria. 4,1-3*

[1] Así, pues, que supo el Señor que habían oído los fariseos cómo Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan, [2] aunque Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos, [3] abandonó la Judea y partió de nuevo para Galilea.

San Juan contó en el capítulo anterior cómo Jesucristo, después de su actuación en Jerusalén en los días de la Pascua, abandonó la ciudad, pero sin salirse de la región de Judea; se quedó en un punto de Judea que el evangelista no precisa (Jn 3,22.26). Cristo allí bautizaba, al tiempo que Juan el Bautista ejercía su ministerio en Ainón (Jn 3,23-28). Pero venían más gentes al bautismo de Jesús que al de Juan. Esto levantó el celo amargo de los discípulos del Bautista (Jn 3,25.26). El evangelista precisa aquí un detalle de interés: «No era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos» (v.2). Pensaron algunos autores si estas palabras no podrían ser una glosa. Críticamente no tiene fundamento diplomático [1], siendo, además, estas precisiones muy del estilo del evangelio de Jn (2,21; 4,11). Este rito bautismal que hacían los discípulos de Cristo era un bautismo de orientación más directa hacia Cristo, al estilo del bautismo de penitencia de Juan, y, según Santo Tomás, causaba «interna santificación», lo que era «bautizar con el bautismo de Cristo, de agua y espíritu» [2]. En todo caso, Cristo, que estaba con sus discípulos, autorizaba este bautismo.

Pero esta misión y este ministerio bautismal y misional del grupo apostólico y de Cristo en Judea tuvo un resonante éxito, pues Jesús «hacía más discípulos y bautizaba más que Juan» (v.1). Este movimiento debió de tener bastante volumen. Ya que en el comienzo de la vida pública de Cristo se destaca que lo «habían oído los fariseos» (v.1), con lo que debe querer referirse a los dirigentes de Jerusalén, causando precaución y probables medidas contra Cristo.

Pero, cuando éste supo que la noticia de su apostolado y bautismos en Judea había llegado a oídos de los fariseos, «abandonó Judá y partió de nuevo para Galilea» (v.3).

Supone esto no sólo celos en los fariseos contra Jesús, sino que da a entender que Cristo estaba amenazado de alguna manera por ellos. Este ministerio de Cristo venía a preocuparles, sobre lo que

[1] NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn 4,2.
[2] S. THOM., *In evang. Io. comm.* c.4 lect.1,1.

ya habían visto y oído de El en Jerusalén, no mucho antes, con ocasión de su estancia en ella, con motivo de la Pascua, a causa de los milagros que en ella hizo (Jn 2,13ss). Los fariseos, bajo la dominación romana, podían fácilmente servirse del poder de Roma con motivo de movimientos populares, máxime de tendencias mesiánicas, para apoderarse de Cristo. Por eso Cristo, no habiendo llegado su hora, «abandonó Judea y partió de nuevo para Galilea».

Esta estaba bajo la jurisdicción de Antipas. Celoso de su autoridad, más conocedor de las costumbres judías, enemistado con Pilato (Lc 23,12), y demasiado liberal o indiferente ante los celos ritualistas de los fariseos, venía a ser, sobre todo en los comienzos de la vida pública de Cristo, un príncipe más tolerante. Este deseo de no inmiscuirse en estos asuntos, cuando luego tomen más volumen, le hará apelar a la astucia para que Cristo abandone por las buenas su territorio (Lc 13,31).

Y así, esta salida de Cristo de Judea y su vuelta a Galilea es lo que justifica, en su paso por Samaria, el encuentro con la Samaritana.

b) *Conversación de Cristo con la Samaritana. 1,4-45*

Esta amplia perícopa, rica de contenido teológico, puede dividirse así: 1) introducción a la conversación (v.4-8); 2) la conversación sobre el «agua viva» (v.9-15); 3) Cristo se revela como Mesías (v.16-26); 4) conversación de Cristo con sus discípulos (v.27-38); 5) Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea (v.39-45).

1) *Introducción a la conversación. 4,4-8*

[4] Tenía que pasar por Samaria. [5] Llega, pues, a una ciudad de Samaria llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, [6] donde estaba la fuente de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente; era como la hora de sexta. [7] Llega una mujer de Samaria a sacar agua, y Jesús le dice: Dame de beber, [8] pues los discípulos habían ido a la ciudad a comprar provisiones.

La descripción de la escena está hecha con rasgos precisos y vívidos. Se diría que sugiere en el autor a un testigo presencial. Ni sería obstáculo a ello el que, durante la conversación, los discípulos habían ido por provisiones (v.8), ya que en la afirmación rotunda de «los discípulos» cabía muy bien la excepción de uno, Juan, que quedase en compañía de Cristo. En todo caso, Juan lo sabe porque la Samaritana lo divulgó entre los suyos, y Juan pudo oírlo durante los «dos días» (v.43) que Cristo permaneció allí, o porque en un momento confidencial, como en la cena (Jn 13,24ss), lo supo por el mismo Cristo.

Al abandonar Jesús Judea para ir a Galilea *(edei)*, «convenía» que pasase por Samaria. Probablemente este «convenía» tiene aquí

un valor de ventaja geográfica de itinerario; no que se intente destacar, directamente al menos, un motivo providencial para encontrarse con la Samaritana. Josefo utiliza este mismo término para indicar la ruta de los galileos a Jerusalén. Esto indica también que Cristo no bautizaba en el valle mismo del Jordán (Jn 3,22), ya que, por razón geográfica, hubiese seguido el mismo valle para llegar a Galilea, sin tener que remontarse para ir luego por Samaría a Galilea.

Samaria era la ruta ordinaria para ir de Galilea a Judea, aunque otros seguían el curso del Jordán [3].

En este retorno a Galilea, al atravesar Samaria, «llega a una ciudad *(pólin)* llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, donde estaba la fuente *(pége)* de Jacob» (v.5.6).

Desde San Jerónimo [4] se identificaba, ordinariamente, la antigua Siquem con Flavia Neápolis. Desde la época de los Seléucidas, la antigua Siquem se traslada al lugar de la actual Naplusa, que está a dos kilómetros de su primitiva situación, al lugar llamado Mabartha, tomando el nombre de Neápolis (Ciudad Nueva), la cual será reconstruida el año 72 d. de C. por Vespasiano con el nombre de Flavia Neápolis. Sin embargo, al emigrar la población de Siquem al lugar de la actual Naplusa, el lugar primitivo no quedó totalmente deshabitado, como se desprende de las excavaciones de 1927. Para San Jerónimo, lo mismo que para los que opinaban así, la razón era que, en su época, Siquem había desaparecido.

Pero ya posteriormente se identificaba Siquem con el villorrio actual de el-Askar, al pie del monte Ebal, hoy el Djebel Eslamiye [5]. Hasta se quería ver en este nombre una reminiscencia fonética.

Mas, por las excavaciones iniciadas en 1927 por E. Sellin, se vino a comprobar que, después de la emigración de la población de Siquem al lugar de la actual Naplusa, quedó un resto de población en el lugar primitivo, y que se identifica hoy, no con el villorrio de el-Askar, que está distante un kilómetro y medio del pozo de Jacob, sino que estaba situada en el tell-Balata, un poco al norte del villorrio actual de Balata, y que se encuentra a unos cinco o seis minutos de camino del pozo de Jacob.

En la época de Cristo parece que se llamaba este lugar Sycora, forma aramaica del evangélico Sicar *(Syjar)*, situado a la entrada de la amplia garganta formada por los dos montes: el Garizim (hoy Djebel et-Tor, 881 m.) y el Ebal (hoy Djebel Eslamiye, 940 m.) [6].

No deja de extrañar a algunos el que, teniendo este villorrio de Balata, contiguo al *tell* al que da su nombre, una fuente abundantísima, viniese la Samaritana a buscarlo a unos cinco minutos de distancia, al pozo de Jacob. Inútil discutir este motivo. Acaso fuese por veneración al patriarca, acaso por tener ella allí próxima la casa o un huerto.

[3] JOSEFO, *Antiq.* XX 6,1: *De bello iud.* II 12,3; JOSEFO, *Vita* 52.
[4] *Quaestiones in Genesim* 48,22: ML 23,1004; *Epist.* 108,13: ML 22,88.
[5] ABEL, *Géographie de la Palest.* (1938) II p.472-473.
[6] SELLIN, *Die Ausgrabung von Sichen*, en *Zeitsch. der deutschen Palästina-Vereins* (1927) p.205-265; VINCENT, en Rev. Bib. (1927) 419ss; ABEL, en Rev. Bib. (1933) 338; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.128-137.

El evangelista detalla con absoluta precisión que Sicar estaba «próxima a la heredad que dio Jacob a su hijo José» (Gén 33,19.20; 48,22). José, antes de morir, pidió que, cuando Dios liberase a su pueblo de Egipto, llevasen con ellos sus restos (Gén 50,24-26), lo cual cumplieron los suyos, y sus restos «fueron enterrados en Siquem» (Jos 24,32). Una tradición que llega a Eusebio de Cesarea [7] muestra allí la tumba de José.

El evangelista señala, con igual precisión, que en esta «heredad» estaba la «fuente de Jacob». La Escritura recuerda varios pozos excavados por este patriarca (Gén 26,18.32). Una fuente o un pozo en Oriente es un tesoro. Lo mandó excavar el patriarca en su heredad, probablemente para evitar contaminaciones con la población indígena cananea, ya que en las mismas cercanías de su heredad había, por lo menos, tres fuentes abundantes.

En realidad es, como diría el evangelista, usando indistintamente dos términos, un «pozo» *(phréar)* (v.11), que tenía en su fondo una «fuente» *(pége)* (v.6), que manaba.

Además dice el evangelista que «el pozo es hondo» (v.11). Su profundidad dio diversas medidas.

Sin embargo de tener una «fuente», el agua no aflora a la superficie del «pozo». Incluso cuando tiene mucha agua, por lo menos hay 10 metros de distancia desde la abertura del pozo hasta la capa del agua. Así se vio en la medición de 1924 [8]. En la medición de 1933 dio 39 metros de profundidad.

Como los antiguos pozos palestinos, estaba desprovisto de medio de sacar el agua.

En el siglo IV se alzaba ya sobre él una iglesia, que en 385 visitó Santa Paula [9].

«Jesús, fatigado del camino, se sentó, sin más *(hoútos)* [10], junto a la fuente». Debe de estar ya muy entrado mayo o junio. Una larga parada bajo el sol primaveral palestino agota. Se suele caminar con el alba para defenderse del excesivo calor y descansar a esa hora. Jn gusta acusar este aspecto humano de Cristo. La fuente es, en Oriente, quien condiciona y jalona las jornadas. El pequeño grupo hizo, normalmente, alto junto a la fuente.

Jesús «se sentó» allí. Pero la forma griega *epí*, con dativo, lo mismo puede significar que estaba sentado «sobre» la margen del pozo que «junto» al pozo [11].

El evangelista parece acusar un testigo presencial por una precisión histórica que hace: «Era como la hora sexta», que en la cronología de Jn es sobre el mediodía (Jn 19,14; 4,5; 1,39).

Fue sobre esta hora del mediodía cuando llega al pozo «una mujer de Samaria» (v.7). No de la ciudad de Samaria, antigua capital del reino de Israel, levantada por Omri, pues corresponde a la actual

[7] *Onomasticon*, palabra «Sycar».
[8] ABEL, *Le puits de Jacob et l'église saint-Sauveur:* Rev. Bib. (1933) 384-402; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.106.
[9] PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.128-137.
[10] Sobre el valor de esta palabra, cf. Jn 13,25; Mc 4,36.
[11] ABEL, *Grammaire du grece biblique* 19.

Sebastieh y está a 12 kilómetros de la antigua Siquem; se refiere sólo a la región a la que pertenecía, como dirá luego: que vinieron a ver a Cristo «muchos samaritanos de aquella ciudad» (v.39), que es de Sicar (v.5).

La mujer viene «a sacar agua». Acaso fuese el agua para el servicio del mediodía.

El evangelista justificará poco después que Cristo no tenía con qué sacar agua (v.11), y los discípulos habían ido al poblado próximo «a comprar provisiones» (v.8).

Estaba, pues, a merced de aquella mujer la calma de su sed. El sentido histórico de la escena es evidente. Pero el evangelista quiere destacar, en la misma narración literaria, un simbolismo maravilloso, que late en toda la escena. Es el simbolismo histórico el que se acusa: aquella mujer samaritana aparece en este momento de la escena como la que puede calmar a Cristo la sed del cuerpo... Pero ella ignora que también le calmará El a ella su sed del alma, cuando ella le calme a él su sed de Salvador (v.31).

2) *La conversación sobre «el agua viva».* 4,9-15

[9] Dícele la mujer samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana? Porque no se tratan judíos y samaritanos. [10] Respondió Jesús, y dijo: ¡Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le pedirías a El, y El te daría a ti agua viva! [11] Ella le dijo: Señor, no tienes con qué sacar el agua y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, te viene esa agua viva? [12] ¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños? [13] Respondió Jesús y le dijo: Quien bebe de esta agua volverá a tener sed; [14] pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed; que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna. [15] Díjole la mujer: Señor, dame de esa agua para que no sienta más sed ni tenga que venir aquí a sacarla.

A la llegada de esta mujer de Samaria, que venía a sacar agua de un pozo, Cristo, verdaderamente sediento de sed física, le pide a aquella mujer que le saque, pues El no tenía con qué (v.11), un poco de agua del pozo para beber. Es algo que a nadie se niega. Lo contrario se tenía por culpa (Job 22,7). Por eso, el tono de extrañeza que va a usar con él la Samaritana, indica más la sorpresa de dirigirse un judío a un samaritano que no la terquedad, racial y hostil, de negarse a socorrerle. Por lo que añade el evangelista para sus lectores de la gentilidad: «porque no se tratan judíos y samaritanos» (v.96) [12].

La enemistad entre judíos y samaritanos era feroz. Después de la deportación de los samaritanos por Sargón en 721, se trajeron a Samaria numerosas tribus babilónicas para repoblarla (2 Re 17-30-33). Esto dio lugar a mixtificaciones raciales y sincretistas en lo religioso

[12] Sobre la autenticidad crítica de este versículo, cf. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn 4,9.

(2 Re, l.c.). Por eso, a la vuelta del destierro, los judíos no permitieron la colaboración de los samaritanos para la reconstrucción del templo (Esd 4,1ss). En 400 se levantó sobre el Garizim un templo cismático a Yahvé [13]. Esto llenó la medida del odio judío contra los samaritanos. Y aunque en 129 a. C. fue destruido por Juan Hircano, los samaritanos consideraron siempre este monte como sagrado y sobre él celebraron sus festividades. Hasta en el Eclesiástico aparece reflejada la historia de este odio (Ecli 50,27.28), lo mismo que en el Talmud. Los judíos llegaron en ocasiones a negar a los samaritanos vino y alimento para no contraer impureza legal [14]. Pero, en cambio, admitían determinado comercio más o menos normal con los mismos [15]; lo que explica el que los discípulos hubiesen ido «a la ciudad a comprar provisiones» (v.8).

Es en este ambiente de hostilidad y desprecio en el que hay que valorar la frase de esta mujer samaritana, lo mismo que toda la escena de bondad, misericordia y enseñanza salvadora que Cristo tiene con ella.

¿Cómo conoce ella, sin más, que es judío? Por el tipo del vestido, o por la pronunciación, ya que los galileos pronunciaban distinto que los judíos y samaritanos (Jue 12,5ss; Mt 26,71) [16], o por algún otro motivo que no se registra. Pero Jesús, que no venía tanto a pedir como a dar, va al objetivo de su misión salvadora, diciéndole:

a) «Si conocieras *el don* [*tèn doreàn*] *de Dios*
b) y quién es el que te dice: Dame de beber,
c) tú le pedirías a él [de beber],
d) y él te daría a ti *agua viva*» (v.10).

El «don de Dios» aquí es el don expresado por el «agua viva», como se ve por el «paralelismo sinónimo» de los hemistiquios *a)* y *d)*. Y no el don de encontrarse aquí con Cristo, el Mesías.

El «agua viva», como imagen, es el agua de la fuente, en contraposición a las aguas estancadas o quietas de cisternas o pantanos (Jer 2,13). Es agua con nacimiento, con dinamismo: con «vida». Muy pronto dirá Cristo el valor del dinamismo de este agua (v.14).

Pero el esquematismo literario de aquella escena acusa más rápida y fuertemente los contrastes. Ante esta manifestación de Cristo, los papeles se cambian, y el que pide, pide también ser pedido; y el que suplica agua, ofrece a su vez «agua viva». La mujer aquella, demasiado humana, recibe un primer golpe de sorpresa. Se acusa literariamente en que una samaritana llega a llamar «señor» a un judío. La mujer, que, naturalmente, no sabe a qué se refiere con esta afirmación, no niega el encontrarse ante algo que, porque ella no lo alcance, no sea verdad. Acaso piensa en algún tipo de agua mágica, misteriosa, o en un procedimiento, milagroso o

[13] JOSEFO, *Antiq.* XI 7,2.
[14] STRACK-B., *Kommentar...* I p.552ss.
[15] *Aboda zara* 2,4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.2022; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.203. Sobre esta cuestión, cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II p.22-23; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.366.2324.2332.2024.1510.
[16] *Erubim* 53,1; cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.552ss.

mágico, con que poder sacar de aquel pozo «profundo» el «agua viva» de la «fuente», que mana en su fondo. Por eso le dice, extrañada, que, siendo el pozo hondo y no teniendo él aparejo para sacarla, «¿de dónde, pues, tienes tú el agua viva?» Pero, no obstante esto, algo queda en ella que le deja presentir cosa insólita. «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, y de él bebió él mismo, sus hijos y rebaños?» Esta contraposición con Jacob dice bien aquel algo de misterioso presentimiento que ve en aquel excepcional judío.

Los samaritanos tenían a gran orgullo proclamarse descendientes de Jacob; era como su justificación de la mixtificación racial y del cisma religioso. Por eso gustaban recordar que Samaria había sido escenario de la vida de los patriarcas (Gén 12,6; 33,18; 35,4; 37,12; 48,22; Jos 24,25.32; Jue 9,6). Es por lo que la Samaritana habló de «nuestro padre Jacob» (v.12).

Pero Cristo no le responde directamente a su objeción, cuestión que no interesaba. En su enseñanza hará ver que El es superior al poder de los patriarcas. Porque

> «Quien bebe de este agua
> volverá a tener sed;
> pero el que bebe del agua que yo le diere,
> no tendrá jamás sed,
> sino que, por el contrario, *el agua que yo le dé*
> se hará en él *fuente* [*pegè*] de agua,
> *que está saltando* [*halloménau*] *hasta la vida eterna*» (v.13.14).

¿Qué quiere expresar Cristo por esta imagen del «agua viva» que se hace «fuente» en el que la bebe, y que el agua que mana esa «fuente» salta o llega hasta la «vida eterna»?

En el A.T., el agua de fuente, el «agua viva», simbolizaba varias cosas:

1) La religión yahvista (Jer 2,13; 17,13).

2) La vida espiritual que Dios dispensa (Ez 47,1ss; Sal 36,9.10; Apoc 7,17; 22,17).

3) Las gracias que Yahvé concede (Is 12,3; 49,10).

4) La Ley, como fuente de vida (Ecli 15,1.3). En la literatura rabínica se utiliza esta metáfora para hablar de la Ley [17].

5) La Sabiduría, como fuente de vida (Prov 13,14; Ecli 15,13; 24,20).

6) En un pasaje del evangelio de Jn significa el don del Espíritu Santo (Jn 7,37-39).

A la vista de este esquema se pueden destacar algunas referencias. Cristo, con esta imagen, *no se refiere* a:

1) La religión yahvista, pues trae El su enseñanza.

2) A la vieja Ley, que caduca (Jn 1,17).

3) A la Sabiduría, en lo que tiene de concepción del A.T.

Quedan dos conceptos, representados por esta metáfora, en el A.T., que se pueden reducir a uno. Son los números 2 y 3 del

[17] Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) n.101.106.345.297.

esquema primero: la vida espiritual, que Dios dispensa (2), y las gracias de todo tipo dispensadas por Dios (3). La vida espiritual es un caso particular de estas gracias: Cristo-Dios. Estos conceptos son los que más orientan la interpretación de este pasaje.

A esto lleva el uso que hace Jn de esta metáfora—«*ríos de agua viva* correrán de su seno»—a propósito del Espíritu Santo, que «habían de recibir los que creyeran en» Cristo (Jn 7,37-39). El Espíritu son los dones que el Espíritu Santo dispensaría, incluido El mismo, como «morador» (Jn 14,17) en ellos. Es la donación del Espíritu en Pentecostés, en cuanto se hace así su donación *oficial* y *permanente* a la Iglesia, y, por tanto, a los fieles. Y con ello, toda su acción: santificadora, iluminadora y carismática en los creyentes.

En el Apocalipsis, bajo esta imagen, se dice: «Y el que tenga sed venga, y el que quiera tome gratis *el agua de la vida*» (Apoc 22,17; 7,17).

Este concepto de vida sobrenatural es presentado por Jn en su primera epístola bajo los conceptos de «simiente» (1 Jn 3,9) y de «vida» (1 Jn 5,12).

En esta enseñanza que Cristo hace a la Samaritana, la caracteriza de la siguiente manera:

Es «agua viva», con lo que se acusa dinamismo, vitalidad.

Es «fuente», que es *principio* de actividad, aquí *sobrenatural*, vital.

Llega «hasta la vida eterna», *término* sobrenatural.

Estas tres características se incluyen interpretando esta enseñanza de la vida de la gracia como don del Espíritu Santo.

Esta es *vida;* es *principio* de actividad sobrenatural; es *término* que alcanza «la vida eterna». Es el gran «don de Dios» (v.10), que es precisamente el «don del Espíritu Santo» (Act 8,19.20), y que, «como ríos de agua viva», tendrán los fieles (Jn 38.39).

El concilio de Trento utiliza esta frase del evangelio de Jn hablando del mérito de las buenas obras por la gracia [18].

Cristo se presenta aquí como el dispensador de la gracia, del don del Espíritu Santo. Sólo Yahvé enviaba, dispensaba, el Espíritu Santo. Cristo está, por tanto, identificándose con Dios.

La Samaritana, al llegar a este punto, debe de tomar todo aquello como una cosa quimérica. Ni lo comprende, ni le interesa interrogar más sobre ello, ni sabía seguir por aquel camino. Y, menos hábilmente que Nicodemo (Jn 3,4), lo entiende en su sentido material, y, con un tono irónico, le pide que le dé de esa agua prodigiosa, para que no tenga sed ni tenga necesidad de volver a sacarla de este pozo que les dio Jacob.

Aquella mujer estaba derramando aquella «agua viva» que le estaba ofreciendo el que tenía sed de salvarla. Pero un golpe certero a su conciencia la haría comprender mejor quién era el que le hablaba y qué es lo que quería decirle.

[18] Denzinger, *Ench. symb.* n.809; Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.* (1958) p.239-244.

3) *Cristo se revela como Mesías. 4,16-26*

[16] El le dijo: Vete, llama a tu marido y ven acá. [17] Respondió la mujer y le dijo: No tengo marido. Díjole Jesús: Bien dices: «No tengo marido»; [18] porque cinco tuviste, y el que ahora tienes no es tu marido; en esto has dicho verdad. [19] Díjole la mujer: Señor, veo que eres profeta. [20] Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que es Jerusalén el sitio donde hay que adorar. [21] Jesús le dijo: Créeme, mujer, que es llegada la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. [22] Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos; [23] pero ya llega la hora, y es ésta, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues tales son los adoradores que el Padre busca. [24] Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad. [25] Díjole la mujer: Yo sé que el Mesías, el que se llama Cristo, está para venir y que, cuando venga, nos hará saber todas las cosas. [26] Díjole Jesús: Soy yo, el que contigo habla.

«Vete, llama a tu marido y ven acá». No le costó nada a aquella mujer disimular su situación irregular, diciéndole que no tenía marido. Pero aquel judío leía en lo más profundo del alma. Y la pregunta no iba sin una intención estratégica. No es que la hubiese mandado ir por su marido, que para nada le interesaba el que lo trajese a su presencia; ni trataba Cristo de afrentar a la que venía a salvar. Era evocarle aquel «marido» al juicio de su conciencia, pues ante él iba a escuchar muy en breve la condena de su vida irregular. Su respuesta: «No tengo marido», era tan verdadera como podía ser hábil, y era ambigua. Porque podría ser que no lo tuviese por celibato, por viudez o por repudio.

Pero el que así le mandó llamar a su «marido», le puso delante, como testimonio de su penetración sobrenatural, la vida irregular que llevaba. Porque había tenido cinco, y el que ahora estaba con ella no era su marido legítimo [19]. ¿Lo habían sido los otros? La contraposición que parecería establecerse entre este «marido» y los otros, como se verá, no es de gran fuerza. Aunque podrían algunos haber muerto y otros haberla repudiado, resulta poco verosímil, conforme al ambiente, el que una mujer se hubiese desposado, sucesiva y legítimamente, con cinco maridos [20].

Pero el penetrar toda esta serie minuciosa de maridos, legítimos o ilegítimos, lleva a la Samaritana a ver en Cristo, lo que él buscaba, un hombre de Dios: «Señor, veo que eres profeta». No dice «el Profeta esperado» (Jn 1,21.25), y que para el vulgo venía a ser sinónimo del Mesías, pero sí un «profeta de Dios», puesto que sondea su corazón. Mas, al llegar a este punto, la mujer aprovecha aquella oportunidad, o para plantearle una cuestión religiosa que

[19] Sobre la teoría racionalista, según la cual estos cinco maridos serían cinco dioses importados de Babilonia, aunque el texto pone siete dioses, es exegéticamente insostenible. Cf. LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.110.

[20] STRACK-B., *Kommentar...* I p.313; cf. *Comentario a Mt* 19,3ss.

afectaba a samaritanos y judíos, o para desviar hábilmente el rumbo que tomaba aquella conversación enojosa (v.29).

Y ante este templo cismático, sus ruinas y su culto, le plantea el problema de la legitimidad de este templo samaritano. ¿Por qué iba a quedar centralizado sólo en Jerusalén? Y pretende justificarlo. «Nuestros padres», que son los patriarcas, moraron en Samaria, y aquí adoraron a Dios y le erigieron altares (Gén 12,7; 33,20). Y Moisés mismo había ordenado que se levantase, al ingreso de Israel en la tierra prometida, un «altar a Yahvé» (Dt 27,5-7). Pero los samaritanos habían cambiado en su Pentateuco el nombre, poniendo, en lugar del monte Ebal, el Garizim; lo mismo que, en vez de poner el monte Moriah, lugar donde Abraham ofreció el sacrificio de su hijo Isaac (Gén 22,2), identificándolo luego una tradición con el emplazamiento del templo de Jerusalén, los samaritanos leían Moreh, con lo que venían a identificar este emplazamiento con la montaña que dominaba a Siquem (Gén 12,6).

Con todas estas interpolaciones y con toda esta litúrgica ascendencia patriarcal, la Samaritana hablaba orgullosamente de «nuestros padres», queriendo justificar así la legitimidad de su culto aquí y contraponiéndolo al centralismo cultual jerosolimitano. Así constaba en la Escritura (1 Re 9,3; Crón 6,6; 7,12; Sal 77,68, etc.). Pero, como los samaritanos rechazaban todos los libros del A.T. excepto el Pentateuco, basaban su argumentación y su exigencia frente al centralizado culto de Jerusalén en la historia de los patriarcas. ¿Qué podría oponerse a lo que hicieron «nuestros padres»? Y «nuestros padres adoraron en este monte». Desde el pozo donde tiene lugar la escena, la Samaritana señalaría, de seguro, el monte Garizim, que estaba enfrente de ellos. ¿Qué podría objetar a esto un «profeta»?

Cristo a nada de esto había de responder. Porque era El precisamente el profeta en el que se cumplían las profecías, iba a dar su enseñanza terminante. Y, puesto que la Samaritana recurre a El como a profeta, la invita a «creer» en su palabra. Llega la «hora», y es ésta—la hora de plenitud mesiánica que El inaugura—, en la que no se adorará a Dios, al Padre, con la exclusividad local de Jerusalén o de este monte. ¿Por qué?

En un pequeño paréntesis previo (v.22) advierte que la dogmática judía es la verdadera, y no la samaritana. Estos «adoran lo que no conocen». Los samaritanos, al no aceptar como fuente de revelación nada más que el Pentateuco y rechazar el resto de los libros santos, mutilaban e interrumpían la revelación. Los samaritanos negaban incluso una creencia tan fundamental como es la resurrección de los muertos [21]. En cambio, los judíos «adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos». A ellos fueron hechas las promesas proféticas; ellos tenían la revelación en el canon de las Escrituras; tenían el legítimo templo y el culto; y de ellos saldría el Mesías (Rom 9,4.5; cf. 3,1ss). Era el hondo sentido del salmo: *Notus in Iudaea Deus*, «Dios es conocido en Judá» (Sal 76,2).

[21] *Sanhedrin* 90b; cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.468ss.

Pero, aunque Dios es conocido en Judá, ya termina el exclusivismo y centralismo de su culto. Para la hora mesiánica, Malaquías había vaticinado un sacrificio *universal* (Mal 1,11). Es la hora del mejor culto, porque es la hora de las más auténticas disposiciones en los «adoradores». Es la hora en que hay que adorar al Padre «en espíritu y en verdad».

Y la razón de esto es que «Dios es espíritu». Ante esta inmaterialidad y trascendencia sobrenatural del Padre, la geografía no cuenta para el culto. Lo que interesa es que los «verdaderos adoradores» adoren al Padre «en espíritu y en verdad». Esta expresión puede tener dos interpretaciones.

1) Considerar estas dos palabras como un caso de paralelismo sintético, progresivo. Según esto, el culto que se debe rendir a Dios, que es «espíritu», no es un culto formulario, ritualista, legalista, sino un culto «en espíritu», que es con autenticidad; y «en verdad» indicaría, completando el pensamiento, la consecuencia que se sigue de adorar «en espíritu», que es adorar «verdaderamente» (Jn 3,18). Era evocar, perfeccionándolas, las enseñanzas de los profetas sobre la necesidad de la sinceridad y autenticidad del culto.

2) Otra interpretación está basada en otros contextos de San Juan. El Espíritu que hace nacer a la vida divina (Jn 3,5) será el principio de este nuevo culto. Así, éste sería movido y hecho «en espíritu», al ser movido por el Espíritu Santo. Y «en verdad», porque es el único que responde a la plena realización que Dios hace de sí mismo—el Padre—en Cristo (1 Jn 4; 3 Jn 3). Así sería: los verdaderos adoradores son los que rinden culto al Padre creyendo la revelación de Cristo y movidos por el Espíritu Santo.

Y a estos «adoradores en este culto así rendido a Dios, es a los que busca el Padre» (v.23). Es la especial providencia de Dios en los días mesiánicos. No es este adorar a Dios «en espíritu y en verdad» un simple querer o un simple deseo humano. El verbo usado aquí, «buscar» *(zeteî)*, probablemente expresa más que un simple deseo; puede suponer una actitud, un esfuerzo por llegar a su propósito (Jn 7,18). Lo que estaría en plena consonancia con otros pasajes de Jn en los que se destaca que estas iniciativas en el orden de la salud vienen siempre de Dios. Pues «nadie puede venir a mí si el Padre... no lo trae» (Jn 6,44; 15,16; 1 Jn 4,10).

Algunos autores pretendieron basarse en este pasaje (v.23.24) para querer probar que Cristo condenaba el culto *externo*. Pero ya, en primer lugar, no puede ponerse a Cristo en contradicción con su misma enseñanza. Cristo no vino a «abrogar la ley, sino a perfeccionarla» (Mt 5,17). Menos aún vino a abrogar la ley natural, y el culto externo es una exigencia de la ley natural en la naturaleza racional del hombre. Y no abroga el culto y los ritos externos el que enseña la absoluta necesidad del bautismo de agua (Jn 3,5), el que promete el sacramento de la Eucaristía (Jn 6,8ss), el que enseña a orar con la oración del «Padre nuestro» (Mt 6,9ss) y el que instituye el sacrificio eucarístico (Mt 26,26ss; par.) y la confesión sacramental (Jn 20,22ss). Al proclamar aquí la necesidad de adorar al Padre «en espíritu y en verdad», no hace más que considerar el culto desde un punto de vista: el de la *autenticidad íntima* del mismo. Pero destacar este aspecto no es excluir el otro. Cuando Dios por el profeta dice que está harto de los sacrificios que le ofrecen, no quiere negar tampoco el culto externo, sino acusar lo que debe ser la religiosidad auténtica, de la que el sacrificio es el símbolo (Is 1,11-17).

La enseñanza de Cristo sobre la religiosidad verdadera y descentralizada debió de conmover a aquella mujer. Pero era algo tan transcendental, que ella se remite al Mesías, que «está para venir»; El dirá a qué han de atenerse.

Los samaritanos esperaban el Mesías bajo el nombre de *el Ha-Ta'eb* (¿el que vuelve?, ¿el que convierte?, ¿el que restablece?, ¿el que consuela?). Josefo tiene datos que vienen a confirmar esto [22]. Y San Justino, nacido sobre el año 100 en Flavia Neápolis, dice: «Los judíos y *los samaritanos*... siempre están esperando al Cristo (Mesías)» [23]. La forma de presente en que la Samaritana lo dice: «Sabemos que el Mesías... viene» *(érjetai)*, lo mismo podría indicar el simple hecho de venir que la proximidad de su llegada; lo que aquí acaso sea lo más probable (Jn 4,23; 5,25), sobre todo si se tiene en cuenta el ambiente de excitación mesiánica que existía en esta época entre los judíos.

Escribiendo San Juan para un público no judío, precisará en las palabras de la Samaritana que ese Mesías esperado es el que «se llama Cristo» (v.25).

Para los samaritanos, el *Ta'eb* tendría una misión religiosa, como se ve en el texto; pero lo consideraban también con una misión de profeta, príncipe temporal y conquistador [24]. Con su venida todo se pondría en claro entre judíos y samaritanos, pues a unos y a otros *(hemîn)* «nos hará saber todas las cosas».

Lo que no sospechaba la Samaritana es que hubiese venido ya el Mesías, ni que estuviese ya enseñando «todas las cosas» que ellos esperaban saber. Y solemne y abiertamente Cristo se proclama el Mesías ante aquella mujer samaritana: «Yo soy, el que contigo habla» (v.26).

Es notable, y la objeción es clásica, que Cristo en los sinópticos, cuando le aclaman Mesías, les manda callar, e incluso lo preceptúa (Mc 8,30; par.) y El mismo lo evita (Jn 6,15), y, en cambio, aquí El mismo se proclama el Mesías. Es ésta una de las más explícitas declaraciones mesiánicas de Cristo. La redacción de Jn, con que la Samaritana dice esto en forma dubitativa a los suyos (v.29), no justificaría por ello el que esta declaración fuese una explicitación hecha por el evangelista.

Se explica perfectamente esta excepción, como se explica el milagro excepcional que hace a la mujer cananea, cuando El mismo le dice que sólo fue enviado a la casa de Israel (Mt 15,21ss; par.).

[22] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 4,1.
[23] SAN JUSTINO, I *Apol.* l.3,6; A. MERK, *Der Messias oder Taëb der Samaritaner* (1909).
[24] MONTGOMERY, *The Samaritans* (1907).

Por razón del ambiente sobreexcitado de mesianismo en Judea y Galilea, estas aclamaciones prematuras podrían prestarse a sediciones político-nacionalistas, con la consiguiente repercusión de represalias por parte de Roma. Por eso, su mesianismo lo iba desenvolviendo gradualmente. Pero en Samaria, al margen de este ambiente tan excitado y con una concepción mucho más vaga sobre el *Ta'eb*, no había el peligro de este tipo tan acusado de conmociones, como se ve por la reacción de los samaritanos de este villorrio, a pesar de haber creído en El (v.40-42). El ministerio de Cristo en Samaria es esporádico y transitorio; duró «dos días» (v.40) [25].

4) *Conversación de Cristo con sus discípulos: el Cuerpo místico del apostolado. 4,27-38*

[27] En esto llegaron los discípulos y se maravillaban de que hablase con una mujer; nadie, sin embargo, le dijo: ¿Qué deseas? ¿O qué hablas con ella? [28] Dejó, pues, su cántaro la mujer, se fue a la ciudad y dijo a los hombres: [29] Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será el Mesías? [30] Salieron los de la ciudad y vinieron a El. [31] Entre tanto, los discípulos le rogaban diciendo: Rabí, come. [32] Díjoles El: Yo tengo una comida que vosotros no sabéis. [33] Los discípulos se decían unos a otros: ¿Acaso alguien le ha traído de comer? [34] Jesús les dijo: Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra. [35] ¿No decís vosotros: Aún cuatro meses y llegará la mies? Pues bien, yo os digo: Alzad vuestros ojos y mirad los campos, que ya están amarillos para la siega. [36] El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna, para que se alegren juntamente el sembrador y el segador. [37] Porque en esto es verdadero el proverbio, que uno es el que siembra y otro el que siega. [38] Yo os envío a segar lo que no trabajasteis; otros lo trabajaron y vosotros os aprovecháis de su trabajo.

Al llegar a este punto de la conversación, regresaron los discípulos de comprar provisiones a la ciudad, probablemente Sicar. Al encontrarse con que Cristo «*hablaba* con una mujer», se «maravillaban». En las costumbres judías rabínicas era un tema muy repetido la prohibición de hablar, en público, un hombre con una mujer. En la *Mishna* se prohibe a la mujer... «estar hilando en la calle, *hablar en público con un hombre*» [26].

A esta extrañeza profunda, nacida de costumbres y exageraciones rabínicas, se sobrepuso en los discípulos la majestad de Cristo. Nadie se atrevió a preguntarle: «¿Qué buscas?», ni «¿qué hablas con ella?», suponiendo que necesitaría alguna cosa.

La llegada de los discípulos señala la ausencia de la Samaritana. Al encontrarse ante un grupo de personas extrañas y ante hechos más extraños todavía, con el alma fuertemente conmocionada, «dejó su cántaro» y fue, corriendo sin duda, a su villorrio, como exige su estado conmocional, y lo comprueba el pequeño detalle de dejar allí mismo su «cántaro», y dijo a las gentes de su pueblo que viniesen a ver a un hombre que le había dicho todo lo que había hecho en su vida de matrimonios irregulares: «¿No será el Mesías?» La conmoción que debió de llevar la Samaritana fue tal, que, a pesar de su vida irregular, logró convencer a los suyos (v.39), y vinieron a ver a Cristo (v.30).

[25] BRAUN, *Où en est le problème de Jésus* (1932) p.69-81.
[26] Cf. *Ketuboth* 7,6; *Aboth de Rabi Nathan* I d. Sobre todo esto, cf. STRACK-B., *Kommentar*... II p.438; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.10.445.459.469.787.

En el intervalo de la partida de la Samaritana y la llegada de los samaritanos de Sicar, el evangelista presenta una conversación de Cristo con sus discípulos. Estos, que estaban guardando un profundo respeto ante Cristo, intervienen para rogarle reiteradamente que comiese.

Este intervenir ellos para que coma, supone en El una fuerte emoción, como lo confirmará el resto del relato. Cuando pidió agua para beber, es que tenía sed verdadera, pues se sentó «fatigado». Pero ahora, cuando el cansancio debe ser reparado por la comida, ante la invitación instante de los discípulos, les dice que no necesita aquel ofrecimiento que le hacen, pues «tengo una comida que vosotros no sabéis». El evangelista consigna la reacción ingenua de los discípulos, en la misma línea psicológica de los sinópticos, que creyeron, y se preguntaban entre sí si alguien le había traído de comer.

Al murmullo de esta inquietud de los discípulos, Cristo les dice en qué consiste esta comida: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra».

El alma humana de Cristo tenía todas las rectas emociones humanas. Una emoción profunda fácilmente amortigua la necesidad del alimento corporal. Esto es lo que, probablemente, sucede aquí a Cristo. Su misión es salvar almas. El contacto misionero de Cristo con esta alma, a la que, por motivos que trascienden, se descubrió abiertamente como el Mesías, produjo tal emoción en su alma, que ésta, repercutiendo sobre su organismo, amortiguaba la necesidad de restaurar su «fatiga» por el alimento corporal. En otras ocasiones narra el Evangelio cómo la atención a cumplir su misión no le dejaba ni tiempo para atender a su comida (Mc 3,20). La misión de Cristo, y en cuya ocupación se sumerge su alma, «es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra». Es la «voluntad» salvífica de los hombres (Jn 3,17; 6,39ss) y la «obra» que el Padre confió al Hijo (Jn 17,4). Este final va a llevar a Cristo a exponer una doctrina maravillosa sobre la unidad de la obra apostólica y sobre la función de los apóstoles misioneros. Es la doctrina del Cuerpo místico en el apostolado.

El texto con que empieza a explicar esta doctrina, y que ha sido diversamente interpretado, dice así:

V.35a. «¿No decís vosotros:
Aún cuatro meses y llegará la mies?
b. Pues bien, yo os digo:
Alzad vuestros ojos y mirad los campos, que están blancos para la [siega».

Los autores suelen dividirse en tres posiciones al interpretar esta frase.

1) Para algunos, los menos (Durand, Renié), *los dos hemistiquios* del versículo tienen un valor *alegórico*, espiritual.

2) Para los más, siguiendo a Orígenes [27], San Cirilo A., San Juan Crisóstomo, San Agustín, y los más de los modernos, consideran que la *primera parte* del verso (a) tiene un valor *real*; faltan cuatro meses para la siega; se está en la época de la siembra. *La segunda parte* del verso (b), el campo que blanquea, lo toman en un sentido *metafórico*: es la mies espiritual de los samaritanos, que, al avanzar por la llanura hacia Cristo (v.30), éste podía mostrar a los discípulos aquella mies espiritual, apta ya para ingresarla en el reino de Dios.

3) Otros muchos, sobre todo modernos, consideran la *primera parte* del versículo (a) como un *proverbio*, sin que tenga relación con el momento en que es dicha, y la *segunda parte* la interpretan en *sentido propio*: la mies de los campos que blanquea ya por su madurez.

La primera parte del versículo (a) tiene todo el aspecto de un *proverbio*. La manera de enunciarlo no es: «No *me* decís vosotros», «No acabas de *decirme*», sino: «¿No decís vosotros?», como algo usual y proverbial entre ellos. El calendario agrícola de Gezer pone, en efecto, cuatro meses como cosa normal entre la siembra y la siega [28]. Muy poco después (v.37) les cita explícitamente la enseñanza de un «proverbio» *(ho lógos)* que está calcado en el contenido de este primero (v.35). El uso por Cristo de proverbios es atestiguado por los sinópticos (Mt 13,57; Lc 4,23; 9,60.62).

En el segundo hemistiquio (a) les manda alzar los ojos y que «vean» *(theásaste)* los campos ya «blancos», maduros para la siega. El verbo «ved» aquí usado se dice, preferentemente, de una visión sensible. Y los campos «blancos», para la siega, no indica ninguna alegoría; en España la mies, en su madurez, cobra un color dorado; pero en Palestina, por efecto de la sequía y del excesivo calor, las cosechas tienen un color *blanco-plateado*.

Esta interpretación realística del segundo hemistiquio está de pleno acuerdo con la pedagogía de Cristo, como se ve en esta misma conversación con la Samaritana: gusta elevarse en su enseñanza de los fenómenos de la naturaleza a enseñanzas religiosas.

Esto supuesto, ¿en qué sentido se interpreta este versículo? Parece que así:

El primer hemistiquio (a) es como un tema-puente, que enlaza el pensamiento anterior de Cristo: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y *acabar su obra*», e ilumina luego la doctrina del Cuerpo místico del apostolado.

El segundo hemistiquio (b) viene a ser un ejemplo concreto en que se hace ver, materialmente, la doctrina del proverbio, y que

[27] MG 14,472.
[28] VINCENT, en Rev. Bib. (1909) 243ss.

de la conjunción de ambos se sacará la doctrina del Cuerpo místico en el apostolado.

Entre la siembra y la siega han de pasar cuatro meses. Antes de esto, la mies no madura; y antes hace falta sembrarla. Sembrador y segador son necesarios para obtenerla. Si los campos de la llanura de Mahné, que les muestra, ya están «blancos» y maduros «para la siega», que no olviden que otros los sembraron y cultivaron antes. En esto es verdadero el «proverbio»: «que uno es el que siembra y otro el que siega».

Esto mismo sucede en la siembra y cosecha del apostolado, y a cuya enseñanza les lleva partiendo del proverbio e imagen que tienen delante. «Yo os envío [29] a segar lo que no trabajasteis; otros lo trabajaron, y vosotros os aprovecháis de su trabajo». ¿Quién preparó este trabajo del que han de aprovecharse los apóstoles? Eran Moisés, la Ley, los Profetas, toda la vida religiosa del A.T., los que habían preparado el campo «sembrado»—lo que ellos ahora iban a recoger, «segar»—. Recoger, que era también «sembrar» la buena nueva, pero ya preparado el campo para ella, por toda la anterior preparación paleotestamentaria.

Por eso, esta obra de apostolado no se ha de valorar por la sola cosecha actual, puesto que ésta no rendiría si antes no hubiese tenido la preparación de la «siembra». Y así, el «que siega recibe su salario *(misthón)* y recoge el fruto para la vida eterna». El «salario» es premio, en justicia sobrenatural, a su labor de apostolado, como indica la palabra griega usada; y además «recoge el fruto para la vida eterna», y cuyo «fruto», de esta cosecha espiritual, es la incorporación del mismo—de almas—al reino de Dios. Por todo ello, el que «siega» que se alegre. Pero que sepa que «de igual manera», «también» *(homou)* se va a alegrar el «sembrador» por su «salario» y por la parte que le corresponde en este «fruto» que *ahora* ingresa en el reino. Por lo que resulta que «en esto es verdadero el proverbio: que uno es el que siembra y otro el que siega»; pero una sola y misma es la cosecha.

El apóstol de Cristo no puede olvidarse de esto; será para él una actitud de modestia, y también de esperanza, cuando a él le toque también la vez de ser sembrador. No hay más que un campo a fructificar, y no hay más que un esfuerzo único conjunto. El apóstol es miembro de un Cuerpo místico de apóstoles.

Este pasaje sobre el apostolado no parece tener una relación muy directa con el contexto en que se encuentra. Porque la obra de los apóstoles entonces entre los samaritanos no se ve, como tampoco con esta mujer durante «dos días» que están entre ellos; la labor de apostolado la tiene Cristo, como explícitamente dice el texto (v.41.42). Por eso, ¿qué relación tiene este discurso sobre el Cuerpo místico del apostolado y la función misionera de los apóstoles, hecha *entonces* entre los samaritanos de Sicar? No parece que sea a ésta a la que alude el evangelista.

[29] «Envié» *(apésteila)*, pasado profético (cf. Jn 17,18; 20,21), a no ser una modificación del evangelista a la hora de la redacción evangélica y de las experiencias evangélicas ya conseguidas.

Parecería que este discurso hubiese sido pronunciado por Cristo en otra ocasión, con motivo del apostolado, y que hubiese sido insertado aquí por el evangelista, en un contexto lógico, como hacen los evangelistas en otras ocasiones—v.gr., Mt en el sermón del Monte—por una oportunidad o alguna relación que con esta escena pudiera haber.

Y ésta podría ser muy bien la conjunción que prestaba este discurso de Cristo con la predicación que posteriormente había tenido lugar en Samaria, y cómo Samaria había recibido la fe y el bautismo por obra de la predicación y milagros que allí hacía el apóstol Felipe (Act 8,4-13). Por lo cual, los apóstoles que estaban en Jerusalén enviaron a Pedro y Juan a los samaritanos para acabar su obra entre ellos (Act 8,14-17). Así, aunque la doctrina del Cuerpo místico del apostolado es universal, al situársele literariamente aquí, a la hora de la composición del evangelio de Jn, podría evocar muy bien, en un caso concreto, la actividad de los apóstoles cristianos que evangelizaron Samaria, haciendo que muchos recibieran el bautismo, y luego, con la venida de Pedro y Juan, se continuase la obra, confiriéndoles el Espíritu Santo—confirmación—, pero todo lo cual, si era la «siega» que «recogía el fruto para la vida eterna», no era otra cosa que continuar en aquel terreno la obra de «siembra» apostólica que, pocos años antes, había realizado allí el mismo Cristo.

5) *Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea. 4,39-45*

39 Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en El por la palabra de la mujer, que atestiguaba: Me ha dicho todo cuanto he hecho. 40 Pero así que vinieron a El, le rogaron que se quedase con ellos; y permaneció allí dos días, 41 y muchos más creyeron al oírle. 42 Decían a la mujer: Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo. 43 Pasados dos días, partió de allí para Galilea. 44 El mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria. 45 Cuando llegó a Galilea, le acogieron los galileos que habían visto cuántas maravillas había hecho en Jerusalén durante las fiestas, pues también ellos habían ido a la fiesta.

Cuando los apóstoles regresaron de aquella «villa» de hacerse con provisiones, la Samaritana partió, a su vez, a los suyos. Su voz corrió pronto entre ellos con la más poderosa elocuencia de la conversión: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho». Su conducta irregular era públicamente conocida; por eso basta que aluda a ella. Pero ahora, regenerada, convertida, es tan sincera que no repara en aducir la penetración de su vida descubierta como prueba de la grandeza del Mesías que encontró. «¿No será el Mesías?» (v.29). Esta interrogación que hace no es falta de fe. «La mejor prueba de que la Samaritana estaba convencida es que ella supo persuadir» [30]. Pues sólo por la palabra de ella «salieron de la ciudad y venían a El». La forma imperfecta que se expresa indica agrupaciones sucesivas que iban saliendo de la villa a medida que la noticia iba siendo divulgada por aquella mujer entre los suyos.

El evangelista distingue un doble grupo de conversiones: uno es por la palabra de la mujer; otro, después de haber «oído» a Cristo, pues no se dice que hiciese allí milagros.

Estos samaritanos reconocen a Cristo como el verdadero «Salvador del mundo». Este título de «Salvador» *(sotér)* estaba muy divulgado entre los paganos [31]. No deja de extrañar la universalidad de este título aquí en boca de los samaritanos. La Samaritana sólo lo anuncia como el «Mesías». Es verdad que él habrá de zanjar cuestiones a judíos y samaritanos. Pero se esperaría que la confesión de estos samaritanos en Cristo la expresasen, como la Samaritana, en el Mesías. Como, por otra parte, el universalismo es uno de los rasgos que más se acusan en el cuarto evangelio (Jn 3,16; 11,52; 10,16), y como esta expresión se encuentra una vez en las epístolas de San Juan (1 Jn 4,14), «se podría suponer que Jn les presta su manera de hablar» [32].

Después de pasar «dos días» de apostolado fructífero entre los samaritanos de Sicar, Jesús continuó su camino para Galilea. En ella, sus compatriotas le recibieron honoríficamente, pues muchos habían estado con El en la pasada Pascua en Jerusalén (Jn 4,45; 2,23) y habían visto «cuantas maravillas» y «milagros» hizo allí (Jn 4, 45; 2,23).

Pero en este pasaje aparece una dificultad ya célebre. El pasaje en su contexto dice:

V.43. «Pasados dos días entre los samaritanos, partió de allí para Galilea.

V.44. Porque *(gàr)* el mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria.

V.45. Cuando llegó a Galilea, le acogieron los galileos honoríficamente».

Por tanto, si va precisamente a Galilea, «porque» *(gàr)* ningún profeta es honrado en su patria, resulta lo contrario, pues aquí mismo se dice que, al llegar a Galilea, es honrado por los suyos, que habían visto en Jerusalén los prodigios que había hecho en los días de la Pascua. Cristo, por tanto, no puede querer decir esto, ni el evangelista puede citar un dicho de Cristo situándolo en una abierta contradicción literaria. ¿Cuál es, pues, su sentido?

Esta sentencia de Cristo, o proverbio popular, lo había pronunciado el mismo Cristo en otra ocasión. Estando en Nazaret y después de enseñar en la sinagoga, no encontró la acogida que esperaba, hasta el punto de no poder hacer allí «muchos milagros por su incredulidad». Los oyentes acusan la mentalidad aldeana de querer

30 LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.116.
31 *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft* (1904) p.345-353.
32 LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.122.

juzgarlo como uno de ellos. Por esto se «escandalizaban» en El. Y, ante este escándalo, pronunció El esta sentencia o proverbio (Mt 13,53-58; Mc 6,1-6).

Al insertarlo aquí el evangelista, no puede intentar una contradicción histórica o literaria abierta con lo que él mismo insertó a continuación. Por eso, la partícula causal «porque» *(gàr)*, que puede tener un valor más amplio, máxime en la *Koiné*, ha de ser valorada en función de su contexto. Y aquí esta referencia causal es histórica [33]: se refiere al hecho de esta frase que Cristo pronunciara en Nazaret, y cuya escena seguramente era conocida de sus lectores, sea por la lectura de los sinópticos, o por la predicación, o las catequesis. Por eso, algunos autores traducen el aoristo «testimonió» *(emartyresen)* de este proverbio que se dice de Cristo por un pluscuamperfecto. Cristo no «testimonió» en esta ocasión, sino en el pasado, en otra ocasión: «había testimoniado».

El hecho de que el evangelista inserte aquí este dicho de Cristo, no lo es por el contraste de lo que sigue: la buena acogida que en esta ocasión le van a hacer sus compatriotas los galileos, sino que es *evocado* esto por el contraste tan acusado que aquí se ve entre la acogida que acaban de hacerle aquellos «cismáticos» y despreciados samaritanos, y entre los cuales probablemente no hizo milagros, y la frialdad e «incredulidad» (Mt 6,6) con que le habían recibido sus compatriotas de Nazaret. La evocación de dos *pasados*, tan en contraste, era oportuna.

c) *Curación del hijo de un cortesano. 4,46-54*

San Juan, después de relatar la conversión de la Samaritana y de «muchos» del pueblo de Sicar—milagros de vitalización moral—, narra a continuación, por razón de itinerario geográfico y de lógica sistemática, la curación de un joven que estaba a punto de muerte, en Cafarnaúm, con la consiguiente conversión de toda aquella casa —milagros *físicos* y *morales*—. Y así, con este cuadro, queda Cristo destacado en este evangelio, al tiempo que histórico tan «simbolista», en su aspecto y misión de «vivificador».

[46] Llegó, pues, otra vez a Caná de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había allí un cortesano cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaúm. [47] Oyendo que llegaba Jesús de Judea a Galilea, salió a su encuentro y le rogó que bajase y curase a su hijo, que estaba para morir. [48] Jesús le dijo: Si no viereis señales y prodigios, no creéis. [49] Díjole el cortesano: Señor, baja antes que mi hijo muera. [50] Jesús le dijo: Vete; tu hijo vive. Creyó el hombre en la palabra que le dijo Jesús y se fue. [51] Ya bajaba él, cuando le salieron al encuentro sus siervos, diciéndole: Tu hijo vive. [52] Preguntóles entonces la hora en que se había puesto mejor, y le dijeron: Ayer, a la hora séptima, le dejó la fiebre. [53] Conoció, pues, el padre que aquella misma era

[33] ROBERTSON, *A grammar of the New Testament* 3.ª ed. p.1191.

la hora en que Jesús le dijo: «Tu hijo vive». Y creyó él y toda su casa. [54] Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea.

El rumor de su llegada a Caná de Galilea se hizo público, destacando el evangelista que era el lugar donde había convertido el agua en vino. Esta indicación, si es para dar una mayor precisión, innecesaria, hace suponer que con ella se quiere reconocer el ambiente taumatúrgico que Cristo había dejado.

Había en Galilea un cortesano con un hijo enfermo. El texto griego dice que este hombre era un *basilikós*. Esta palabra lo mismo podía significar persona de estirpe real [34] que un funcionario real. Josefo usa este término en el sentido de tropas reales [35]. Lo mismo se lee en los papiros [36]. La Vulgata, al traducirlo por *regulus*, «reyezuelo», supone que fuese de estirpe real. Pero no hay base ninguna para ello. Ya San Jerónimo decía que debía traducirse por *palatinus*, cortesano o empleado de palacio [37], sin que suponga esto un servicio prestado en el mismo palacio. Debe de residir en Cafarnaúm, donde su hijo está enfermo. La presencia de este funcionario real en Cafarnaúm es muy explicable, por la situación de esta ciudad aduanera. Debía, pues, de ser un alto oficial de palacio (v.51), administrativo o militar, adscrito a la corte de Herodes Antipas.

Este cortesano tenía un hijo, un «muchacho», aún muy joven *(paidíon)* (v.49), acaso hijo único *(hyós)*, que tenía una enfermedad caracterizada por una «fiebre», y su estado era tan grave, que estaba en «peligro de muerte».

Al oír su padre el rumor de la llegada de Jesús a Caná, «salió a su encuentro», sin duda en Caná. Si este funcionario residía en Cafarnaúm, habría hecho un viaje de seis a siete horas, unos 33 kilómetros, para venir a Caná. Encontrándose con Cristo, le «rogaba» insistentemente que «bajase» a su casa, pues de Caná a Cafarnaúm hay un descenso de unos 800 metros, y «curase» a su hijo, que estaba para morir.

La respuesta que va a dar Cristo no deja de extrañar: «Si no viereis señales [*semeía*] y prodigios [*térata*] no creéis». Aunque la primera palabra expresa el valor de *signo* que tienen los milagros, y la segunda el aspecto que causa de sorpresa y maravilla, ambas palabras son una fórmula pleonástica muy conocida en la Escritura (Dt 27,46; Neh 9,10; Is 8,19; Mt 24,24; Mc 13,22; Rom 15,19, etc.). Pero la extrañeza de esta respuesta está en que se le diga a este funcionario lo que era ambiente judío común: fe garantizada con milagros, cuando precisamente, si él pide milagros, es que cree en el poder taumatúrgico de Cristo.

Esta reflexión de Cristo no era dirigida, directa y exclusivamente, a este funcionario real, como se ve por razón de la fe que tiene y la censura que se hace, y por la forma *plural* en que está relatada:

[34] PLUTARCO, *Solón* 27; LUCIANO, *Dial. dear.* 20.
[35] JOSEFO, *De bello iud.* I 1,5.
[36] ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.219.
[37] ML 24,653ss.

«Si no *viereis*... no *creéis*». Tiene una perspectiva mucho mayor. Con ocasión de la petición de este funcionario, Cristo hace esta reflexión, dirigida al judaísmo contemporáneo.

Cristo no censura el valor apologético del milagro, que El utiliza en ocasiones precisamente para probar su misión. Lo que censura Cristo aquí es «la avidez de los milagros propia de los galileos y su fe débil y flaca, la cual recusa recibir el Evangelio si no ve de continuo nuevos signos» [38]. Cristo quiere que se atienda también a El, a sus palabras, puesto que habla el Verbo de Dios; que se atienda a El, a su enseñanza, porque la dice El... Pues «¿quién puede argüirme de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» (Jn 8,46).

Pero, aunque Cristo hace esta reflexión de crítica al judaísmo contemporáneo, no se excluye de esta oportunidad el que intente también, como en otra situación análoga, el excitar más aún en él su confianza y su fe: «probarle» (Jn 6,6).

Y así *probado*, la confianza surgió más vigorosa, aunque dentro del concepto imperfecto que tenía de Cristo: «Señor, baja antes que mi hijo muera». Creía que Cristo era un gran profeta, pero no sabía el pleno alcance de su poder milagroso; porque no necesitaba «bajar» para curar a su hijo; ni tenía por qué temer a la urgencia de la muerte, ya que podía resucitarle.

A esta buena disposición fue a la que atendió Cristo, para decirle: «Vete, tu hijo vive». Y aquel funcionario creyó en la palabra de Cristo, con lo que el milagro se hizo al punto, al tiempo que se elevaba su fe: creyó en aquella curación a *distancia*, cosa que poco antes no sabía, pues le rogaba que «bajase» a Cafarnaúm a curar a su hijo. Y Cristo apareció ante él con dos milagros: el de una *curación* y el de una *revelación* al anunciarle la curación.

Y, con la certeza de la curación de su hijo, partió en seguida a Cafarnaúm. Y cuando él bajaba, le encontraron sus siervos, que le traen el anuncio de la curación de su hijo.

El término que aquí se usa, «bajaba», lo mismo puede significar el hecho de ir a Cafarnaúm (v.47.49), por el descenso de unos 800 metros que hay yendo desde Caná de Galilea, que significar el lugar exacto del encuentro de este funcionario con sus siervos. Precisamente en esta ruta, una vez pasada la meseta, cerca ya de Qarn Hattin, al término de aquélla se produce un descenso—la «bajada»—rápido.

Sus siervos le traen la noticia de que su hijo «vive»; no sólo no había llegado la desesperada muerte, sino que había curado instantáneamente, como lo indica el aoristo *(aphêken)* en que está el verbo. Y supo también que esta curación se había realizado «ayer» y a la «hora séptima».

La «hora séptima», en el cómputo de Jn, es una hora después del mediodía (Jn 1,4; 4,5; 1,39). Por tanto, como al ponerse el sol comienza el día judío, por poco que haya retardado la partida, sobre todo por evitar las fuertes horas de calor, cuando se encontró

[38] Fonck, *I miracoli...* (1914) p.141; cf. Jn 6,29.30.

con sus siervos, ya después de la puesta del sol, éstos tuvieron que decirle que la curación de su hijo fue «ayer», puesto que fue a la «hora séptima», que es la una de la tarde [39]. De Caná a Cafarnaúm hay 33 kilómetros.

La reacción ante este milagro *vivificador* fue que «creyó él y toda su casa» en Cristo. El y su casa creían en Cristo como taumaturgo. Por eso, esta fe que aquí se consigna, no debe ser el *confirmarse* más en Cristo taumaturgo, sino en Cristo Mesías. Es lo que parece más lógico, máxime dentro de la unión de temas mesiánicos —Cristo *vivificador* de cuerpos y almas—: esta «casa», la Samaritana, y muchos de los habitantes de Sicar.

El evangelista consigna, por último, que éste fue el «segundo milagro» que Jesús hizo después que vino de Judea a Galilea. Literalmente se lee: «Este fue *de nuevo un segundo (pálin deyteron)* milagro». Esta repetición es un pleonasmo, literariamente conocido también en las inscripciones de Priene, con el que aquí se hace referencia al «primero» (Jn 2,11), que fue en las bodas de Caná. En Jerusalén había hecho «muchos» (Jn 2,23). También el milagro moral de Sicar. Pero, en Galilea, éste es el segundo que hace. Su ministerio público galilaico, en gran escala, comenzará ahora.

Varios autores suelen plantear el problema de si esta narración de Jn sobre la curación del hijo de este funcionario real no es una transformación de la que cuentan Mt (8,5-13) y Lc (7,1-10). Sería, según ellos, una evolución por efecto de la «historia de las formas», sea que sufriese una evolución, sea que en la catequesis se enseñase el núcleo histórico, con matices diversos, etc. De aquí las tres formas, según ellos, de este episodio reflejadas en Mt, Lc y Jn.

Sin embargo, si se ven estas pequeñas diferencias entre Mt y Lc, existe con relación a ellos una forma distinta en Jn, de tal manera acusada e históricamente precisada en sus detalles, que excluye sostener la identidad de estas tres narraciones.

De la comparación de pasajes entre Mt-Lc y Jn, se explica perfectamente, conforme a los procedimientos literario-narrativos orientales, que Mt sintetice algunos puntos de la narración o la reciba ya sintetizada; pero en ellas se ve el mismo fondo, el mismo hecho. Lo mismo que los tres puntos de «semejanzas» que tienen no son más que el elemento general y común a tantos hechos. En cambio, las *diferencias* son tantas, tan matizadas y, en conjunto, tan fundamentales, que suponen una diferencia de relatos.

Lagrange hace una observación de interés sobre esto: «El *dignatario* es el tipo de los judíos de Jerusalén o Galilea, que piden milagros para creer; el *centurión* es el tipo de los gentiles, cuya fe sobrepasa la de los israelitas. En estas condiciones es por lo menos cierto que Jn no ha explotado libremente la tradición sinóptica. Porque explotar esta tradición hubiese sido aprovecharse de un ejemplo oportuno para destacar la fe de un gentil por encima de la de los judíos en orden a los destinatarios de su evangelio» [40].

[39] Joüon, en Recher. Sc. Relig. (1928) 358.
[40] Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.128-129.

CAPITULO 5

Varios autores, teniendo en cuenta que al final de este capítulo Cristo está en Jerusalén, donde hizo este milagro, y al que se alude luego en el capítulo 7 (v.21-23), mientras que en el capítulo 6 está Cristo otra vez en Galilea, de vuelta de Jerusalén, piensan si primitivamente el orden de estos capítulos no sería el siguiente: IV, VI, V, VII. Ya propuso esta solución en la antigüedad Taciano, sobre el 170, en su *Diatessaron*. Es verdad que, desde el punto de vista crítico, todos los códices traen el orden con que aparecen estos capítulos en el *Textus receptus*, pero cabría que se hubiesen redactado separadamente, por secciones separadas, y que, a la hora de la inserción en el volumen, se hubiesen acoplado no desde un punto de vista estrictamente cronológico [1].

a) Narración del milagro (v.1-9); *b)* discusión con motivo de haberse hecho esta curación «en sábado» (v.10-16); *c)* discurso apologético-dogmático de Cristo: 1) el Hijo obra en todo en unión del Padre (v.17-30); 2) el Padre testifica a favor del Hijo (v.31-47).

a) *Narración del milagro. 5,1-9*

El evangelista comienza el capítulo situándolo cronológicamente con una frase amplia: «Después de esto», muy de estilo del cuarto evangelio (Jn 2,12; 11,7.11; 19,28), y que puede ser una transición literaria (Jn 21,1).

[1] Después de esto se celebraba una fiesta de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. [2] Hay en Jerusalén, junto a la puerta Probática, una piscina llamada en hebreo Betzata, que tiene cinco pórticos. [3] En éstos yacían una multitud de enfermos, ciegos, cojos, mancos, que esperaban el movimiento del agua, [4] porque el ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua, y el primero que bajaba después de la agitación del agua quedaba sano de cualquiera enfermedad que padeciese. [5] Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. [6] Jesús le vio acostado, y, conociendo que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: ¿Quieres ser curado? [7] Respondió el enfermo: Señor, no tengo a nadie que, al moverse el agua, me meta en la piscina y, mientras yo voy, baja otro antes de mí. [8] Díjole Jesús: Levántate, toma la camilla y anda. [9] Al instante quedó el hombre sano, y tomó su camilla y se fue.

La escena sucede en Jerusalén. Jesús «subió» a Jerusalén. Dado que Jerusalén está a unos 750-800 metros de altura, de cualquier parte que se vaya hay que «subir». Además, este término se vino a hacer técnico para indicar los viajes a la Ciudad Santa en las tres grandes fiestas de peregrinación preceptuadas en la Ley. Que es lo que dice expresamente el texto. ¿Qué festividad era ésta?

El texto griego presenta, críticamente, una variante de importancia. En la mayor parte de los códices se lee la palabra «fiesta» *(heorté)*, sin artículo. Se trataría, en esta lectura, de *una* «fiesta» de las tres principales que se celebraban en Jerusalén: Pascua, Pentecostés o Tabernáculos, y a las que todo varón israelita debía presentarse en el templo (Ex 23,14-17; 34,23ss; Dt 16,16).

La otra lectura, menos sostenida, aunque aparece en algunos códices muy importantes (Alef y C), la pone con artículo: «la fiesta» *(he heorté)*. En este caso se trataría de la fiesta judía por antonomasia, que era la Pascua. Juan, en otras ocasiones, matiza la fiesta que fuese (Jn 6,4; 7,2) o cita sin más la fiesta que se celebraba (Jn 2,13; 13,1).

Aquí se acepta la lectura mejor sostenida, «una *fiesta* de los judíos» [2], aparte que, desde el punto de vista del interés doctrinal dogmático, interesa menos esta precisión.

El evangelista describe un baño público o piscina [3] llamada en hebreo *bezatha*, que estaba situada «junto a la [puerta] Probática», y cuya piscina «tenía cinco pórticos», es decir, lugar cubierto, cuya techumbre está sostenida por columnas, dejando el resto descubierto. Toda esta descripción presenta dificultades, sea literarias o arqueológicas.

Los manuscritos presentan diversas variantes aramaicas del nombre de esta piscina pública. Ya que el «hebreo» que dice San Juan es el arameo, la lengua usada entonces por los judíos. Los principales nombres con los que aparece son los siguientes: *betshaida* (casa de pesca), *bethesda* (casa de misericordia), *bethzatha* o *bethzaita* (casa de los olivos), *bezetha* de la raíz *bize atha*, cortadura o hendidura. Y tomaría el nombre del lugar en que estaba enclavada la piscina. En efecto, estaba situada en un barrio nuevo separado de la ciudad antigua por un foso, por lo que se llamaba este barrio nuevo Bezetha [4].

De aquí que, probablemente, este nombre, tomado del barrio en que estaba enclavada la piscina, le viniese a dar el nombre a la misma. Los otros dos primeros nombres, antes registrados, se hacen muy sospechosos por su misma etimología [5].

Esta piscina estaba situada «cerca o enfrente *(epí)* [6] de la Probática» [7], pero sobrentendiéndose «puerta». Era la «puerta de las ovejas» (Neh 3,1-32; 12,39), que corresponde aproximadamente a la actual Bab Sitti Mariam, al norte del templo, y así llamada por introducirse por ella los ganados para los sacrificios del templo. Acaso vulgarmente se la llamase por cierta extensión, tan frecuente en el

[1] BRINKMANN, *Zur Frage der ursprüglichen Ordnung in Johannesevangelium*, en Gregorianum (1939) p.55-82; ARICCHIO, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni*: Biblica (1950) 129-163.

[2] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crít. a Jn 5,1.
[3] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.724.
[4] JOSEFO, *De bello iud.* v.4,2.
[5] JOSEFO, *De bello iud.* v.4,2.
[6] BOVER, *El nombre de la piscina*: Est. Bíb. (1931) 192-198.
[7] *Epí* con dativo puede significar «junto a», «cerca de»; cf. Jn 4,6; JOSEFO, *Antiq.* V 1,17; ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.473; Rev. Bib. (1937) 329. Sobre la variante de esta lectura, cf. NESTLE, *N,T. graece et latine* (1928) apar. crít. a Jn 5,2.

uso del lenguaje, por el nombre escueto de «probática». Sin embargo, el texto griego, en su forma adjetiva, pide normalmente un substantivo al que calificar, que aquí es «puerta».

El lugar de la piscina ha sido descubierto en las excavaciones comenzadas en 1870 por Mans y continuadas desde 1878 por los Padres Blancos. De ellas se deduce que la piscina tenía una extensión de 120 metros de longitud por 60 de anchura. Y las excavaciones han confirmado el dato de San Juan: que «tenía cinco pórticos».

Era esta objeción clásica de la crítica racionalista contra la historicidad de este pasaje. Pues no se conocía ninguna piscina *pentagonal*. De ahí acusar esta narración o de error histórico o de ficción literaria con valor simbólico: los cinco pórticos serían los cinco libros de la Ley [8].

Pero ya antes de las excavaciones habían dado la verdadera solución arqueológica Orígenes, en el siglo III, y San Cirilo de Jerusalén, en el IV [9].

Las excavaciones arqueológicas han demostrado que la piscina no era un pentágono, sino un rectángulo porticado, y el cual estaba atravesado por el medio, dividiéndolo en dos mitades, por otro pórtico [10].

En estos pórticos yacía habitualmente una «multitud» de enfermos: ciegos, cojos; la tercera palabra que pone el texto griego (*xerón* = secos, áridos) puede indicar genéricamente todo tipo de enfermo que tuviese un miembro imposibilitado, aunque aquí, por el paralelismo progresivo, pueda referirse a los mancos.

Esta multitud de enfermos no iba allí como a un lugar de cita o entretenimiento: los llevaba una esperanza de curación. «Esperaban el movimiento del agua». Estas palabras son críticamente muy dudosas, pues faltan en los principales códices: Alef, B, A, C, D... [11]

El v.4 da la razón de esto: un ángel del Señor descendía cada cierto tiempo y agitaba el agua, y el primero que bajase a la piscina después de la agitación del agua hecha por el ángel, curaba de cualquier enfermedad que tuviese.

Todo esto es ya «a priori» muy chocante. Prat ha escrito: «Esta curación infalible..., siempre limitada a un beneficiario único, y cuya razón moral de ser se escapa al espíritu, sería el milagro más extraordinario que se relata en la Escritura» [12]. Es algo que choca con la economía divina que se conoce del milagro en casos análogos, v.gr., Lourdes y Fátima.

Pero sobre esto está el que este versículo es *omitido* por los mejores códices de los evangelios (Alef, B, C, D, N, 33, 134, 157, f, l); otros lo señalan con un asterisco, para indicar que es dudoso; falta en varias versiones antiguas, y concretamente en la Vulgata jeronimiana crítica (W.-W.); los manuscritos latinos presentan esta lectura con tres formas diferentes [13]. Lagrange valora este balance, diciendo: «Según las reglas de la crítica textual, no se puede admitir este versículo» [14].

Por otra parte, el considerarlo como una glosa introducida en el texto no va contra el decreto del concilio de Trento [15], ya que este pasaje no era una de las perícopas que se querían salvaguardar con la expresión «libros íntegros con todas sus *partes*». Y, además, no pertenece, según Wordsworth-White, a la Vulgata jeronimiana [16].

Existía la *creencia popular* que, bañándose en esta piscina, se producían curaciones. Este es un hecho que prueban los varios exvotos allí encontrados. Estos exvotos son paganos. Entre éstos figura uno en mármol blanco, representando un pie metido en una sandalia (de 0,13 × 0,18 m.), de la época romana después de Cristo, y con una inscripción griega que dice: «Pompeya Lucilia lo ha dedicado». Otros aparecen en pequeñas estelas, con la imagen de una serpiente, símbolo de Esculapio, dios de las curaciones [17]. Por eso, estos exvotos paganos llevan a pensar en un efecto curativo por efecto de las propiedades de las aguas allí acumuladas.

Tratándose de una glosa que refleja una creencia popular, ¿qué relación había entre la curación y la agitación del agua? Se pensó, naturalmente, en un posible tipo de aguas termales o radioactivas, que surtirían más efecto en el momento de la renovación del agua, y cuya renovación podía ser, no de modo continuo, por proceder de fuente que manase intermitentemente, lo que parece más probable, o porque, recluida el agua en compartimentos, al abrirse las compuertas viniese más activa, o porque el chorro produjese ebullición y movimiento. Rabí Tanshuma (sobre 380) habla de un hombre curado de sarna porque se bañaba en el momento en que uno de los pozos-fuente de Miriam comenzó a saltar a la superficie del lago Tiberíades [18]. El que solamente uno experimentase el efecto curativo, sería una creencia que, por haberse dado alguna vez, viniese fácilmente a cobrar una formulación popular universal. O acaso fuese debido a que solamente, por razones de orden o de cabida, se permitiese bajar a uno a aquel lugar, en que el agua a su ingreso, para su parcial renovación, tuviese propiedades más activas o porque sólo durasen éstas un momento.

El que viniese atribuido este movimiento y su virtud curativa a un ángel—el movimiento como causativo de las propiedades curativas—se explica bien. Para los paganos, donde se daba una fuerza invisible, surgía, como causa de ella para explicarla, un genio o un dios. Los judíos, por el contrario, lo explicaban fácilmente, en estos casos, por la intervención de un ángel [19].

No difícilmente se reconstruye la escena de aquella piscina pú-

[8] LOISY, *Le quatrième évang.* (1921) p.200.
[9] BALDI, *Ench. locorum sanct.* (1935) n.372-391.
[10] VINCENT-ABEL, *Jérusalem nouvelle* (1926) I p.684-698; VAN DER VLIET, *Sainte Marie où elle est née et la Piscine Probatique* (1938) p.139ss.
[11] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crít. a Jn 5,3.
[12] PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.403.
[13] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crít. a Jn 5,4.
[14] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.134.
[15] DENZINGER, *Ench. symb.* n.784.
[16] W.-W., *N.T. latine* t.1 pl.532.
[17] VAN DER VLIET, *«Sainte Marie où elle est née» et la Piscine Probatique* (1938) p.193-197.140-142.
[18] STRACK-B., *Kommentar...* II p.454.
[19] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.231-232.

blica llena de enfermos. Era una verdadera «multitud» de ellos la que estaba allí expectante ante el movimiento de aquellas aguas. Había entre ellos un hombre que llevaba enfermo treinta y ocho años. No dice el texto que estuviese allí los treinta y ocho años, aunque será lo más probable suponer que llevase allí, en las horas permitidas, ya mucho tiempo. La esperanza de su curación había de llevarle casi instintivamente allí, como a tantos otros.

No dice el evangelista la enfermedad que padeciese. Sólo dice que estaba allí «yaciente» en una camilla (v.8). Parece, pues, que se trataba de una forma más o menos acentuada de parálisis, pues no podía valerse totalmente, sino con gran dificultad (v.7b), acaso arrastrándose.

Jesús le ve, le mira en su camilla, y, «conoció» en un momento que ya «llevaba mucho tiempo» enfermo. Esto pudo saberlo Cristo por una información directa del enfermo. No obstante, la impresión del texto parece ser que se trata de la ciencia sobrenatural de Cristo, tan en consonancia, además, con la pintura que se hace de Cristo en el evangelio de Jn (1,48, etc.), y es lo que parece sugerir el v.14, cuando Jesucristo le encuentra, después de curado, en el templo, y le dice que no vuelva a pecar para que no le suceda cosa peor.

Jesús se para ante este enfermo, conoce por su ciencia sobrenatural el origen de su enfermedad, la duración de la misma; fija en él los ojos de su misericordia..., y le pregunta si quiere ser curado. Es una frase que iba cargada de sentido. Todo enfermo desea curar; su simple presencia en aquella piscina prodigiosa era una prueba de su deseo. Pero era esta pregunta un modo de excitar su fe y levantarle la esperanza (Act 3,4). Mas el paralítico no piensa en una posibilidad de curación milagrosa por obra de su interlocutor. Entendió, por la pregunta que le hizo, si ponía los medios necesarios para obtener su curación en aquella piscina. Era su obsesión. Es lo que le responde el paralítico.

A este enfermo, así impedido para ensayar aquellos medios de hidroterapia, le había llegado el turno de los prodigios de Dios. Estaba estancado en su enfermedad para que en él se manifieste la gloria de Dios (Jn 9,3; 11,4). Por eso díjole Cristo: «Levántate, toma tu camilla y anda». Y, al punto, la curación se hizo, y «marchaba».

b) *Discusión con motivo de haberse hecho esta curación en sábado. 5,10-16*

[10] Y los judíos decían al curado: Es sábado. No te es lícito llevar la camilla. [11] Respondióles: El que me ha curado me ha dicho: Coge tu camilla y vete. [12] Le preguntaron: ¿Y quién es ese hombre que te ha dicho: Coge y vete? [13] El curado no sabía quién era, porque Jesús se había retirado de la muchedumbre que allí había. [14] Después de esto le encontró Jesús en el templo y le dijo: Mira que has sido curado; no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor. [15] Fuése el hombre y dijo a los judíos que era Jesús el que lo había curado. [16] Los judíos perseguían a Jesús por haber hecho esto en sábado.

Esta curación va a traer un conflicto con los fariseos, porque, cuando Cristo hizo este milagro, «era día de sábado».

La enseñanza del Génesis sobre el séptimo día (Gén 2,2.3) fue la base de la prescripción del descanso de toda obra en el día del sábado (Ex 31,12-17; Dt 5,12-15; Jer 17,24.27; Neh 13,15.16). Pero luego los rabinos añadieron a esta legislación una serie tal de interpretaciones, prescripciones y prevenciones tan casuísticas, que resultaban ridículas e inhumanas, yendo así contra el mismo espíritu de la legislación. El Talmud dedica a esta casuística dos tratados enteros, los *Shabbaoth* y *'Erubím*.

Así, entre otras muchas cosas, se prohibía frotar las manos (Mt 12,2), saltar, encender la lámpara; se había limitado el número de pasos que se podían andar («camino de sábado»)...; hasta se debía dudar en visitar a los enfermos, y llegándose a esta casuística, hasta prohibir las curas que supusieran algún movimiento de miembros; v.gr., si se desencajaba un pie, no se lo podía articular por nadie; ni estaba permitido por su propio movimiento meterlos en agua; sólo se permitía lavarlos por fuera, con lavado ordinario [20]. Y entre los 39 trabajos clave prohibidos en sábado estaba expresamente citado el *transportar* un objeto de un lugar a otro [21].

Por eso, cuando los «judíos», que en Jn son frecuentemente los enemigos de Jesús, y que aquí deben de ser los dirigentes, estrechos y mal intencionados (Jn 15.18), ven aquel enfermo curado, y posiblemente rodeado de gentes que presenciaron el milagro, o que él mismo lo proclamaba, con gestos y gritos de alegría, tan de la psicología oriental, le decían insistentemente y conminaban que no le era lícito llevar la «camilla» en que había estado echado tanto tiempo. Esta «camilla» o *krábatos*, voz macedónica, era un pequeño lecho, compuesto de una red de cuerdas sobre un elemental chasis, sobre el que se ponía una estera y pobre colchoneta [22]. Los sinópticos recogen protestas semejantes por curar a un manco en sábado (Mt 12,9-14; par.), como reflejo de estas persecuciones contra Cristo por curar en sábado.

Pero la respuesta del paralítico curado fue contundente: «El que me ha curado, me ha dicho: Coge tu camilla y vete». No era una salida para librarse de responsabilidades con los fariseos, disculpándose con la orden recibida; era el buen sentido el que le hacía concluir, con lógica, la licitud de aquella acción.

La prohibición de esta acción no estaba expresamente consignada en la Ley. Jeremías (17,24.27) y Nehemías (13,15.16) habían prohibido expresamente el transportar cargas los sábados, pero era sólo por razón de transacciones comerciales. En todo caso, si la

[20] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1935) II p.172-179; WILLAM, *Das Leben Jesu im...*, ver. esp. (1940) p.183-185.
[21] STRACK-B., *Kommentar...* II p.455-461.
[22] A. RICH, *Dict. des antiq. romaines et...* (1861) p.302.

Ley lo prohibía, también ésta tenía interpretaciones y excepciones, como era el lícito trabajo de matar y sacrificar víctimas en el templo los sábados, caso con el que Cristo les arguye en otra ocasión (Mt 12,5). Y si la Ley tenía excepción, nadie como un «profeta» que hacía milagros podía saberlo (Jn 3,2). Hasta se decía: «Si un profeta te dice «Quebranta las palabras de la Ley, obedécele, excepto en lo que toca a la idolatría» [23]. Son los hechos de Cristo los que están aprobando su autoridad. Comenta San Juan Crisóstomo: «El que me pudo sanar, entenderá mucho mejor que vosotros la *manera de observar el sábado; pues ése ha sido el que me ha ordenado* que tome mi camilla a hombros y me marche».

Si Cristo no sólo lo cura, sino que además le manda llevarse su camilla, era para que el milagro fuese patente y para salir por los fueros de la caridad, contra la seca e inhumana casuística de los rabinos. También una camilla para un pobre era un factor de sus bienes.

La acusación que los dirigentes o gentes por ellos influidas le dirigen, debió de ser insistente, como lo sugiere el tiempo del verbo: «le decían» *(élegon)*. Pero también le preguntaron, inquisitorial y despectivamente, quién era «ese hombre» que le había dicho eso.

El paralítico curado no lo sabía. Morando Cristo circunstancialmente en Jerusalén y estando el paralítico habitualmente encerrado en los pórticos de la piscina Probática, no conocía bien la fisonomía ni el nombre de Cristo. Y Jesús, hábilmente, en el momento en que las gentes se vuelcan admiradas sobre el paralítico, «esquivó la muchedumbre que estaba allí». Jesús deja primero hablar a los hechos; éstos le harán después entablar el diálogo.

Algunos autores en la antigüedad pensaron si Cristo con esta orden abolía la ley mosaica del sábado. Pero sería lo mismo que había que decir de otras curaciones y enseñanzas semejantes (Jn 12,1-14; par.). No es ésta la finalidad que Cristo se propone aquí, sino la recta interpretación del valor religioso del reposo sabático en función de la ley de la caridad.

El milagro causó fuerte conmoción. El paralítico curado debió de ir a los suyos, aunque algún celoso fariseo le hubiese impedido ir con su camilla a cuestas. Después pasó un tiempo indeterminado, que no debió de ser mucho. Y de una manera al parecer casual, pero que era providencial, Cristo encontró en el templo al paralítico curado, que había ido a la casa de Dios para agradecer el beneficio. Sugiere esta gratitud así expresada un tiempo relativamente breve después de la curación. En Jn, todos estos encuentros son siempre ambientados en un orden providencial (Jn 1,39.43; 9,35). Santo Tomás, comentando este encuentro providencial, dice, penetrando en lo profundo del espíritu del relato: «El modo (del encuentro) es admirable, porque no es encontrado, sino que encuentra» [25]. El curado no conocía a Cristo; es éste quien le encuentra y se da a conocer. Es lo que parece sugerir todo el pasaje.

[23] *Sanhedrím* f.90,1.

De este encuentro, el evangelista sólo recoge un rasgo que es una advertencia: «Mira, has sido curado; no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor». ¿Cuál es el sentido de esta advertencia?

En el ambiente judío estaba que la enfermedad era un castigo al pecado [26]. Era un ambiente creado por una interpretación, unilateral y materialista, de las retribuciones temporales que se ponen en la Ley. Y los mismos apóstoles, reflejando este medio ambiente, preguntan un día a Cristo ante un ciego de nacimiento: « ¿Quién *pecó*, éste o sus padres, para que naciera ciego?» (Jn 9,2).

Generalmente se admite que Cristo sabe en este caso, por su ciencia sobrenatural, no por alusión concesiva al ambiente, que la causa de esta enfermedad era un pecado personal. El contraste, en este sentido, es fuerte con la defensa que hace de un ciego cuando los apóstoles piensan que la causa de aquella ceguera era el pecado suyo o de sus padres (Jn 9,2.3).

¿Se le perdonaron los pecados con la curación de la parálisis? (Mt 9,2-7; par.). Los rabinos decían que todo padecimiento físico o moral era castigo de pecados, de tal manera que no se puede librar de la enfermedad sin recibir antes de Dios el perdón de la culpa o culpas que lo originan [27].

Sin embargo, no es lo mismo el estado en su enfermedad que el estado habitual en su pasada culpa. Podía ya estar arrepentido. Pero Cristo le hace la gran advertencia para el futuro. «No vuelvas a pecar, no te suceda algo peor». ¿A qué se refiere Cristo? Una reincidencia en el pecado, ¿podría acarrearle, humanamente hablando, algo peor que los treinta y ocho años enfermo? Generalmente hablando, difícilmente habría cosa peor. Por eso, lo «peor» que podría sucederle era ir a otro castigo irremediable, al pecado. La curación del cuerpo era un signo de la resurrección del alma, que El traía y adonde le conducía (v.24). Que no hiciese mal uso de la salud que le daba, como la vez primera, porque podría entonces tener consecuencias morales irremediables. Es la interpretación que parece más probable.

Este hombre curado, por un acto de gratitud sin duda, provoca ingenuamente una delación.

Fácilmente se piensa en que muchos de la turba creyeron o apoyaron a Cristo a causa del milagro, y el enfermo, animado por la actitud entusiasta de estos grupos, se fue a los dirigentes que antes le habían interrogado, creyendo, en su simplicidad y en su entusiasmo, que su testificación sería compartida por ellos (Jn 7,26) [28].

Sin embargo, no fue así. El evangelista sintetiza en una frase, y con motivo de una escena, lo que fue todo un programa habitual de los dirigentes judíos contra Cristo: «Los judíos perseguían a Je-

[25] St. Thom., *Comm. in evang. Io.* c.5 lect.2 n.5.
[26] Bonsirven, *Lë Judaïsme palestinien...* (1935) II 53ss.83ss; Ecli 38,15.
[27] Strack-B., *Kommentar...* I p.495.
[28] San Juan Crisóstomo, *Hom.* 37.

sús porque *hacía estas cosas* en sábado». El evangelista, a la hora de la composición del evangelio, vincula a este hecho otros semejantes, como recogen los sinópticos, en los que Cristo hacía curaciones «en sábado». El programa de la persecución de Cristo, por este capítulo, quedaba también inaugurado.

Algunos autores han querido identificar esta curación con el milagro de la curación de otro paralítico referido por los tres sinópticos (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26). Pero basta cotejar ambos relatos para ver que son dos casos distintos. Sólo tienen de semejanza lo que impone la naturaleza de la enfermedad—ser paralíticos, estar recostados en una camilla y las palabras de la curación, que son las mismas—, por la finalidad apologética de ambos o por una cierta redundancia literaria; pero todos los demás rasgos del milagro—geográficos, motivo inmediato y reacciones—son distintos.

c) *Discurso apologético-dogmático de Cristo. 5,17-47*

La tercera parte del capítulo la compone un discurso apologético-dogmático de Cristo, con el que garantiza la autoridad que tiene para obrar así. Y, al alegar sus motivos, expone una gran riqueza de contenido dogmático.

El discurso tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera expone cómo el Hijo tiene toda su actuación en íntima unión con el Padre, y en la segunda alega a su favor los testimonios que el Padre le hace.

El discurso en su totalidad parece estar redactado con sentencias de Cristo, dichas en diversas ocasiones y agrupadas oportunamente ahora por razón de la temática apologética que aquí se propone. Lo mismo los conceptos aquí tratados pueden tener un desenvolvimiento más plenario en la redacción del evangelista.

1) *El Hijo obra en todo en unión del Padre. 5,17-30*

17 Pero El les respondió: Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también. 18 Por esto los judíos buscaban con más ahinco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios. 19 Respondió, pues, Jesús, diciéndoles: En verdad, en verdad os digo que no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo. 20 Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todo lo que El hace, y le mostrará aún mayores obras que éstas, de suerte que vosotros quedéis maravillados. 21 Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida. 22 Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar. 23 Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre, que le envió. 24 En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la

muerte a la vida. 25 En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. 26 Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo, 27 y le dio poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre. 28 No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz 29 y saldrán: los que han obrado el bien, para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio. 30 Yo no puedo hacer por mí mismo nada: según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.

Este primer discurso de Cristo, o esta primera parte, está literariamente construida según al procedimiento de «inclusión semítica», conforme al cual los diversos miembros de las frases se corresponden paralelísticamente en orden inverso. Por eso se van a destacar las cinco enseñanzas que aquí se hacen, clasificándolas por grupos, y teniendo en cuenta en cada uno los diversos elementos convergentes de esta «inclusión semítica».

Para valorar bien las expresiones de este discurso hay que tener en cuenta que Jn no disocia en Cristo, en su evangelio, el hombre del Verbo; para él, Cristo es siempre el Verbo encarnado; y, además, entendiendo así el discurso de Cristo, en el que habla como Verbo encarnado, se logra una perfecta unidad y homogeneidad de interpretación en todo el discurso.

El evangelista lo introduce diciendo que Cristo «respondió» a los fariseos, a la acusación que le hacían, no tanto de quebrantar el sábado cuanto de hacerse Dios. El término usado «respondió» es una traducción material del verbo hebreo *'anah*, que lo mismo significa «responder» que «tomar la palabra».

Los grupos de ideas que aquí se desarrollan son los siguientes:

1) *Para que todos honren al Hijo como honran al Padre* (v.23).—Este es el tema central, al que convergen los demás elementos que Cristo utiliza, como partes que van a demostrar la tesis. En el contexto se ve que esta honra que exige como la del Padre, es el honor que se le debe como a Hijo de Dios encarnado, como a Dios que es.

Por eso, de estas alegaciones que hace ahora Cristo, y ya hechas en otras ocasiones, sintetiza el evangelista lo que esto significaba ante la mentalidad judía. «Por esto los judíos buscaban con más anhelo matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (v.18).

En el monoteísmo cerrado del judaísmo no cabía una dualidad de personas en el seno de la divinidad. Al hacerse «igual» *(ison)* a Dios, pues no sólo por el contexto, sino que el adjetivo aquí usado significa verdadera igualdad [29], es que se decía *otro* Dios (Jn 10,33). Era estar en el politeísmo. Esta confesión era para ellos blasfemia.

[29] MÉDEBIELLE, *Épître aut Phil.* (1946) p.88.

Y por eso, conforme a la Ley, «buscaban con más ahínco matarle». La lapidación era la pena normal a los blasfemos (Lc 24,16.14; Jn 10,33).

2) *«Mi Padre sigue obrando todavía, y yo también obro»* (v.17-20.30).—Contra la acusación que le hacían los judíos, que obraba en «sábado», no porque fuese contra la Ley, sino contra su casuística, Cristo responde con un argumento que tenía que ser decisivo en aquel ambiente.

El reposo sabático estaba establecido en la Ley, tomando su imitación del esquema creador en el relato del Génesis, en el que Dios descansa el séptimo día (Gén 2,2.3).

Pero este «descanso» creador de Dios era un tema que preocupaba a la teología rabínica: ¿cómo se armonizaba este «descanso» de Dios con la actitud indeficientemente conservadora de las criaturas?

Era el materialismo literalista el que no les permitía ver con claridad lo que era un esquema literario—relato de la creación—y el contenido doctrinal exacto que en él se incluía.

Podrían negarle que fuese el Hijo de Dios, pero no que no pudiese imitar a Dios en su actividad en el reposo del «sábado», cuando precisamente en la Ley se ponía esta prescripción basada en el ejemplo del «descanso» de Dios en el último día de su obra creadora (Ex 20,8-11; 31,17). Pero precisamente Cristo, al justificar su actividad en «sábado» con la de su Padre, enseña que El es el verdadero Hijo de Dios.

Cristo alega, para justificar su actividad, que no hace más que hacer lo que hace su «Padre..., quien decís vosotros que es vuestro Dios» (Jn 8,54). Claro que podría decirse que una cosa es que Dios pueda obrar, y otra que el hombre no pueda obrar igual. Pero precisamente esta *igualdad* en que Cristo se pone en la línea de la actividad con su Padre, es ponerse en la misma esfera de la divinidad. Es la conclusión que van a sacar los judíos, por lo que querrán matarle (Jn 5,18; 10,33). Y así, de una «cuestión sabática», el discurso se eleva a una enseñanza divina.

En efecto, Cristo no sólo dice que, porque el Padre obra, El toma un ejemplo de justificación moral para obrar en sábado, sino que dice más. El «no hace nada por sí mismo», sino que hace, precisamente, «lo que ve hacer al Padre», hasta tal punto que lo que hace el Padre, «lo hace *igualmente* el Hijo». Se trata de las obras del Verbo encarnado. No significa este adverbio *igualmente (homoios)* que Cristo copie o imite las obras que el Padre le da a hacer (Jn 5,36.37), sino que en este obrar suyo, así como el Padre tiene, como Dios que es, el derecho indiscutible de obrar como le plazca, *igualmente* (Jn 6,11; 21,13) el Hijo tiene este derecho de obrar. Con ello Cristo, al proclamar el mismo derecho del Padre, está proclamando la dignidad de su divinidad.

El «amor» del Padre al Hijo encarnado es lo que le hace al Padre tener la iniciativa en «mostrarle *todo* lo que El (Padre) hace» (v.20) en orden a la obra mesiánica. Por eso, no sólo le «*muestra* todo lo

que hace», sino que le «mostrará aún mayores *obras* que éstas» en el futuro de su vida mesiánica. El término de comparación que aquí se toma son: el milagro de la curación de la piscina Probática, lo mismo que los otros milagros que había hecho (Jn 2,23). Mayores que éstas serán, nuevos milagros, que relatan los sinópticos y Jn, tal la multiplicación de los panes y el caminar sobre el mar (Jn 6,1ss), la curación de un ciego de nacimiento (Jn c.9), y que van a terminar en la resurrección de Lázaro (Jn c.11).

Lo que el Padre «muestra» y «mostrará» a Cristo no se refiere a un conocimiento por noticia intelectual. Cristo tiene por su ciencia sobrenatural un conocimiento perfecto de todo. Ya por este capítulo, el Padre no podría mostrarle nada, en orden a la obra mesiánica, que es de lo que aquí se trata, que El no conociese ya. Este «mostrar» se refiere a las *obras* [30] que va a hacerle realizar, que el Padre va a realizar por medio de Cristo. El verbo «mostrar» *(deiknymi)*, aquí usado, lo mismo puede emplearse para hablar de un conocimiento que «muestra» algo por vía intelectual (Jn 14,8, etc.) que «mostrarlo» *con obras* (Jn 2,18; 10,32) [31]. Y que, en este contexto, se refiere a las *obras* que el Padre hará—le «mostrará» a Cristo al realizarlas por medio de él—, se ve claramente por la finalidad que se le asigna en estas obras que el Padre le «mostrará» a Cristo: «para que vosotros os maravilléis» (v.20). Son, por tanto, obras *externas* las que el Padre le «mostrará a Cristo».

El pensamiento es, pues, el siguiente: Cristo obra *como* obra el Padre. Pero, además, lo hace en plena dependencia de El, hasta tal punto que todas las obras *maravillosas*—milagrosas—que El realiza se las «muestra» el Padre al *realizarlas* el Padre por medio de El. El Padre tiene la iniciativa, pero los dos realizan la misma obra. Tienen *unidad* de acción en ella. Pronto alegará en este discurso el *milagro* como garantía y testificación del Padre a su favor (Jn v.36.37a; 3,2). Con esa *unidad* de actividad con el Padre, ¿quién podría argüirle que quebrantaba el sábado? Pero ¿quién podría dejar de deducir que «decía a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios?» (v.18).

3) *«Como el Padre resucita los muertos y les da vida, así también el Hijo»* (v.21.25-26.28).—Una segunda enseñanza de Cristo, con motivo de probar su *unión* con el Padre, es el poder que el Padre le comunicó de resucitar todo tipo de muertos: «Así como el Padre resucita los muertos y les da vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (v.21).

El poder de resucitar es poder que el A.T. hace ver que es exclusivo de Dios (Dt 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Re 5,7; Tob 13,2; Is 26,19; Ez 37,1-14; Dan 12,2; Os 6,2; Sab 16,3). Lo mismo se proclama en los escritos rabínicos [32]. Si algún profeta resucitaba muertos, era algo excepcional y carismático que Dios le concedía, y que él ejecutaba en nombre de Dios (2 Re 4,32.33). Pero Cristo aquí reivindica para sí

[30] EUSEBIO, *Praep. evang.* XIII 12,11; FILÓN, *Leg. alleg.* I 3; *De Cherub.* 87; STRACK-B., *Kommentar...* II p.461.
[31] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.275.
[32] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1935) n.365.490.535.620.1001.1427.

mismo este poder de vida y muerte, en igualdad con el Padre. No es ello otra cosa que proclamar Cristo, por este capítulo, su divinidad.

Y dotado, por serlo, de estos poderes divinos, se destaca en esta «inclusión semítica» que da doblemente la vida a los muertos, que causa una doble resurrección: de almas y de cuerpos.

Potestad de resucitar espíritus (v.25.26): «[25] En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y ahora es, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. [26] Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo».

Manifiestamente no se habla aquí de la resurrección corporal de los muertos. Puesto que aquí éstos *están oyendo* la voz de Cristo, y «llega la hora, y *ahora es*». Lo que no puede referirse a la resurrección final. Y, a pesar de oírla, no todos vivirán—resucitarán—, sino sólo los que la «escuchan» para abrazarla. Si se tratase de la resurrección universal de los cuerpos, no había que suponer que unos la oirían y otros no, pues a la voz de mando que Cristo dé para resucitar, todos la oirán, la obedecerán y resucitarán (1 Cor 15,21). Se trata, pues, de una *resurrección espiritual*, de muertos espiritualmente (Mt 8,22; Lc 15,24; Ef 5,14; Apoc 3,1). A éstos viene Cristo a llamarlos a la vida, a la resurrección (Jn 11,25.26). Es su misión.

Precisamente el versículo siguiente da la razón de cómo Cristo puede causar esta resurrección espiritual en las almas: porque el Padre «le dio el tener vida en sí mismo». Ante la muerte espiritual, Cristo les da la vida que él tiene, y así resucitan.

Los «muertos» que escucharen la voz del Hijo de Dios, «vivirán». Porque aquí su voz es su predicación, su enseñanza, el misterio de fe que trae del Padre. Y las palabras de Cristo «son espíritu y vida» (Jn 6,63). Por eso, los que las «oyeren», es decir, los que las abrazaren y creyesen, «vivirán»; los que, por estar muertos a El, resucitarán en el espíritu y por la fe al hacerse hijos de Dios (Jn 1,13).

Potestad de resucitar cuerpos (v.28.29): «[28] No os maravilléis de esto, porque llega la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz [29] y saldrán [de ellos]: los que hicieron el bien, resucitarán para la vida; los que hicieron el mal, resucitarán para la condenación».

Este poder de Cristo se extiende también a la resurrección de los cuerpos, ya que ahora se consideran los muertos que «están en los sepulcros». Tal es el poder de Dios sobre toda vida, como lo presenta el A.T. Cristo, por este poder que tiene «como el Padre, que resucita a los muertos» (v.21), proclama su divinidad. Ya que esto es atributo de Dios.

Esta resurrección universal se refiere al juicio final. Cristo en la parusía resucitará a todos (1 Cor 15,21). La creencia ortodoxa de Israel, contra los saduceos, era la resurrección final de todos los cuerpos (Jn 11,24). Sólo algunas tendencias esporádicas y muy tardías de algunos rabinos sostenían que no resucitarían sino los jus-

tos [33]. Cristo enseña que su poder sobre la muerte corporal se extenderá a todos. Pero, al resucitarlos, va a actuar como juez. De ahí el destino que asigna a unos y a otros. Para unos será resurrección para la vida eterna; para los otros será una resurrección para «la condenación».

Así, Cristo se presenta como Dios a un tiempo por su poder de «vivificar» los muertos y por su poder judicial de la Humanidad.

4) *«El Padre... ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar»* (v.22.27).—En esta enseñanza de Cristo se muestra su divinidad: el poder judicial que tiene sobre toda la Humanidad. Al hablar Cristo de su poder de resucitar los cuerpos (v.21), expone por evocación la hora del juicio final de la Humanidad. Producida por El la resurrección (1 Cor 15,21), la Humanidad experimentará un juicio universal y solemne. Y en ese juicio El es el juez [34].

Pero este poder judicial sobre la Humanidad es considerado siempre en la Escritura como uno de los atributos de Dios (Sal 82,8). Lo mismo aparece en la literatura rabínica [35].

Y Cristo reivindica para sí este exclusivo atributo de Dios. Es su modo de irse presentando como Dios. Era algo insólito en el ambiente judío. «En la literatura rabínica, el Mesías no aparece jamás revestido de una función y de unos poderes semejantes» [36]. Solamente en los libros apócrifos de las *Parábolas de Henoc* y en los apocalipsis de Esdras y Baruc, aunque en éstos se trata del juicio previo a la instauración mesiánica, aparece el Mesías ejerciendo este juicio, pero en dependencia de Dios y como su mandatario [37]. Es éste el único caso, por la singular concepción trascendente que caracteriza al Mesías en este libro. Pero es algo excepcional en el ambiente judío; no representa la tradición.

Y no sólo dice que tiene este poder judicial sobre la Humanidad, sino que dice que el Padre «le dio el poder de juzgar, por cuanto es hijo de hombre» (v.27).

La expresión que aquí usa, «Hijo de hombre», sin artículo, como en otros lugares de los sinópticos, probablemente no es sinónimo de él, sino que con ello se pretende destacar en la misma unión hipostática la naturaleza humana de Cristo. ¿Por qué destaca esto? No se dice. Probablemente para indicar la grandeza de su humanidad, humillada hasta la cruz, pero que estaba unida a la persona del Hijo de Dios. La humillación de ella en su muerte le llevaba a la suprema exaltación, hasta hacer que toda lengua confesase que El era el *Kyrios*, el Señor, como habla San Pablo de la *kénosis* de Cristo (Fil 2,8-11).

Por otra parte destaca, en sinonimia negativa, que «el Padre no juzga a nadie» (v.22a). Y aún añade la razón de esto: porque «ha entregado al Hijo todo el juicio» (v.22b).

[33] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.477ss.
[34] Sobre las ideas rabínicas de esta época sobre la resurrección y juicio final, cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.486-503.
[35] Siphre sobre Lev 18,2,3,85c; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.182.
[36] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) II p.495.
[37] Cf. o.c., p.494.

Esto es ya un índice más de que no se trata de la acción de la divinidad del Verbo, sino de éste encarnado. Porque, si el Padre no «juzga», tampoco juzgará el Verbo como tal, ya que su acción *divina es idéntica. Cristo no sólo tiene* el poder *judicial*, sino que es El, en cuanto Verbo encarnado, el que además lo *ejerce*.

Cristo, como Dios-Hombre, va a ejercer *inmediatamente* el juicio sobre la Humanidad y pronunciar la sentencia irrevocable (Mt 25,31-46; 2 Cor 5,10).

Pero en toda esta obra judicial no es ajeno a la iniciativa del Padre, de la divinidad. Su plena unión con El se continúa en toda su obra mesiánica. El mismo dice: «según le oigo, juzgo» (v.30). Por eso, en ese juicio y sentencia, el alma humana de Cristo sigue la acción, el juicio y los designios del Padre, puesto que dice en este pasaje: «Yo no puedo hacer nada por mí mismo» (v.30), sino lo que «oye» al Padre.

Y de aquí el que proclame El también la infalibilidad de su juicio: «Y mi juicio es justo» (v.30).

Con ello aparece clara la conciencia que Cristo tiene de quién es, de la dignidad que está dotado, de los poderes que tiene y de su unión y «audición» constante a las iniciativas del Padre. Este discurso de Cristo es un cuadro maravilloso en el que El se muestra como Dios. «Para que todos honren al Hijo como honran al Padre» (v.23).

Siendo Cristo Dios, proclamándose tal por un procedimiento de *equiparación* al Padre, Cristo concluye, aunque centrado literariamente en la «inclusión semítica», diciendo: «En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna» (v.24), que El dispensa, por «tenerla en sí mismo» *(v.26)*.

Al llegar a uno de los puntos del discurso (v.28), el auditorio debió de mostrar su sorpresa, que filológicamente es lo que se expresa con la partícula negativa *(mè)* con presente: «No os maravilléis de esto». ¿A qué se refiere? No es fácil precisarlo. Lo mismo podría referirse a un punto concreto de sus afirmaciones dogmáticas de equiparación al Padre, v.gr., el v.27, que ser esto un procedimiento literario, en el cual el evangelista agrupa esta sorpresa o protestas en un momento literario determinado.

2) *El testimonio del Padre sobre la misión del Hijo* (v.31-47).—Este discurso *dogmático* de Cristo sobre sus poderes divinos tiene una segunda parte *apologética*: la demostración, por testificación del Padre, de que todo cuanto El enseña es verdad.

> **31 Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico; 32 es otro el que de mí da testimonio, y yo sé que es verídico el testimonio que de mí da. 33 Vosotros habéis mandado a preguntar a Juan, y él dio testimonio de la verdad; 34 pero yo no recibo testimonio de hombres; mas os digo esto para que seáis salvos. 35 Aquél era la lámpara que arde y alumbra, y vosotros habéis querido gozar un instante de su luz. 36 Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado, 37 y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. *Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante*, 38 ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en aquel que El ha enviado. 39 Escudriñáis las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí, 40 y no queréis venir a mí para tener la vida. 41 Yo no recibo gloria de los hombres, 42 pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios. 43 Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me *recibís; si otro viniera* usurpando mi nombre, le recibiríais. 44 ¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Unico? 45 No penséis que vaya yo a acusaros ante mi Padre; hay otro que os acusará, Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza; 46 porque, si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; 47 pero, *si no creéis en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mis palabras?***

Cristo basa el fundamento de su argumentación en un principio que está en la Ley (Dt 19,15): la necesidad de testigos en un pleito. Situándose Cristo en él, les dice: «Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico» (v.31). En realidad no es que Cristo no admita como infalible su *solo* testimonio, como alega en otra ocasión (Jn 8,14ss), precisamente contra la acusación judía de que El testificaba de sí (Jn 8,13), pues sólo El sabe de dónde viene y adónde va (Jn 8,14; 1,18; cf. Jn 8,14; 1,18; cf. 5,32b), sino que aquí, para argumentarles en el terreno de su *juridicidad humana*, plantea su argumentación en el mismo terreno de sus exigencias. *No apela aquí a su testimonio.* «*Es otro* (el Padre) *el que de mí* da testimonio» (v.32). ¿Cómo da el Padre este testimonio?

1) *El testimonio del Bautista* (v.33-35).—El evangelista recoge antes, como contraste, el testimonio del Bautista, que Cristo dirá que él no necesita, pero que para los judíos les había sido suficiente para ir a Cristo. «Yo no recibo testimonio de hombre», es decir, El *no lo necesita*, pues *tiene conciencia clara de quién es*; «mas os digo esto», la evocación del testimonio del Bautista, «para que seáis salvos» (v.34), ya que, recibiendo el testimonio del Bautista, vendrían a Cristo, le oirían convenientemente, y se salvarían.

Juan era el «precursor». Su misión era mostrar oficialmente el Mesías a Israel (Jn 1,31.33.34). El prestigio que el Bautista tuvo entonces en Israel fue excepcional. No sólo registran esto los sinópticos (Mt 3,1-10; par.), sino que también lo recoge el historiador judío Josefo [38].

Ante la conmoción mesiánica creada en torno al Bautista, los judíos le enviaron una embajada oficiosa a preguntarle, estando él en Betania de Transjordania, si él era el Mesías. Y Juan dio testimonio a la verdad: El no era el Mesías, pero su misión era señalarles al Mesías (Jn 1,19-34). El argumento era «ad hominem».

[38] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 7,10.

Ellos daban tal crédito al Bautista, que lo hubiesen reconocido por Mesías si él se proclamaba tal. Y, puesto que él señalaba a Cristo como Mesías, que lo recibiesen, ya que apelaban a «testimonios humanos».

Pero aquella embajada al Bautista fue una frivolidad para Israel. Juan «era la lámpara que arde y alumbra» en la noche, a falta de sol. En la hora premesiánica, buena era la lámpara, la misión del Bautista, como lo es la lucerna en la casa al anochecer.

Los calificativos con que se describe la misión del Bautista tienen una fuerte evocación bíblica: «que arde y alumbra». Con estas dos expresiones se alude a su celo y a su palabra. Precisamente en el libro del Eclesiástico se describe semejantemente a Elías, «tipo» del Bautista (Lc 1,17; Mc 1,2ss): «Se levantó Elías, profeta, *como fuego*, y su palabra *ardía como antorcha*» (Ecli 48,1).

Israel se conmovió ante la palabra del Bautista. Vinieron multitudes de todas partes (Mc 1,5; Mt 3,5), a oírle y bautizarse. «Quisieron gozar un poco a su luz» (v.35). La metáfora piensan los autores que está tomada, sea de las costumbres de los niños de saltar alegremente en torno al fuego, sea de las danzas que el pueblo solía tener en las grandes solemnidades al resplandor de la luz de los grandes candelabros del templo. Pero aquella conmoción expectante en torno a él pronto se disipó. El influjo del Bautista en ellos fue por poco tiempo.

Pero Cristo, que no necesita testimonio humano de lo que El es y de su misión (v.34), tiene «un testimonio externo mayor que el de Juan» (v.36).

2) *Triple testimonio del Padre*.—Y éste es triple: la testificación que da el Padre «con sus obras», de forma más íntima, y el testimonio que de El da el Padre en la Escritura.

a) *Con las obras* (v.36).—Este es el primer testimonio objetivo alegado en su favor: «Las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado».

Las «obras» que aquí alega son los milagros hechos por El (Jn 5,20; 7,3; 10,25.32.37.38; 14,11; 15,24). El milagro es obra de Dios; que aquí testifica la dignidad, misión y enseñanza de Cristo (Jn 6,27; 3,2). Es el Padre quien testifica que su Hijo es Dios. Frecuentemente Cristo lo alega en los sinópticos como prueba apologética (Mt 9,2-8; 11,2-6.20-24; 12,28; par.).

Así las «obras», que son obra fundamental del Padre, de la divinidad, dan testimonio de su dignidad, misión y enseñanza.

b) *Otro testimonio del Padre* (v.37.38).—Pero parece que aquí se habla de un testimonio del Padre a favor del Hijo, distinto del que da por las obras y distinto del que da por la Escritura. Tampoco se refiere al testimonio que dio el Padre en el bautismo de Cristo—¿quiénes lo oyeron?—; ni Jn cita esto; señal de que los lectores del cuarto evangelio no podían tener un punto de referencia literaria en su evangelio.

El texto dice así: «[37] Y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su faz, [38] ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído a aquel que El ha enviado».

Este «testimonio» que el Padre le rinde, debe de referirse a ese testimonio íntimo y personal que el Padre deja oír en el alma, y al cual aludirá Jn en el capítulo siguiente (Jn 6,44-46), y que confirma con un pasaje de Isaías (Is 54,13) [38]. Este testimonio, pues, íntimo, misterioso, del Padre, en la conciencia, existe.

Por eso se alega ahora la culpabilidad de ellos, probablemente evocado todo esto, en el fondo, por un «encadenamiento semita». Pues testificando el Padre de esa forma misteriosa, personal e íntima, a favor del Hijo, ellos debieron venir a El. Y no lo hicieron. Y «porque no han creído en aquel que el Padre ha enviado», se sigue la culpabilidad de ellos en esto, en que «ni oyeron su voz (del Padre), ni vieron su faz, ni tienen su palabra de vida en ellos».

Pero ¿en qué sentido son culpables de no «oír» la voz del Padre ni «ver» su faz? Las teofanías del A.T. eran símbolos de Dios. A Dios no se le podía ver sin morir (Ex 33,19; Lev 16,13.31; Jue 13,22, etc.). Aquí son culpables de no «oír» su voz ni «ver» su faz, en el mismo sentido paralelístico en que no tienen su «palabra» de vida en ellos. Y no lo tienen, dice el mismo Cristo, «porque no habéis creído en aquel que El ha enviado».

En el capítulo siguiente dirá: «Todo el que *oye* al Padre, viene a mí; no que alguno haya *visto* al Padre» (Jn 6,45-46), salvo el Hijo.

Por tanto, esta «audición» y esta «visión» han de tomarse en un sentido especial, el cual el mismo Jn lo recoge en otros pasajes. Dice Cristo:

«El que me ha *visto a mí*, ha *visto a mi Padre*» (Jn 14,9.7.8; 8,19).

«Y yo hablo al mundo lo que le *oigo* a El (Padre)» (Jn 8,26.28. 40.47).

Es así, según parece, cómo, de ese testimonio íntimo del Padre a favor del Hijo, va el pensamiento a acusarles de no haber ni «oído» ni «visto» al Padre, precisamente por no creer en el Hijo. Este es el testimonio viviente y ostensible del Padre.

c) *El testimonio del Padre en las Escrituras* (v.39-47).—Es el testimonio que, sobre todo para un judío, era definitivo: «Escudriñáis las Escrituras, pues pensáis que en ellas tenéis la vida eterna; precisamente ellas dan testimonio de mí. Y no queréis venir a mí para tener la vida» (v.39.40).

Generalmente, los autores antiguos traducían: «escudriñad», en imperativo, porque pensaban que iba mejor con el tono polémico del discurso; en cambio, casi todos los modernos lo traducen en presente de indicativo, porque encaja mejor con el resto del sentido del versículo.

En el primer caso, Cristo les mandaría no sólo practicar el cultivo de la Escritura, sino penetrarla profunda y auténticamente.

[38] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 7,10.

En el segundo caso, partiendo del estudio que ellos hacen, porque creen tener en ella la vida eterna—como enseñanza de camino y mérito—, les hace ver que ella habla de El y que así El está incluido en esa «vida eterna» que ellos buscan. Indirectamente, con ello se encierra la sugerencia de una censura al *método* erróneo como la cultivaban. Pues, bien interpretada, lleva a El.

Que las Escrituras son fuente de vida eterna, es algo que brota de la finalidad de su enseñanza y que se dice en la misma Escritura (Dt 4,1; 8,1.3; 30,15-20; 32,46ss; Bar 4,1; Sal 119). Pero lo eran como enseñanza que había que comprobar rectamente y luego vivirla auténticamente.

Mas para que su estudio y comprensión los llevase a Cristo, que era comprender su verdadero sentido, y el camino mesiánico y necesario para ir a Dios—«Y no queréis venir a mí para tener la vida»—, tenían ellos dos serios obstáculos en íntima conexión.

Uno era un error de *método*. Consistía en un *materialismo* de la letra y de la tradición rabínica. Y así les resultaba que la Escritura, fuente de vida, se les convertía en esterilidad y muerte. «La letra mata» (2 Cor 3,6).

Pero había otro obstáculo de tipo *moral*, en íntima conexión con éste. Era el refinado orgullo intelectual, la «gloria humana» *que los doctores de la Ley buscaban en su interpretación*. Frente a sus «tradiciones»—cadena de dichos de rabinos—se ponía el «espíritu» de la Ley y la doctrina de Cristo. Este rectificaba lo que era la «sabiduría» de ellos. En lugar de buscar la «gloria que procede del Unigénito» (v.44), que era buscar el triunfo de la verdad, y en la que se reflejaba la gloria de Dios, sólo buscaban la gloria que recibían «unos de otros» (v.44).

Y así, buscando el contenido de la Escritura, se daba la paradoja de que Moisés, a quien la tradición asignaba la paternidad de la Ley, iba a ser, personificadamente en él, su acusador ante «mi Padre», es decir, ante Dios (Jn 8,54). Porque no bastaba estudiar así la Ley.

Para llegar a Cristo por ella, les hacía falta, aparte de otro *método científico*, «creer a Moisés», es decir, que, si lo estudiasen, imparcial y sinceramente, en el sentido en que la letra va llena de contenido, «creeríais en mí», comprenderían aquellas profecías de la Ley relativas al Mesías-Cristo, «porque de mí escribió él» (v.46).

Frente a este obstáculo de la soberbia de los rabinos para no ver a Cristo vaticinado en la Ley, Cristo les contrasta que El es más imparcial que ellos, aun colocándose en solo plan humano, porque El «no recibe gloria de los hombres». Su plan es obedecer al Padre, y por ello arrostra la impopularidad, los ataques y la muerte. Pero ellos no, porque «buscaban la gloria unos de otros», por lo que obran con prejuicio y se adulan.

Y, por último, les hace ver además la inconsecuencia de su conducta. El se presenta como el Hijo de Dios y lo garantiza con milagros. «Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís» (v.43a) como tal. En cambio, «si otro viniese en su propio

nombre», presentándose como Mesías, «le recibiríais» como tal (v.43b). «Otro» *(állos)*, sin artículo, no indica una persona determinada, v.gr., el anticristo, como se propuso por algunos. Es una forma indeterminada para indicar a cada uno de los que hipotéticamente puedan presentarse como tales.

Estas palabras de Cristo no eran sólo una paradoja para indicar la ilógica conducta de ellos. Fue profecía. La historia judía bien pronto demostró la verdad de esta palabra de Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (Act 5,36.37; 21,38), Josefo y Eusebio de Cesarea citan varios. Se enumeran hasta 64 falsos mesías, de 25 de los cuales se conocen los nombres [39]. Hasta tal extremo llegaba la inconsciencia de los judíos ante los milagros de Cristo, que llegaron a atribuírselos al poder de Beelzebul (Mc 3,22; par.), mientras que el gran doctor del rabinismo rabí Aqiba reconoció oficialmente por Mesías, en la insurrección judía bajo Adriano, a Bar-Kokebas. Pero esa actitud judía contra Cristo era el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,29; par.). Es cerrar los ojos a la evidencia, para hacerse voluntariamente ciegos. Así lo dijo Cristo abiertamente con ocasión del ciego de nacimiento. Le dijeron los dirigentes: «¿Conque nosotros somos también ciegos? Díjoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro pecado es permanente» (Jn 9,40.41).

CAPITULO 6

Sobre el problema de la situación histórica de este capítulo ya se habló a propósito del capítulo 5.

a) Primera multiplicación de los panes (v.1-15); *b)* deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas (v.16-21); *c)* transición histórica (v.22-24); *d)* diferencia entre el alimento material y el espiritual y necesidad de éste (v.25-34); *e)* Cristo, «Pan de vida» por la fe (v.35-47); *f)* Cristo, «Pan de vida» en la Eucaristía (v.48-59); *g)* efecto causado por esta enseñanza en los «discípulos» (v.60-66) y en los apóstoles (v.67-71).

a) ***Primera multiplicación de los panes. 6,1-15*** **(Mt 14,13-23; Mc 6,30-46; Lc 9,10-17)**

1 Después de esto partió Jesús al lado del mar de Galilea, de Tiberíades, 2 y le seguía una gran muchedumbre, porque veían los milagros que hacía con los enfermos. 3 Subió Jesús a un monte y se sentó con sus discípulos. 4 Estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos. 5 Levantando, pues, los ojos Jesús y contemplando la gran muchedumbre que venía a El, dijo a Felipe: ¿Dónde compraremos pan para dar de comer a éstos? 6 Esto lo decía para probarle, porque El bien sabía lo que había de hacer. 7 Contestó Felipe: Doscientos denarios de

[39] Jn 7,49; JOSEFO, *Antiq.* XVII 11,4; *De bello iud.* II 8,14; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.282-290; STRACK-B., *Kommentar...* II p.467; LEMAN, *La question du Messie* (1869).

pan no bastan para que cada uno reciba un pedacito. [8] Díjole uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro: [9] Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero esto, ¿qué es para tantos? [10] Dijo Jesús: Mandad que se acomoden. Había en aquel sitio mucha hierba verde. Se acomodaron, pues, los hombres, en número de unos cinco mil. [11] Tomó entonces Jesús los panes, y, dando gracias, dio a los que estaban recostados, e igualmente de los peces, cuanto quisieron. [12] Así que se saciaron, dijo a los discípulos: Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan. [13] Los recogieron, y llenaron doce cestos de fragmentos que de los cinco panes de cebada sobraron a los que habían comido. [14] Los hombres, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo. [15] Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró otra vez al monte El solo.

Jn comienza su relato con una frase vaga usual: «Después de estas cosas» (Jn 3,22, etc.), lo que no permite darle una situación cronológica precisa. Cristo va a la otra parte del mar de Galilea o Tiberíades. Jn precisa el lago con el nombre de Tiberíades para sus lectores étnicos, ya que después que Antipas fundó en honor de Tiberio, en el borde del lago, la ciudad de Tiberias, y puso en ella su capital, prevaleció este nombre en el uso griego [1].

Jn no da el motivo de este retiro de Cristo con sus apóstoles, lo que dan los sinópticos: un descanso a su pasada actuación apostólica (Mc 6,30) y motivo de nuevas instrucciones. También influyó la orden que por aquellos días Antipas dio de decapitar al Bautista (Mt 14,12.13).

El lugar es vagamente precisado: fue a la región de Betsaida, región que estaba bajo la jurisdicción de Filipo, en la Gaulanítide [2].

Le seguía una gran muchedumbre a causa de los milagros que hacía y había hecho por aquella región ya antes. Pero los sinópticos precisaron que, cuando Cristo llegó a aquella región, ya grupos de gentes se le habían «adelantado» (Mc). El recorrido por el lago era la mitad que por tierra. Esto hace suponer, o en un retraso en el remar a causa del calor, o en un retraso por conversar con los apóstoles.

Jn destaca aquí, y no al principio, que «estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos». Los autores admiten el valor *tipológico* de esta cita. Si el intento hubiese sido primariamente cronológico, lo hubiese puesto al principio, para encuadrar cronológicamente la escena en su lugar preciso (Jn 19,14). Pero apunta a la Eucaristía —comunión, sacrificio—, que tendrá lugar en la Pascua siguiente.

Cristo, desde el montículo al que había subido (v.3), viendo la gran muchedumbre que había, va a realizar el milagro. Pero Jn

[1] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.483; JOSEFO, *De bello iud.* III 3,5.

[2] Sobre el emplazamiento y duplicidad, a cuya unidad se inclinan, generalmente, los autores modernos, de Betsaida, cf. ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.279-280; *Dict. Bib. Suppl.* III col.414-415; FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1948) p.282-285; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.164-175.

presenta el diálogo con Felipe. Jn gusta del diálogo (Nicodemo, la Samaritana, vocación de los primeros discípulos, discursos del Cenáculo). Y así presenta aquí lo mismo que dicen los sinópticos con una estructura histórico-literaria de diálogo. Pues lo que le interesa destacar aquí a Jn es la presciencia de Cristo, ya que lo decía para «probarle», pues «sabía lo que iba a hacer». Jn omite la escena de los sinópticos en la que los discípulos piden que despida a la gente para que puedan lograr provisiones. Igualmente omite la predicación de Cristo a la turba y los milagros hechos entonces. Basta el esquema que mejor le permita destacar la *tipología eucarística.*

Felipe, con su golpe de vista, calcula que no bastarán para abastecer aquella turba 200 denarios para que cada uno reciba un pedacito. El denario en la época de Cristo era el sueldo diario de un trabajador (Mt 20,2). Así, 200 denarios, repartidos entre 5.000 hombres, venían a corresponder a denario por cada 25 hombres. A los que había que añadir las mujeres y niños.

Interviene Andrés, «el hermano de Simón Pedro». El que Cristo plantease el problema del abastecimiento a Felipe es que éste era de Betsaida y podía indicar soluciones. El citarse a Andrés como hermano de Simón Pedro, más que por ser un clisé literario, es por lo que Pedro significó entonces, y, sobre todo, lo que significaba a la hora de la composición de los evangelios.

Andrés apunta la presencia de un muchacho, seguramente uno de esos pequeños vendedores ambulantes que siguen a las turbas, y que tenía ya solamente «cinco panes de cebada y dos peces». Pero esto no era solución.

El «pan de cebada», matiz propio de Jn, era el alimento de la gente pobre [3].

Por «peces» pone el término *opsárion*, diminutivo de *ópson*, que significa, originariamente, un alimento preparado sobre el fuego y que luego se toma con pan, sobre todo de carne o pescado [4]. De esta palabra vino por el uso a ser sinónimo pescado, sobre todo en el contexto de Jn (Jn 21,9.10.13).

Estos pequeños «peces» acaso fuesen pescado seco en salazón o preparados ya para la venta. En esta época existía en Tariquea, al sur del lago, una factoría de salazón de pescado [5].

Todas estas preguntas y pesquisas tendían a garantizar más ostensiblemente el milagro, al comprobar la imposibilidad de alimentar a aquella multitud en el desierto. Y, una vez garantizado esto, el milagro se va a realizar de una manera nada espectacular, sino discretamente.

Se da la orden de que se acomoden, lo que era «recostarse» o «sentarse» en el suelo. Mc-Lc hacen ver que se acomodaron por grupos de 50 y de 100. Los colores vivos de sus vestiduras, bajo el sol palestino, daban la impresión de un arriate de jardín, al tiempo que

[3] JOSEFO, *Antiq.* V 5,4; *De bello iud.* V 10,2; STRACK-B., *Kommentar...* II p.478.

[4] BAILLY, *Dict. graec-franç.* ed.11 p.1434.

[5] SCHWALM, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ* p.152-156.

facilitó luego el recuento y el servicio. La multitud de sólo hombres se valuó en 5.000. Las mujeres y niños contaban poco en la vida social de Oriente. Ni es inverosímil esta cifra. Bajo el procurador de Roma en Judea, Félix (52-60 d. C.), un seudomesías congregó en el desierto en torno suyo unas 30.000 personas y con ellas marchó al monte de los Olivos [6].

En la descripción del *rito* del milagro, Jn hace la descripción apuntando rasgos *tipológicos* orientados a la Eucaristía.

Jn omite un rasgo que los tres sinópticos recogen: que Cristo «elevó» sus ojos al cielo antes de la bendición. Era gesto frecuente en Cristo en varias circunstancias de su vida. El mismo Juan lo relata en otras ocasiones (Jn 11,41; 17,1). Al omitirlo aquí, se piensa que es omisión deliberada, ya que falta en los tres relatos sinópticos de la institución de la Eucaristía, lo mismo que en el relato de San Pablo en 1 Cor por influjo de la liturgia eucarística.

«Tomó (en sus manos) los panes». Pudo haberse omitido este detalle o haber Cristo dado orden de repartirlos sin tomarlos en sus manos. Pero es gesto que está también en los relatos de la institución eucarística.

«Dio gracias» *(eujaristéo)*. Los tres sinópticos usan el verbo «bendecir» *(eulogéo)*. Los judíos, antes de la comida, pronunciaban una *berekah* o bendición [7]. De esta divergencia de fórmulas se dudó si el rito de Cristo tuvo dos partes: una «acción de gracias» al Padre por la acción que iba a realizar (Jn 11,41.42; cf. v.23), y en la que su humanidad imploraba el milagro, y luego una «bendición» ritual sobre el pan. Pero esta divergencia no es probativa, pues los mismos sinópticos en la segunda multiplicación de los panes usan indistintamente ambos términos como sinónimos [8].

Jn recoge también que Cristo «partió» los panes. Rito usual que realizaba el paterfamilias en la cena pascual y que él mismo distribuía luego a los comensales. Jn recoge la orden de Cristo dándolos a los apóstoles (sinópticos) para que ellos los repartan. Pero la formulación conserva el relato de la institución eucarística, lo mismo que el tiempo aoristo en que están ambos puestos. A la hora de la composición de su evangelio era la evocación de la «fracción del pan». El milagro de la multiplicación se hacía en las manos de los apóstoles. Lo contrario supondría un incesante ir y venir los discípulos a Cristo.

Omite la descripción de que él mismo repartió los peces, cosa que dicen los sinópticos (Mc-Lc). Es por razón del valor *tipológico* eucarístico. De ahí el no pararse casi nada en la descripción de la multiplicación de los peces. Toda su atención se centra en la multiplicación de los panes. En los sinópticos se da un relieve casi paralelo a la doble multiplicación (Mc 6,41-43).

Los apóstoles no se cansaron de recorrer, repartiendo pan y pescado, aquella enorme multitud. Terminado el reparto de

[6] JOSEFO, *Antiq.* XX 8,6.
[7] STRACK-B., *Kommentar...* I p.658ss.
[8] M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.79-80.

aquella comida milagrosa, resaltan enfáticamente que comieron «todos», y todos «cuanto quisieron». No fue un expediente para salir del paso. Fue una refección total, que causó una gran sorpresa.

Pero, una vez saciados, Jesús mandó a los discípulos: «Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan». Los sinópticos también consignan el detalle de esta orden. Y cómo los recogen en «canastos», uso tan frecuente en los judíos. Precisamente el poeta latino Marcial [9] llama a los judíos «cistíferos», o portadores de cestos, y Juvenal los describe como gentes cuyo ajuar son el cesto y el heno: «quorum cophinus foenumque suppellex» [10].

Era costumbre de los judíos recoger, después de la comida, los pedazos caídos a tierra [11]. Había en esa costumbre un respeto religioso a Dios, dador del pan de cada día. El hecho de recogerse aquí las sobras del pan sobrante tiene una finalidad apologética, como se ve por referir este detalle los tres sinópticos: constatar bien y garantizar el milagro. Pero aquí este recoger los restos podría responder a la *tipología* eucarística, tal como se lee en las *Constituciones Apostólicas* (l.8 c.3): «Cuando todos hayan comulgado, que los diáconos recojan *lo que sobró* y lo pongan en el pastoforia».

Se recogieron «doce cestos» de sobras, que parecen corresponder a uno por cada apóstol. Pero Jn destaca que estos fragmentos de pan «eran de los cinco panes de cebada que sobraron a los que habían comido»; es decir, la multiplicación prodigiosa era de la misma naturaleza que el otro pan. Se piensa que pueda ser otro rasgo *tipológico* de la Eucaristía: todos «comen de un *mismo* pan» (1 Cor 10,17).

Los sinópticos no recogen la impresión causada por el milagro sobre la multitud. Es sólo Jn quien la relata. Es probablemente que, además del hecho histórico, Jn destaca un segundo tema tipológico entroncado con el viejo éxodo.

La impresión de la turba fue tan profunda, que, «viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es *el* Profeta que viene al mundo». Y querían, por ello, «proclamarle rey» (v.15).

En el Deuteronomio se anuncia un «profeta» para orientar en el curso de la vida a Israel, y al que han de oír como al mismo Moisés (Dt 18,15). Literariamente se anuncia un profeta, pero es, en realidad, como lo exige el mismo contexto, el «profetismo», toda la serie de profetas que habrá en Israel, pero incluido el Mesías [12].

Los fariseos distinguían el Profeta del Mesías (Jn 1,24). En ninguno de los escritos rabínicos se los identifica. Precisamente en los escritos de Qumrân se distingue explícitamente el Profeta de los Mesías de Aarón e Israel [13]. Pero en el pueblo las ideas andaban confusas, y los evangelios reflejan esta creencia popular, que en oca-

[9] MARCIAL, *Epigr.* V 17.
[10] JUVENAL, *Sat.* III 15.
[11] WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erlaüterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1878) p.520.
[12] CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A.T.* (1935) p.101-114.
[13] *Regla de la Comunidad* IX 11; VERMÉS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.151.

siones lo distinguían (Jn 7,40.41), y en otras lo identificaban (Jn 6,14.15) [14].

Existía la creencia de que el Mesías saldría del desierto; que en El se repetirían las experiencias del éxodo, y que el Mesías provocaría una lluvia prodigiosa de maná [15]. Esta multiplicación de los panes les evoca esto, y quieren venir para «arrebatarle», forzarle y «hacerle rey».

Pero estaba cercana la Pascua (v.4). Seguramente se habían congregado allí gentes de muchas partes de Galilea, como punto de cita para formar en las caravanas que iban a subir a Jerusalén para la inminente Pascua. Debían de pensar forzarle a formar al frente de sus caravanas y marchar en gran muchedumbre, triunfalmente, a Jerusalén, para que allí, en el templo, recibiese la proclamación y consagración oficial mesiánica.

Pero todo aquel plan de precipitación y anticipación mesiánica fue desbaratado por Cristo. Ni aquel mesianismo material era el suyo, ni aquélla su hora. «Se retiró El solo hacia el monte» para evitar todo aquello y pasar la noche en oración. Los sinópticos hacen ver que «forzó» a los apóstoles a subir a la barca y precederlo a otra orilla, y cómo El mismo despidió al pueblo. Posiblemente los apóstoles estaban en peligro de caer en aquella «tentación», como las turbas. Así abortó y acabó con todo aquel prematuro movimiento mesiánico al margen de los planes del Padre.

b) *Deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas. 6,16-21* (Mt 14,22-23; Mc 6,45-52)

Cf. *Comentario a Mt 14,22-33*

El episodio del caminar Cristo sobre las aguas del lago de Tiberíades lo cuentan, además de Jn, los sinópticos (Mt-Mc). Del relato, complementado por estos tres evangelistas, se ve que hubo en ella tres milagros: la deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas, la de Pedro (Mt) y el cesar la tempestad ante la presencia de Cristo.

Pero Jn, atento a relatar la escena como transición histórica al discurso eucarístico del «Pan de vida» y a ilustrar apologéticamente la posibilidad eucarística por el hecho de esta deambulación milagrosa de Cristo, omite el pasaje de Pedro y sugiere el tercer efecto milagroso: el serenarse el mar alborotado ante la presencia de Cristo, y su dominio en aquel escenario.

[16] Llegada la tarde, bajaron sus discípulos al mar, [17] y, subiendo en la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm. Ya había oscurecido y aún no había vuelto a ellos Jesús, [18] y el mar se había alborotado por el viento fuerte que soplaba. [19] Habiendo, pues, navegado como unos veinticinco o treinta estadios, vieron a Jesús que caminaba sobre el mar

[14] GIBBET, *Le messianisme prophétique* (1954) p.85-130.
[15] Cf. *Comentario a Mt 4,1-11.*

y se acercaba ya a la barca, y temieron. [20] Pero El les dijo: Soy yo, no temáis. [21] Querían ellos tomarle en la barca; pero al instante se halló la barca en la ribera a donde se dirigían.

Jn sitúa esta escena «llegada la tarde». El término es muy amplio y ha de determinarse en cada caso. La «tarde» aquí eran, probablemente, las primeras vísperas de la misma, aunque no muy lejana la puesta del sol.

Los discípulos despedidos, «forzados» por Cristo, se embarcan. Y se dirigen «al otro lado del mar (lago) hacia Cafarnaúm».

Esta dirección local constituye una dificultad ya célebre. Jn dice que se dirigían «al otro lado del mar», es decir, del lago de Tiberíades, y precisa aún más: «hacia Cafarnaúm»; y en el v.21b se dice que la barca llegó «a donde se dirigían»; y en el v.24 las turbas aparecen buscándole al día siguiente en Cafarnaúm, donde pronunció su discurso sobre el «Pan de vida». Pero, en cambio, mientras Mt sólo dice que los mandó «precederle a la otra orilla» del lago (Mt 14,22), Mc, al describir esta misma escena, pone que los mandó «precederle al otro lado, hacia Betsaida» (Mc 6,45).

Este es uno de los argumentos que se utilizan por algunos autores para admitir la existencia de dos Betsaidas. Esta estaría en Galilea, cerca de Cafarnaúm, y sería la que Jn llama en otro lugar «Betsaida de Galilea» (Jn 12,21), mientras que la otra sería la Betsaida-Julias, situada en la Gaulanítide, pero cerca del lago y del Jordán.

Para los que admiten dos Betsaidas, la divergencia no tiene mayor importancia. Betsaida «de Galilea» (Jn) estaría muy cerca de Cafarnaúm, y si Mc recoge la frase exacta, Jn, al nombrar Cafarnaúm, haría la cita atendiendo al sentido, a la orientación, ya que pone precisamente «*hacia* Cafarnaúm».

Los que no admiten la duplicidad de Betsaidas presentan otras soluciones. Algunos autores proponen traducir la partícula «en dirección a» *(eis)* por «enfrente de...» [16] Gramaticalmente esto es posible. Pero el término, sin más, no era muy claro. ¿Por qué habían de entender que ir «*enfrente* de Betsaida» era ir *precisamente* a Cafarnaúm? Era mucho más sencillo decirles que fuesen a Cafarnaúm.

Posiblemente la solución esté en atenerse más al proceso redaccional de Mc.

Jn dice claramente que los discípulos, «subiendo a la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm».

Pero Mc no matiza tanto. Sólo dice textualmente: «Después obligó a sus discípulos a embarcarse y a precederle *al otro lado*, hacia Betsaida».

Y, estrictamente, la frase usada *(eis tò péran)* sólo significa «al otro lado». Por lo cual es una frase relativa. Este «lado» que se indica, está en función de un punto de partida. Por eso, «el otro

[16] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.172.

lado de un punto cualquiera del lago no es forzosamente la ribera opuesta»[17].

Admitido esto, se puede explicar muy bien ello en función de un doble proceso redaccional.

Jn cita detenidamente la ida a Cafarnaúm, porque era en realidad el término del viaje, y que a él le interesaba precisar para situar luego allí (Jn 6,59) el discurso del «Pan de vida».

Mc, en cambio, que no le interesa precisar este escenario local (Mc 6,53), ya que no tiene los discursos de Jn, sólo cita, como Mt, vagamente la región en la que Cristo actúa, diciendo que llegaron a Genesaret. O más precisamente: «*terminada* la travesía», llegaron a Genesaret. Mc, pues, dice bien que ésta era la región terminal del viaje. Pero recoge en aquel viaje «costero» una primera orientación «hacia Betsaida», sea porque Cristo, por algún motivo desconocido, les señaló también esto expresamente, sea porque lo *explicita* así el mismo evangelista, como un punto de referencia para los lectores (acaso por ser la patria de Pedro) (Jn 1,44), en aquel viaje «costero», en el cual Betsaida era la principal ciudad del trayecto.

En esta hipótesis, al decir que navegan «al otro lado» y añadir luego «hacia Betsaida», la frase puede tener una doble interpretación:

1) El «otro lado» no es la costa occidental, sino al lado opuesto al lugar en donde estaban, pero *en la misma ribera*. Se les diría: Id «al lado opuesto» o «enfrente» de donde estamos, pero por tierra, indicándose precisamente que este «otro lado» era en dirección a Betsaida.

2) La frase podría constar de dos miembros yuxtapuestos y resultar un tanto elíptica. Se diría: Han de precederle «al otro lado», que sería *la región de Genesaret*, en donde estaba Cafarnaúm, y que es donde termina el viaje (Mt 14,34-36; Mc 6,53-56); mas, para llegar allí, han de ir «costeando», por lo que precisamente se les indica la dirección de Betsaida. Sería: Id a Genesaret, pero «costeando» en la dirección de Betsaida.

Ya cerrada la noche, se alborotó el lago con fuerte oleaje, aunque sin llegar a ser una tempestad como la que en otra ocasión hubo de calmar Cristo (Mt 8,23-27; y par.). Estas ventoleras en el lago son ordinarias en primavera, y su llegada es frecuentemente súbita[18].

El lago, en su parte más ancha, tiene unos 12 kilómetros. De la parte donde fue la multiplicación de los panes, en la región de et-Batiha, hasta Cafarnaúm, hay en línea recta algo más de cinco kilómetros. La descarga del viento sobre el lago debió de ser poco después de embarcarse ellos, pues, de lo contrario, no hubiesen intentado aquella peligrosa travesía. El viento era «fuerte» (Jn) y, además, les era «contrario» (Mt-Mc). En este caso no podían utilizarse velas; todo había de lograrse a fuerza de remo. Y el viento llegó a ser tan fuerte, que Mt lo describe diciendo que la «barca

[17] BENOIT, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nota b.
[18] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1933) I p.118; WILLIAM, *La vida de Jesús en...* ver. esp. (1940) p.254-256.

estaba en medio del mar, agitada por las olas». No quiere decir esto que estuviera en medio mismo del lago, lo que era imposible y fuera de su navegación, sino que, después de costear por Betsaida, se encontraban en alta mar, muy separados de la costa.

No habían podido navegar más que «como unos 25 ó 30 estadios» (Jn), es decir, unos cinco kilómetros. El «estadio» era una medida de longitud que equivalía aproximadamente a unos 185 metros.

Los judíos habían dividido la noche, en la época de Cristo, en cuatro vigilias. Sucediendo este hecho en la «cuarta vigilia de la noche» (Mt), corresponde al espacio que va desde las tres de la mañana hasta la salida del sol.

Si habían embarcado sobre las cinco o seis de la tarde, y se está ahora sobre las tres de la madrugada (Mc), resulta que habían empleado unas nueve horas para recorrer unos cinco kilómetros, que era el equivalente a veinticinco o treinta «estadios» (Jn). Tiempo desproporcionado, ya que la travesía del lago se puede hacer normalmente en poco tiempo.

Es en esta situación cuando Cristo, que estaba en el monte en oración, los vio «esforzarse» en su brega. No se requiere un conocimiento sobrenatural. Pues, si había luna clara, podía divisarse lo que pasaba desde el alto, a unos cinco kilómetros. Es el momento en que Cristo deja el monte y camina sobre el lago. Y se «aproximaba» a ellos (Jn).

Ellos, al verlo en la noche caminar sobre el agua, dándole posiblemente la luz de la luna en sus vestiduras, acaso blancas (Mc 9,29), que flotaban al viento, tuvieron «miedo» (Jn). Los sinópticos dicen que gritaron por el miedo de creerse ante un fantasma.

En un pueblo primitivo, la creencia en apariciones y fantasmas está en su ambiente. En el Antiguo Testamento se acusa esta creencia popular en fantasmas (Is 13,21; 34,14; Bar 4,35), lo mismo que en los escritos talmúdicos. En Israel, muchos creían que los espíritus de los muertos y los demonios vagaban por el mundo especialmente en la noche[19]. La creencia popular era rica en estas leyendas[20]. Nada tiene de extraño este terror nocturno de aquellos sencillos galileos aldeanos.

El hecho de que Jn omita en su relato este detalle, de que aquella aparición de Cristo fuese un «fantasma», ha sido interpretado frecuentemente por los autores como un índice «antidocetista». Estas sectas negaban la realidad del cuerpo de Cristo y sostenían que sólo había tenido un cuerpo aparente. Precisamente estas sectas aparecen a fines del siglo I, época en que se escribe el evangelio de Jn. Pero la omisión de este detalle, dentro del complejo de elementos *eucarísticos* de este capítulo, hace pensar seriamente que su omisión es intencionada por razón de la enseñanza *eucarística* de este capítulo, ya que la Eucaristía es el cuerpo real de Cristo

[19] EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus* (1901) II p.759-763; FONCK, *I miracoli del Signore* (1914) I p.398, donde da abundante bibliografía sobre este tema.
[20] STRACK-B., *Kommentar...* I p.621, donde se recogen varias de estas leyendas.

en alimento espiritual de los hombres, del que pronto va a hablar el mismo Juan en el segundo discurso del «Pan de vida».

Al verles asustados, los tranquilizó. Y ellos querían «meterlo en la barca». Los sinópticos dirán que subió a ella. Pero Jn destaca que «al punto (de subir a ella) arribó la barca a donde se dirigían». Aunque la palabra «al punto» tiene un cierto margen temporal, hace ver que Jn orienta esto hacia un nuevo prodigio, pues se hallaban en alta mar (Mc). El salmista, después de cantar de Yahvé sus prodigios sobre el viento y el mar, termina diciendo: «Alegráronse (los que clamaron a Yahvé en sus prodigios) porque se habían calmado (las olas) y los condujo *al puerto que deseaban*» (Sal 107,24-30). Y en el libro de Job se canta la grandeza de Dios «porque camina sobre las crestas del mar» (Job 9,8). Y hasta se ha querido ver en ello un nuevo rasgo histórico-tipológico en orden a la Eucaristía. La fuerza que causa la presencia de Cristo, «Pan de vida», para dirigir las almas en su caminar y dinamismo sobrenatural.

Los dos milagros relatados aquí por Jn, hechos con verdadera conexión histórica entre ellos, como se ve por su contrastación con los sinópticos, tienen también, en su perspectiva literaria, un valor, que es a un tiempo apologético y *tipológico*-eucarístico.

El que multiplicó los panes puede también dar otro pan milagroso, misterioso.

Y el que caminó sobre el mar flexible, sin hundirse, es que puede estar sustraído a las leyes ordinarias de la gravitación y de la materia. Y así puede dar el pan de su carne sin que se tenga que comer ésta como la carne sangrante y partida. Esto mismo se insinúa cuando luego les dice, ante el escándalo cafarnaíta, como una sugerencia de solución: «¿Esto os escandaliza? ¿Pues que sería si vieseis al Hijo del hombre *subir* a donde estaba antes?»; es decir, ver a Cristo en la ascensión subir al cielo (Jn 6,61-62).

c) *Transición histórica. 6,22-24*

Jn hace en estos tres versículos un relato que es una transición histórica a los discursos de Cristo sobre el «Pan de vida». Los sinópticos, al llegar aquí, toman otro giro narrativo: sólo destacan la obra milagrosa de Cristo en la región de Genesaret.

> **[22] Al otro día, la muchedumbre que estaba al otro lado del mar echó de ver que no había sino una barquilla y que Jesús no había entrado con sus discípulos en la barca, sino que los discípulos habían partido solos; [23] pero llegaron de Tiberíades barcas cerca del sitio donde habían comido el pan, después de haber dado gracias al Señor, [24] y cuando la muchedumbre vio que Jesús no estaba allí, ni sus discípulos tampoco, subieron en las barcas y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús.**

Literariamente, estos versículos no tienen una redacción correcta. La expresión introductoria de «al día siguiente», del v.22, se refiere mucho más naturalmente al pensamiento que se desarrolla,

no en el mismo v.22, sino en el 23 y 24. «Es posible que el texto esté alterado» [21]. El v.22, fuera de la expresión «al otro día», viene a ser como una especie de paréntesis explicatorio, para justificar lo que sigue. Los hechos se debieron desenvolver así:

Cristo despidió a las turbas después de la multiplicación de los panes. Esto fue la misma tarde, al embarcarse los discípulos. No iría contra el texto de los sinópticos el suponer que algún pequeño grupo se hubiese quedado allí, a la espera de Cristo, que no había embarcado, y que acaso fuese a lo que alude Jn con la frase redonda de «la muchedumbre que *quedó* a la otra parte del mar», es decir, en la región de et-Batiha, donde multiplicó los panes.

La turba que se había retirado, lo mismo que la que se había quedado, habían constatado esto: que Cristo no había embarcado con los discípulos, lo que es una sugerencia más sobre la realidad de su deambulación milagrosa sobre las aguas, y que no había quedado allí más que una barca (v.22b).

Pero «al día siguiente» de la multiplicación de los panes vinieron a este lugar diversas barcas procedentes de Tiberíades [22], sin que se diga el motivo de esta arribada. Acaso en busca de Cristo, avisados por algunos de los que hubiesen retornado la víspera, o por el rumor de que se hallase allí. Tiberíades era capital y, situada en el lago, era el puerto principal de Galilea. Josefo hace ver el gran movimiento de naves que en él había [23].

Como estas gentes que habían quedado allí se dieron cuenta que no podían encontrar a Cristo, aunque no lo vieron embarcar; y como vieron a simple vista que los discípulos se dirigieron a Cafarnaúm, aprovecharon la oportunidad de estas barcas que acababan de llegar de Tiberíades y se embarcaron en ellas, «y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús» (v.24). Aquí lo van a encontrar, y en esta villa tendrá lugar el trascendental discurso sobre el «Pan de vida».

Otro rasgo de la *tipología* eucarística de este relato de Jn está en cómo alude a la multiplicación de los panes: vinieron de Tiberíades barcas «cerca del sitio donde habían comido el pan, *después* que el Señor *dio gracias*» (v.23). Su confrontación con los relatos de la institución eucarística lleva a esto.

d) *Discurso sobre la diferencia y necesidad de un alimento espiritual. 6,25-34*

El encuentro de Cristo con las turbas en la región de Cafarnaúm da lugar a este primer diálogo.

> **[25] Habiéndole hallado al otro lado del mar, le dijeron: Rabí, ¿cuándo has venido aquí? [26] Les contestó Jesús, y dijo: En verdad, en verdad os digo, vosotros me buscáis, no porque habéis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes y os ha-**

[21] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.98 nota a.
[22] WILLAM, *Das Leben Jesu im...*, ver. esp. (1940) p.276.
[23] JOSEFO, *De bello iud.* III 10,9.

béis saciado; [27] procuraos, no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna, el que el Hijo del hombre os da, porque Dios Padre le ha sellado con su sello. [28] Dijéronle, pues: ¿Qué haremos para hacer obras de Dios? [29] Respondió Jesús y les dijo: La obra de Dios es que creáis en aquel que El ha enviado.

[30] Ellos le dijeron: Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos? ¿Qué haces? [31] Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: «Les dio a comer pan del cielo». [32] Díjoles, pues, Jesús: En verdad, en verdad os digo: Moisés no os dio pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; [33] porque el pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida al mundo. [34] Dijéronle, pues, ellos: Señor, danos siempre ese pan.

Al encontrarse la muchedumbre que se cita en los v.22 y 24, se inicia el diálogo, lo que supone, naturalmente, un grupo de dirigentes e interlocutores. La pregunta se la formula así: «Rabí, ¿cuándo has venido aquí?».

Está en situación el título honorífico de «rabí» que le dan. Es título frecuentemente dado a Cristo por diversas personas que aparecen en los cuatro evangelios. Además, aquí lo pronuncian los que el día antes querían proclamarle «rey».

La pregunta que le hacen: «¿Cuándo has venido aquí?», lleva un contenido sobre el *modo* extraordinario como vino. Sabían que no se había embarcado ni venido a pie con ellos. ¿Cómo, pues, había venido? Era un volver a admitir el prodigio en su vida.

La respuesta de Cristo soslaya aparentemente la cuestión para ir directamente al fondo de su preocupación. No le buscan por el milagro como «signo» que habla de su grandeza y que postula, en consecuencia, obediencia a sus disposiciones, sino que sólo buscan el milagro como provecho: porque comieron el pan milagrosamente multiplicado. Que busquen, pues, el alimento no temporal, aun dado milagrosamente, sino el inmortal, el que permanece para la vida eterna [24], y éste es el que dispensa [25] el Hijo del hombre [26] —el Evangelio—, y cuya garantía es que el Padre, que es al que ellos «llaman Dios» (Jn 8,54), «selló» al Hijo.

Un legado lleva las credenciales del que lo envía. Y éstos son los milagros, los «signos». Así les dice: pero «vosotros no habéis visto los *signos*» (v.26) (Jn 3,2).

Hasta aquí las turbas, y sobre todo los directivos que intervienen, no tienen dificultad mayor en admitir lo que Cristo les dice, principalmente por la misma incomprensión del hondo pensamiento de Cristo. Por eso, no tienen inconveniente en admitir, como lo vieron en la multiplicación de los panes, que Cristo esté «sellado» por Dios para que enseñe ese verdadero y misterioso pan que les anuncia, y que es «alimento que permanece hasta la vida eterna».

De ahí el preguntar qué «obras» han de practicar para «hacer

[24] Sobre el concepto de «vida eterna» en San Juan, cf. *Comentario a Jn 3,16; 4,14*, etc.
[25] NESTLE, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Jn 6,27.
[26] Sobre el concepto de Hijo del hombre, cf. *Comentario a Mt 8,20.*

obras de Dios», es decir, para que Dios les retribuya con ese alimento maravilloso. Piensan, seguramente, que puedan ser determinadas formas de sacrificios, oraciones, ayunos, limosnas, que eran las grandes prácticas religiosas judías.

Pero la respuesta de Cristo es de otro tipo, y terminante. En esta hora mesiánica, es que «creáis en aquel que El ha enviado». Fe que, en Jn, es con obras (Jn 2,21; cf. Jn 13,34). La turba comprendió muy bien que en estas palabras de Cristo no sólo se exigía reconocerle por legado de Dios, sino la plena entrega al mismo, lo cual Jn toca frecuentemente y es tema de su evangelio.

Los oyentes, ante esta pretensión de Cristo, vienen, por una lógica insolente, a pedirle un nuevo milagro. En todo ello late ahora la tipología del éxodo. El «desierto», la multiplicación de los panes en él, contra el que evocará la turba el maná; la «murmuración» de estos judíos contra Cristo, como Israel en el desierto, y, por último, la Pascua próxima, es un nuevo vínculo al Israel que va al desierto. Ya el solo hecho de destacarse así a Cristo es un modo de superponer planos para indicar con ello, una vez más, la presentación de Cristo como Mesías.

Los judíos exigían fácilmente el milagro como garantía. San Pablo se hace eco de esta actitud judía (1 Cor 1,22). Y Godet, en su comentario a Jn, escribe: «El sobrenaturalismo mágico era la característica de la piedad judía» [27].

La multiplicación de los panes les evocaba fácilmente, máxime en aquel lugar «desierto» en el que habían querido proclamarle Rey-Mesías, el milagro del maná. Y esto es a lo que aluden y alegan. Los padres en el desierto comieron el maná (Ex 16,4ss). La cita, tal como está aquí, evocaba, sobre todo, el relato del maná, pero magnificado en el Salterio, en el que se le llama «pan del cielo» (Sal 105,40; Neh 9,15; Sal 16,20). La cita era insidiosa. Pues era decirle: si Moisés dio el maná cuarenta años, y que era «pan del cielo», y a una multitud inmensamente mayor, pues era todo el pueblo sacado de Egipto, y, a pesar de todo, no se presentó con las exigencias de entrega a él, como tú te presentas, ¿cómo nos vamos a entregar a ti? Por lo que le dicen que, si tiene tal presunción, lo pruebe con un milagro proporcionado.

Estaba en el ambiente que en los días mesiánicos se renovarían los prodigios del éxodo (Miq 7,15). El Apocalipsis apócrifo de Baruc dice: «En aquel tiempo descenderá nuevamente de arriba el tesoro del maná, y comerán de él aquellos años» [28]. Y el rabino Berakhah decía, en síntesis, sobre 340: El primer redentor (Moisés) hizo descender el maná... e igualmente el último redentor (el Mesías) hará descender el maná [29].

Si el Mesías había de renovar los prodigios del éxodo, no pasaría con ello de ser otro Moisés. ¿Por quién se tenía Cristo? ¿Qué «señal» tenía que hacer para probar su pretensión?

[27] GODET, *St. John* (1902) II h.l.
[28] *Apoc. Baruk* 29,8, en *Patr. Syriaca* II col.1117.
[29] *Midrash Qohelet* I 9 (q b); cf. STRACK-B., *Kommentar*... II p.481.

Pero la respuesta de Cristo desbarata esta argumentación, al tiempo que el clímax del discurso va a su término.

En primer lugar, no fue Moisés el que dio el maná, puesto que Moisés no era más que un instrumento de Dios, sino «mi Padre»; ni aquel pan venía, en realidad, del cielo, sino del sólo cielo atmosférico; ni era el pan verdadero, porque sólo alimentaba la vida temporal; pero el verdadero pan es el que da la vida eterna; ni el maná tenía universalidad: sólo alimentaba a aquel grupo de israelitas en el desierto, mientras que el «pan verdadero es el que desciende del cielo y da la vida al mundo».

¿A quién se refiere este pan que «baja» del cielo y da la vida al mundo? Si directamente alude a la *naturaleza* del verdadero pan del cielo, no está al margen de él su implícita identificación con Cristo. Si la *naturaleza* del verdadero pan de Dios es el que «baja» del cielo y da «la vida al mundo», éste es Cristo, que se identificará luego, explícitamente, con este pan.

Este pan verdadero tiene estas características:

a) Es «pan de Dios», porque lo da el Padre.
b) Lo dispensa Cristo (v.27).
c) Baja del cielo verdadero.
d) Da la vida al mundo.

Los judíos, impresionados o sorprendidos por esta respuesta, tan categórica y precisa, pero interpretada por ellos en sentido de su provecho material, le piden que El les de siempre de ese pan. Probablemente vuelve a ellos el pensamiento de ser Cristo el Mesías, y esperan de El nuevos prodigios. Pero ignoran en qué consistan, y no rebasan la esperanza de un provecho material. Pero ese «pan», que aún no habían discernido lo que fuese, se les revela de pronto: «Yo soy el pan de vida» (v.35).

¿En qué relación está esta sección del evangelista, que parece dirigida a las turbas, y los dos discursos siguientes del «Pan de vida» (v.35-47 y 48-58), con lo que al final dice el evangelista que «dijo estas cosas enseñando en sinagoga, en Cafarnaúm»? (v.59). Es difícil precisarlo, ya que entran en juego un escenario histórico y un escenario *literario.* Además es muy probable que los dos discursos sobre el «Pan de vida» hayan sido pronunciados en momentos y ante auditorios distintos. Aparte de las precisiones y posibles amplificaciones redaccionales de Jn. Aunque se encuentra una buena armonía si se interpreta la frase de Jn sobre cómo Cristo pronunció estos discursos «en sinagoga» estando en Cafarnaúm, no en sentido local—en la sinagoga de Cafarnaúm—, sino de «reuniones» tenidas en Cafarnaúm, fuesen o no en el local de la sinagoga. Y a esto parece llevar la construcción de la frase de Jn: «Dijo estas cosas *en reunión (en synagoge)*, enseñando en Cafarnaúm».

Mt, en cambio, hablando de cómo Cristo «enseñaba» a la gente en el local de la sinagoga de Nazaret, escribe: Cristo «enseñaba en *la sinagoga* de ellos» (Mt 13,54; par.).

e) *Primer discurso de Cristo «Pan de vida». 6,35-47*

El evangelista presenta en dos cuadros de factura bastante paralela, y bajo el mismo tema de Cristo «Pan de vida», dos discursos de Cristo. Su unión en la situación literaria del evangelio debe de ser debida a un contexto lógico, por razón de la afinidad de temas, expresados además abiertamente bajo el lema del «Pan de vida».

Considerados ambos discursos aisladamente, en el primero Cristo se presenta como el «Pan de vida» que ha de asimilárselo o incorporárselo por la fe, mientras que en el segundo se presenta como el «Pan de vida» que ha de ser recibido eucarísticamente.

Sin embargo, en la actual situación literaria, no son de alguna manera eucarísticamente inconexos ambos discursos. «Cuanto a la primera parte del discurso de Cafarnaúm (6,26-51a), no se puede negar que, tomada en sí misma y aisladamente, se podría explicar sin referencia directa al sacramento... Sin embargo, la unión estrecha de esta sección con la multiplicación de los panes, de una parte, y, sobre todo, con la sección propiamente eucarística, de otra parte, obliga a interpretarla en la perspectiva sacramental. Y tanto más cuanto que la unidad literaria de las dos secciones parece sólidamente establecida» [30].

[35] Les contestó Jesús: Yo soy el pan de vida; el que viene a mí, no tendrá más ya hambre, y el que cree en mí, jamás tendrá sed. [36] Pero yo os digo que vosotros me habéis visto, y no me creéis; [37] todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí, yo no le echaré fuera, [38] porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. [39] Y ésta es la voluntad del que me envió; que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. [40] Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. [41] Murmuraban de El los judíos, porque había dicho: Yo soy el pan que bajó del cielo, [42] y decían: ¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? Pues ¿cómo dice ahora: Yo he bajado del cielo?

[43] Respondió Jesús y les dijo: No murmuréis entre vosotros. [44] Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae, y yo le resucitaré en el último día. [45] En los Profetas está escrito: «Y serán todos enseñados de Dios». Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí; [46] no que alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre. [47] En verdad, en verdad os digo: El que cree, tiene la vida eterna.

Cristo comienza proclamándose «Pan de vida». Y lo es, conforme a otros pasajes de Jn, porque es el pan que confiere y nutre esa vida (Jn 6,50.51.53-58).

Literariamente, esta sección está construida conforme al procedimiento de la «inclusión semítica», combinado a veces con el del

[30] MOLLAT, *Le chapitre VIe de Saint Jean:* Lumière et Vie (1957) 109; E. RUCSKTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951) p.243ss.

«encadenamiento semita». Conforme a la misma se contraponen así los versículos, dejando el paréntesis del v.36, que, además, algunos autores creen que «parece estar fuera de su lugar primitivo» [31].

35b — 40
37a — 39a
37b + 38

Siendo Cristo «pan», y pan nutridor de la vida verdadera, se sigue que:

«El que viene a mí
no tendrá hambre,
y el que *cree* en mí
no tendrá jamás sed».

Es un pensamiento de «paralelismo sinónimo» que expresa una misma realidad: la necesidad de «creer» en Cristo, pero fe con entrega a El. Literariamente es frase cercana a un pasaje mesiánico de Isaías (Is 49,10; cf. Jn 4,14). Si con esto Cristo se presenta en el plano mesiánico, los conceptos aquí vertidos lo sitúan en otro plano paleotestamentario. Es la evocación del banquete de la Sabiduría (Prov 9,5; Is 55,1.2). La Sabiduría invita a los hombres a venir a ella, a incorporarse a su vida. Así Cristo se presenta aquí evocando la Sabiduría. Es Cristo la eterna Sabiduría (Jn 1,3.4.5), a la que hay que venir, incorporarse y vivir de El (Jn 15,5; 7,37.38).

Por eso, «el que está creyendo» en El en un presente actual y habitual, como lo indica el participio de presente en que está expuesta la fe del creyente, éste está unido a Cristo, Sabiduría y Vida, por lo que, nutriéndose de El, no tendrá ni más hambre ni sed, de lo que es verdadera hambre y sed del espíritu (Is 5,49.10; 55,1-3; Prov 9,5).

Esto no exige ni supone que no pueda haber progreso y desarrollo en esta vida que da al alma Cristo-Sabiduría. No sólo lo exige la «analogia fidei», sino el mismo Jn lo enseña en varios pasajes de su evangelio. Pues el agua de la gracia es «fuente» de buenas obras (Jn 4,14), y Cristo exige el que se dé «mucho fruto» (Jn 15,8).

Es el mismo pensamiento que, debido a la «inclusión semítica», se desarrolla en el v.40, vinculando allí esta fe a la voluntad del Padre, «mi Padre»: que «todo el que ve al Hijo y cree, tenga la vida eterna»; por lo que es evocado con ella el que será «resucitado en el último día» por Cristo.

El pensamiento está expuesto con dos participios de presente: «al que está viendo» *(ho theorôn)* y «está creyendo» *(ho pisteuon)* en el Hijo, tiene la vida eterna. No basta «ver» al Hijo con el hecho de sus milagros y rúbrica divina (Jn 4,8; 6,29.36; 7,5; 20,29); es necesario «creer» en El, en que es el Hijo de Dios, y entregársele como a tal. El que así, viendo a Cristo, «está creyendo» en El, tiene la vida eterna. No dice que no pueda perderla. Habla en el supuesto de una fe actual y operante. Así posee la vida eterna. Lo que le evoca

[31] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.176.

la plenitud escatológica de vida: ser resucitado en la resurrección final.

Pero Cristo, al llegar aquí, dice a los judíos, en un paréntesis de amargura y reproche, que «me habéis visto—con el halo de sus milagros—, y no creéis» (v.36). Se discute si estas palabras de Cristo se refieren al v.26 o a algunas frases ágrafas dichas por él y no recogidas por el evangelista, o si acaso, y es lo más probable, se refieren al sentido de todo el discurso a partir del v.26.

Mas Cristo, como verdadero Maestro, les va a dar la razón honda de su actitud pretenciosa e incrédula, que luego explicitará más en los v.44-46 ante una objeción de los judíos.

Si ellos resisten en venir a Cristo, aparte de su culpa, han de saber que hay, en el fondo de ello, un misterio profundo. No les basta ser hijos de Abraham ni pertenecer al Israel carnal para pensar en salvarse, como se estimaba en ciertos medios judíos, de los que el mismo evangelio se hace eco (Mt 3,8-10; Lc 3,8). Es el plan del Padre. Es un misterio de predestinación: «todo lo que el Padre me da vendrá a mí». Pensamiento que, por la «inclusión semítica», repite en el v.39b. Teológicamente no se trata de una «predestinación» definitiva, sino del hecho de venir o no venir a Cristo los judíos, y esto según la naturaleza de las cosas. La redacción literaria del que «está creyendo» en Cristo, supone la hipótesis de mantenerse en esa fe operativa. Pero no quiere decir que no se pueda perder (Jn 6,66), o que otros no la puedan adquirir, del mismo modo que Jn se expresa en otros casos (Jn 15,1-7). El pensamiento que aquí se destaca es que la gracia de la fe, por la que se llega a Cristo, Vía y Vida, «aparece como la ejecución misericordiosa y gratuita de un designio providencial, de una gracia preveniente y gratuita» [32].

Pero también se acusa la libertad y culpabilidad de los que, viendo a Cristo, como al Hijo de Dios, no creen en El. Si así no fuese, no sería éste el reproche que Cristo dirige abiertamente por esto a los judíos (v.36), ni podría ser reproche, sino excusa de ellos por una imposibilidad sobrenatural debida a que el Padre, sin culpa de ellos, no les concedía esta gracia. La gracia del Padre no falta—«ven» a Cristo—, pero la culpa boicotea esta donación de Dios [33]. El plan del Padre es, pues, éste: que todo lo que ha de salvarse pase por Cristo. Todo lo que el Padre le dio a Cristo, con esta «voluntad consiguiente», «viene a Cristo» para que se salve. Pero ¿cuál es la actitud de Cristo ante estos que el Padre le envía?

Esta es su enseñanza: «Al que viene a mí, yo no le echaré fuera». ¿De dónde? De El, de su obra salvífica, que es de su «rebaño» (Jn 10,1-16), de su unión vital con El, «Vid» divina (Jn 15,15 1-7). Precisamente dice Cristo en la alegoría de la vid: «El que no permanece en mí, es *echado fuera* como el sarmiento, y se seca...» (Jn 15,6).

Y Cristo da la razón honda de su conducta frente a estos que el

[32] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.363; CHARNE, *L'incrédulité* p.253.
[33] S. THOM., *In evang. Io. comm.* c.6 lect.4 h.l.

Padre le dio. La razón de su vida es obedecer al Padre y cumplir su obra (Jn 4,34). Por eso El «bajó del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió». Y la voluntad del Padre, dice él mismo, es que «no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día».

Si la voluntad del Padre es que todo pase por Cristo, es también su voluntad que se pase por El para salvar a los que pone en sus manos.

Y como esta fe en Cristo da la vida eterna (v.27), se evoca aquí, como complemento definitivo y plenario de la misma, la misión igualmente complementaria y plenaria de Cristo en esta obra de vida eterna: el que El mismo resucite a estos creyentes en El, «en el último día». Era ésta la creencia de la parte ortodoxa de Israel. Es la fe que confiesa Marta ante la muerte de Lázaro (Jn 11,24).

Jn, tan gustoso del diálogo, recoge una objeción de extrañeza que le presentaron entonces los judíos. Es un pasaje en el que se puede ver otro aspecto tipológico del cuarto evangelio: aquellos judíos murmuran contra Cristo, al modo que los judíos del éxodo murmuraban contra Moisés en el «desierto», aunque por motivos distintos (Ex 16,2ss; 17,3; Núm 11,1; 14,27; 1 Cor 10,10). Sería la evocación de Cristo nuevo «liberador», lo que era presentar así a Cristo como Mesías (v.15).

Los «judíos» son ordinariamente para Jn los enemigos de Crisro; pero son aquí la turba, pretenciosa e incrédula, de los galileos, sus compaisanos, como se desprende del v.42, sin que haya que suponer nuevos grupos de judíos llegados de Jerusalén (Mc 2,16.18.24; 3,2), en contraposición a los galileos, en cuya región se desenvuelve la escena.

Estos galileos «murmuraban» contra Cristo porque había dicho de sí mismo que «bajó» del cielo. Es interesante destacar esto, que tendrá valor argumentativo al hablar de Cristo «pan» eucarístico. Es la afirmación terminante de su origen celestial. El origen celestial del Mesías era compartido incluso por algunas corrientes judías, aunque no debían de afectar a estos artesanos galileos [34]. Por eso, esta afirmación de Cristo les parecía a ellos una enormidad, puesto que alegaban conocer a su padre legal, José, y a su madre. Ignorantes de la unión hipostática y de la concepción virginal, hablan al modo humano, como lo conceptuaban en la vida nazaretana.

Pero ante esta actitud pretenciosa, puesto que los milagros que habían visto eran el «sello» de Dios aprobando sus palabras y su misión, les reafirma su enseñanza. No les dice cómo El haya venido al mundo, sino cómo ellos han de venir a El [35].

Porque «nadie puede venir (creer) a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae».

El verbo griego que utiliza el evangelista para indicar «traer» *(helkyso)*, etimológicamente significa traer algo arrastrando con vigor. Pero el verbo no expresa necesariamente resistencia por parte

[34] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.360ss.
[35] VOSTÉ, *Studia ioannea* (1930) p.172.

del objeto o sujeto arrastrado. También se emplea, tanto en los Libros Sagrados (Jer 38,3; Cant 1,4) como en el uso profano (4 Mac 14,13; 15,11, etc.), para expresar un movimiento procedente de un interior impulso del hombre.

Aquí, en este orden moral, el significado analógico es ese mover *eficaz* del Padre a las almas para venir a Cristo. Se destaca la obra del Padre, pero no se excluye la acción «instrumental» de Cristo para venir a El (Jn 15,5). Dios trae las almas a la fe en Cristo: cuando El quiere, infaliblemente, irresistiblemente, aunque de un modo tan maravilloso que ellas vienen también libremente, cuyo aspecto de libertad, en el hombre, se destaca especialmente en el v.45b. San Agustín ha escrito una página genial, y ya célebre, sobre esta atracción de las almas, infalible y libre, por Dios [36]. Es la doctrina de la gracia «eficaz».

Si también aquí se evoca la escatología, por el hecho de traer el Padre los hombres a Cristo, es porque los trae para que tengan la vida eterna. Lo que postula complementariamente la resurrección final.

Después de esta afirmación a las turbas, Cristo les hace ver con el testimonio de los profetas, testimonio irrecusable en Israel para probar la posibilidad de esta atracción del Padre, la existencia de una acción docente de Dios en los corazones. Les cita un pasaje de Isaías en el que se describe la gloria de la nueva Sión y de sus hijos en los días mesiánicos. El profeta dice: «Todos tus hijos serán adoctrinados por Yahvé» (Is 54,13). Y Jeremías destaca aún más el aspecto íntimo de esta obra docente de Dios (Jer 31,33.34). Según los profetas, hay una enseñanza que se realiza precisamente en los días de Cristo-Mesías, de la «alianza nueva», y que consiste en que Dios mismo *enseñará* a los hijos de la nueva Sión. Esta es la fuerza de la argumentación: ser enseñados y, en consecuencia, atraídos por el mismo Dios. Si Dios habla a los hombres, puede igualmente moverlos eficazmente a sus fines. Es lo que Cristo quiere dejar aquí bien establecido. Así se verá la colaboración de ambos en la obra misma del Padre.

Mas para ello no es necesario, ni posible, ver al Padre (v.46). Nadie puede ver a Dios sin morir, se lee frecuentemente en el A.T. Su lenguaje es, por tanto, perceptible, pero El invisible. Sólo lo ha visto uno: «el que está en Dios», Cristo; sin nombrarse explícitamente, se presenta (Jn 1,18) y garantiza con ello su verdad. Al estar «en el seno del Padre» (Jn 1,28), conoce sus planes, y por eso «lo dio a conocer» (Jn 1,18), que aquí es «que nadie puede venir a El si no es traído por el Padre».

El primer discurso sobre Cristo «Pan de vida» se cierra y sintetiza en una afirmación solemne: «El que está creyendo, tiene la vida eterna». La tiene «en causa, en esperanza, y también la tendrá (luego en la plenitud) de la realidad» [37].

[36] SAN AGUSTÍN, *In evang. Io. tract.* tr.26,2-5: ML 35,108.
[37] S. THOM., *In evang. Io. comm.* c.6 lect.6,1.

Discuten los autores sobre el posible valor *eucarístico* de este primer discurso del «Pan de vida».

Lo primero que se acusa en este primer discurso es su fuerte contraste literario con relación al segundo. Este último es claramente eucarístico; el primero no. Más aún: la expresión usada: «El que *cree* en mí», no es la expresión más apta para enseñarse la asimilación de Cristo-Eucaristía. Y expresiones aún más realistas de una manducación se encuentran en el A.T. para hablar simplemente de la incorporación o asimilación de la Sabiduría (Ecl 15,3; 24,29).

A esto se une el fuerte contraste literario-conceptual entre los dos discursos. Aquí, literaria y conceptualmente, ha de tenerse ya fe en Cristo: «el que *está creyendo* en mí» tiene la vida eterna. Lo que se insistirá en más pasajes (v.40.45.47). Es decir, este «Pan de vida» se lo ha de estar *asimilando* ya actualmente y siempre.

En cambio, en el segundo discurso, ciertamente *eucarístico*, del «Pan de vida», la necesidad de éste se da para un *futuro*. Así se dice: «El pan (Eucaristía) que yo le *daré*...» (v.51). La contraposición literaria es muy fuerte, y la conceptual, igual. La fe en Cristo se exige siempre, ya antes de ese futuro en el que instituirá la Eucaristía.

Sin embargo, en la situación literaria del evangelista parece deba admitirse también una cierta relación eucarística e «interpretarla en la perspectiva sacramental» [38].

f) *Segundo discurso de Cristo «Pan de vida». 6,48-59*

Este segundo discurso de Cristo sobre el «Pan de vida», con el que se identifica, es evidentemente eucarístico.

Literariamente está estructurado en la «inclusión semítica», sin que exija esto una rigidez matemática de correlación. Esta *inclusión semítica* se puede establecer así:

V.48: Tema:
V.50.51: / V.58: } El pan «bajado» del cielo.
V.52: Diálogo-ocasión para expresar más la doctrina.
V.53.54: / V.56.57: } Necesidad de «comer» este pan eucarístico.
V.55: Tema central de la «inclusión»: la carne y sangre eucarísticas de Cristo son *verdadera* comida y bebida.
V.59: Indicación topológica—en Cafarnaúm—, que forma el extremo de la «inclusión» contrapuesto al primer versículo (v.48), que indica el tema.

[48] Yo soy el pan de vida; [49] vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. [50] Este es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera. [51] Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo.

[38] MOLLAT, *Le chapitre VIe de Saint Jean:* Lumière et Vie (1957) p.109.

[52] Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? [53] Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. [54] El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el último día. [55] Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. [56] El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. [57] Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. [58] Este es el pan bajado del cielo, no como el pan que comieron los padres, y murieron; el que come este pan vivirá para siempre. [59] Esto lo dijo enseñando en sinagoga en Cafarnaúm.

La enseñanza eucarística se desarrolla tomándose por tema el motivo del discurso anterior. Son dos cuadros, desarrollados bajo un mismo tema, de los cuales el primero, en el intento del evangelista, orienta y se complementa en el segundo.

Como en el anterior, Cristo se proclama a sí mismo: «Yo soy el pan de vida». Es pan de vida, en el sentido que El causa y dispensa esta vida (Jn 6,35.50.51.53-58).

Le habían argüido antes los judíos (v.30.31) con el prodigio del maná, que Dios hizo en favor de los padres en el desierto. Y Cristo recoge ahora aquella alusión para decirles, una vez más, que aquel pan no era el pan verdadero. Era sólo un alimento temporal. Por eso, los padres «comieron de él», pero «murieron».

Hay, en cambio, un pan verdadero. Y éste es el que «está bajando» del cielo, precisamente para que el que coma de él «no muera». No morirá en el espíritu, ni eternamente en el cuerpo. Porque este pan postula la misma resurrección corporal.

Es interesante notar la formulación de este versículo. Cristo no dice: «Yo soy el pan vivo», sino «*Este es* el pan...», con lo que «se roza muy de cerca la fórmula de la consagración eucarística: «*Esto es* mi cuerpo» [39].

Y este pan, hasta aquí aludido, encuentra de pronto su concreción: «Yo soy el pan vivo que bajó del cielo». Antes (v.48) se definió como el «Pan de vida», acusando el efecto que causaría su manducación en el alma; ahora se define por la naturaleza misma viviente: tiene en sí mismo vida.

Y la tiene, porque ese pan es el mismo Cristo, que «bajó» del cielo en la encarnación, cuyo momento histórico en que se realizó esa bajada se acusa por el aoristo. Es el Verbo que tomó carne. Y al tomarla, es pan «vivo». Porque es la carne del Verbo, en quien, en el «principio», ya «estaba la vida» (Jn 1,4) que va a comunicar a los hombres.

Si ese pan es «viviente», no puede menos de conferir esa vida y vivificar así al que lo recibe. Y como la vida que tiene y dispensa es eterna, se sigue que el que coma de este pan «vivirá para siempre». El tema, una vez más, se presenta según la naturaleza de las cosas,

[39] MOLLAT, o.c., p.108.

«sapiencialmente», sin considerarse posibles defecciones que impidan o destruyan en el sujeto esta vida eterna (Jn 15,1-7).

Y aún se matiza más la naturaleza de este pan: «Y el pan que yo os daré es mi carne, en provecho *(hypér)* de la vida del mundo» [40].

Al hablarse antes del «Pan de vida», que era asimilación de Cristo por la fe, se exigía el «venir» y el «creer» en El, ambos verbos en participio de presente, como una necesidad siempre actual (v.35); pero ahora este «Pan de vida» se anuncia que él lo «dará» en el futuro. Es, se verá, la santa Eucaristía, que aún no fue instituida. Un año más tarde de esta promesa, este pan será manjar que ya estará en la tierra para alimento de los hombres.

Este «pan» es, dice Cristo, «mi carne», pero dada en favor y «en provecho *(hypér)* de la vida del mundo». Este pasaje es, doctrinalmente, muy importante.

Si la proposición «vida del mundo» concordase directamente con «el pan», se tendría, hasta por exigencia gramatical, la enseñanza del valor sacrifical de la Eucaristía. Pero «vida del mundo» ha de concordar lógicamente con «mi carne», y esto tanto gramatical como conceptualmente.

Pero ya, sin más, se ve que esta «carne» de Cristo, que se contiene en este pan que Cristo «dará», es la «carne» de Cristo; pero no de cualquier manera, v.gr., la carne de Cristo como estaba en su nacimiento, sino en cuanto entregada a la muerte para provecho del mundo. «Mi carne en provecho de la vida del mundo» es la equivalente, y está muy próxima de la de Lucas-Pablo: «Esto es mi cuerpo, *que se da* por vosotros (a la muerte)» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24).

El pan que Cristo «dará» es la Eucaristía. Y ésta, para Jn, es el pan que contiene la «carne» de Cristo. En el uso semita, *carne*, o *carne* y *sangre*, designa el hombre entero, el ser humano completo. Aquí la Eucaristía es la «carne» de Cristo, pero en cuanto está *sacrificada* e *inmolada* «por la vida del mundo». Precisamente el uso aquí de la palabra «carne», que es la palabra aramea que, seguramente, Cristo usó en la consagración del pan, unida también al «pan que yo os daré», es un buen índice de la evocación litúrgica de la Eucaristía que Jn hace con estas palabras.

Si por una lógica filosófica no se podría concluir que por el solo hecho de *contener* la Eucaristía la «carne» de Cristo *inmolada* no fuese ella actualmente verdadero sacrificio, esto se concluye de esta enseñanza de Jn al valorar esta expresión, tanto en el medio ambiente cultural judío como greco-romano.

En este ambiente, la víctima de los sacrificios se comía, y por el hecho de comerla se participaba en el sacrificio, del que procedía. Si las viandas eran carnes, se participaba en un sacrificio de animales, puesto que lo que se comía era precisamente la *misma carne sacrificada*. Si lo que se ha de comer es la carne de Cristo, pero eucaristiada, es que esta carne eucaristiada es la carne de un sacrificio eucarístico. No es otra la argumentación de San Pablo para probar el valor sacrifical de la Eucaristía (1 Cor 10,18-21). Así se ve que, con esta frase, Jn enseña el valor sacrifical de la Eucaristía. «El punto de vista sacrifical es evocado sin ambigüedad (por Juan) por la fórmula «mi carne por la vida del mundo», tan próxima de la fórmula eucarística paulina: «Esto es mi cuerpo por vosotros» (1 Cor 11,24) [41].

[40] Sobre otras lecturas críticamente inaceptables de este versículo, cf. NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn 6,51c; BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.365.

En esta proposición se enseña también el valor redentivo de la muerte de Cristo, y con la proyección universal de ser en provecho de la «vida del *mundo*».

Ante la afirmación de Cristo de dar a comer un «pan» que era precisamente su «carne», los judíos no sólo susurraban o murmuraban como antes, al decir que «bajó» del cielo (v.41), sino que, ante esta afirmación, hay una protesta y disputa abierta *(emájonto)*, acalorada y prolongada «entre ellos», como lo indica la forma imperfecta en que se expresa: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» Esto sugiere acaso, más que un bloque cerrado de censura, el que unos rechazasen la proposición de comer ese pan, que era su «carne», como absurda y ofensiva contra las prescripciones de la misma Ley, por considerársela con sabor de antropofagia, mientras que otros pudiesen opinar (Jn 6,68), llenos de admiración y del prestigio de Cristo, el que no se hubiesen entendido bien sus palabras, o que hubiese que entendérselas en un sentido figurado y nuevo, como lo tienen en el otro discurso (Jn 7,42.43; 10,19-21).

Preguntaban despectivamente el «cómo» podía darles a comer su «carne». ¡El eterno «cómo» del racionalismo!

Ante este alboroto, Cristo no sólo no corrige su afirmación, la atenúa o explica, sino que la reafirma, exponiéndola aún más clara y fuertemente, con un realismo máximo. La expresión se hace con la fórmula introductoria solemne de «En verdad, en verdad os digo». El pensamiento expuesto con el ritmo paralelístico hecho, sinónimo una vez, antitético otra, e incluso sintético, está redactado así:

> 53 «Si no coméis la carne del Hijo del hombre
> y no bebéis su sangre,
> no tenéis vida en vosotros.
> 54 El que come [*trógon*] mi carne
> y bebe mi sangre,
> tiene la vida eterna,
> y yo le resucitaré en el último día.
> 55 Porque mi carne es comida verdadera,
> y mi sangre es bebida verdadera.»

La doctrina que aquí se expone es: 1) la *necesidad* de comer y beber la carne y sangre de Cristo; 2) porque sin ello *no se tiene* la «vida eterna» como una realidad que ya está en el alma (Jn 4,14.23), y que sitúa ya al alma en la «vida eterna»; 3) y como consecuencia de la posesión de la «vida eterna», que esta comida y bebida confie-

[41] MOLLAT, *Le chapitre VIe de Saint Jean:* Lumière et Vie (1957) p.108; STRACK-B., *Kommentar...* III p.483.

ren, se enseña el valor *escatológico* de este alimento, pues exigido por él, por la «vida eterna» por él conferida, Cristo, a los que así hayan sido nutridos, los resucitará en el cuerpo «en el último día».

La enseñanza trascendental que aquí se hace es la de la realidad eucarística del cuerpo y sangre de Cristo.

Una síntesis de las razones que llevan a esto es la siguiente:

1) Si se toman las expresiones «comer carne» y «beber sangre» en un sentido metafórico ambiental, significan, la primera, *injuriar a uno* (Sal 27,2; Miq 3,1-4, etc.), y la segunda, *ser homicida*, por el concepto semita de que en la sangre estaba la vida (Lev 17,11, etc.). No es esto lo que enseña Cristo.

2) Si se supusiese un sentido metafórico *nuevo*, éste sólo puede darlo a conocer el que lo establece, y Cristo no lo hizo. Por ello, los contemporáneos tenían que entenderlo en un sentido *realístico*, que es lo que hacen los cafarnaítas, pensando que se tratase de comer su carne sangrante y partida y beber su sangre; pero todo ello en forma antropofágica. Por lo que lo abandonan. Pero, como Cristo no da ese sentido *nuevo;* y en un sentido metafórico *ambiental* no pueden admitirlo, se seguiría—por un error invencible—, de no ser esta enseñanza eucarística, que Cristo sembraba la idolatría entre los suyos.

3) La redacción del pasaje es de un máximo realismo. Tan claras fueron las palabras, que los cafarnaítas se preguntaron cómo podría darles a «comer su carne». «Si Cristo hubiese querido hablar tan sólo de la necesidad de la fe en El, no pudo usar metáforas menos aptas: para expresar una cosa sencilla, recurre a expresiones oscuras, imposibles de entenderse. Si las palabras se entienden de la Eucaristía, todas son claras y evidentes» [42].

Pero, al mismo tiempo, el evangelista lo expresa con un clímax de realismo progresivo. Primero expresa la necesidad de «comer» esta carne de Cristo con un verbo griego que significa comer en general *(esthío, fágete)* (v.53); pero luego, cuando los judíos disputan sobre la posibilidad de que les dé a comer su «carne», a partir del «paralelismo» *positivo* de la respuesta (v.54), reitera la necesidad de esto, y usa otro verbo *(trógon)*, que significa, en todo su crudo realismo, masticar, ese crujir que se oye al triturar la comida. Es expresión de un máximo realismo, aunque sin tener matiz ninguno peyorativo [43]. «La misma cosa es repetida positivamente con la palabra *trógon*, masticar, crujir, no por variar de estilo, sino para evitar de raíz toda escapatoria simbolista» [44].

Efectivamente, en los v.53.54.55 se ve una progresión manifiesta en la afirmación del realismo eucarístico. No sólo en cada uno de ellos se dice o repite esto, sino que se repite con una *progresión* en la afirmación clara de esta comida eucarística, manteniéndose luego ese término, máximamente realista, en las repetidas ocasiones

[42] VOSTÉ, *Studia ioannea* (1930) p.206-207.

[43] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1340; BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.* (1937) col.1375-1376.

[44] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.184.

en que se vuelve a hablar de «comer» en este discurso del «Pan de vida».

A este realismo viene a añadirse explícitamente la negación de un valor metafórico. Pues se dice: «Mi carne es comida *verdadera (alethés)*, y mi sangre es bebida *verdadera (alethés);* y una comida y bebida *verdaderas* son todo lo opuesto a una comida y bebida metafóricas.

4) Esta interpretación necesariamente eucarística tenían que dársela los lectores a quienes iba destinado el evangelio de Jn.

Compuesto éste sobre el año 90-100, ya la Eucaristía era vivida, como el centro esencial del culto, en la «fractio panis». Comer el cuerpo de Cristo, beber su sangre, no podía ser entendida ya en otro sentido que en el eucarístico. Cuando San Pablo habla de la Eucaristía a los de Corinto, sobre el año 56, habla de ella casi por alusión, dando por supuesto que es algo *evidente* para ellos. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la *sangre* de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del *cuerpo* de Cristo?» (1 Cor 10,16ss).

Esta misma interpretación la supone y exige la doctrina de la institución eucarística relatada por los sinópticos. La evidente *adecuación* entre el relato de Jn, «promesa» de la Eucaristía, y la institución de ésta, en los sinópticos, exige interpretar eucarísticamente el pasaje de Jn.

5) El concilio de Trento definió de fe que, con las palabras «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19), Cristo instituyó sacerdotes a los apóstoles, y ordenó que ellos y los otros sacerdotes realizasen el sacrificio eucarístico [45]. Por eso, esta *adecuación* entre la «promesa» y la «institución» exige, basado en un dato de fe, la interpretación eucarística del pasaje de Jn.

Como verdadera comida y bebida que son la carne y la sangre eucarísticas de Cristo, producen en el alma los efectos espirituales del alimento. «El que come mi carne y bebe mi sangre *permanece* en mí y yo en él». El verbo griego *(ménei)* que aquí se usa para expresar esta presencia de Cristo en el alma, la unión de ambos, tiene en los escritos de Jn el valor, no de una simple presencia física, aunque eucarística, sino el de una unión y sociedad muy estrecha, muy íntima (Jn 14,10.20; 15,4.5; 17,21; 1 Jn 3,24; 4,15.16). Este es el efecto eucarístico en el alma: así como el alimento se hace *uno* con la persona, así aquí la asimilación es a la inversa: el alma es poseída por la fuerza vital de alimento eucarístico.

«Así como me envió el Padre vivo, y yo vivo por el Padre, así también el que me come vivirá por mí».

La partícula griega empleada *(diá)* por el evangelista puede tener dos sentidos: de finalidad y de causalidad.

En el segundo caso—causalidad—, el sentido es: Así como Cristo vive «por» el Padre, del que recibe la vida (Jn 5,26), así también el que recibe eucarísticamente a Cristo vive «por» Cristo, pues El

[45] DENZINGER, *Ench.-symb.* n.949; cf. n.930. Para una exposición amplia del valor realístico de la Eucaristía, cf. M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.105-126.

es el que le comunica, por necesidad, esa vida (Jn 1,16; 15,4-7). «El Padre es la fuente de la vida que el Hijo goza; esta vida, difundiéndose luego a su humanidad, constituye aquella plenitud de que todos hemos de recibir» (Jn 1,16)[46].

En el primer caso—finalidad—, el sentido del versículo sería: Así como Cristo vive, como legado, «para» el Padre, así también el que recibe eucarísticamente a Cristo vivirá «para» Cristo. Del mismo modo que Cristo, como legado del Padre, tiene por misión emplearse en promover los intereses de aquel que le envía (Jn 17,8), así el discípulo que se nutre del «Pan de vida» eucarístico se consagrará enteramente, por ello, a promover los intereses de Cristo.

Con esta interpretación «estaríamos en presencia de una noción nueva. Unido a Cristo en la Eucaristía, el fiel se consagraría enteramente a promover los intereses de aquel que se le da a él»[47].

Sin embargo, el primer pensamiento parece ser el preferente, postulado por el contexto, si no el exclusivo[48].

El evangelista añade una nota topográfica: «Estas cosas las dijo en reunión, enseñando en Cafarnaúm». Juan ha querido situar con exactitud un discurso de importancia excepcional.

El porqué fueron estos discursos pronunciados en «reunión», sin artículo, acusa preferentemente, no la sinagoga, aunque en éstas hablaba frecuentemente Cristo (Mt 4,23; 9,35; 13,54; Mc 1,39; 3, etc.), sino que fueron pronunciados *en público:* fue algo público, no en forma clandestina. Cristo aludirá a esta conducta suya ante el pontífice (Jn 18,20). Mt, hablando de cómo Cristo «enseñaba» a las gentes en el local de la sinagoga de Nazaret, escribe: Cristo «enseñaba *en la sinagoga* de ellos» (Mt 13,54; par.). El contraste de estos pasajes, con la ausencia en Jn del artículo, parece deliberado, para indicar que estas cosas fueron dichas por Cristo *en público:* «en reunión».

La Cafarnaúm de los tiempos de Cristo, el actual Tell-Hum[49], conserva las ruinas de una magnífica sinagoga, probablemente del siglo II (d. C.), aunque puede estar construida sobre la sinagoga de los tiempos de Cristo[50]. La capacidad máxima que presentan estas ruinas de la sinagoga de Cafarnaúm hace suponer que rebase las 700 personas.

g) *Efecto producido por el discurso en los «discípulos» y «apóstoles». 6,60-71*

La enseñanza de Cristo produjo, como era natural, sus efectos. En la turba los dejó ver el evangelista (v.41.42.52). Aquí va a recoger, por su especial importancia, el efecto producido en dos grupos concretos: 1) en los discípulos (v.60-66), y 2) en los apóstoles (v.67-71).

[46] NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia* (1949) p.1404 nota 57.
[47] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.367.
[48] E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951) p.249.
[49] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.292.
[50] ORFALI, *Capharnaüm et ses ruines* (1922); cf. la recensión de esta obra por VINCENT, en Rev. Bib. (1923) 316-318.

1) *Efecto producido por el discurso en los «discípulos». 6,60-66*

[60] Luego de haberle oído, muchos de sus discípulos dijeron: ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas? [61] Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza? [62] Pues ¿qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí a donde estaba antes? [63] El espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida; [64] pero hay algunos de vosotros que no creen. Porque sabía Jesús, desde el principio, quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle. [65] Y decía: Por esto os dije que nadie puede venir a mí si no le es dado de mi Padre. [66] Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían.

Esta doble enseñanza de Cristo produce «escándalo» en los discípulos. Estos están contrapuestos a los apóstoles, y por este pasaje se sabe que eran «muchos». En diversas ocasiones, los evangelios hablan de «discípulos» de Cristo. Para ellos era esta enseñanza «dura», no de comprender, sino de admitir; pues por comprenderla es por lo que no quisieron admitirla. Era doble: que él «bajó» del cielo —su preexistencia divina—y que daba a «comer» su «carne».

Cristo les responde con algo que es diversamente interpretado. Si esto es «escándalo» para ellos, «¿qué sería si lo vieran subir a donde estaba antes?» Por la «communicatio idiomatum» hace ver su origen divino: donde estaba antes era en el cielo, de donde «bajó» por la encarnación. Esta respuesta de Cristo, para unos vendría a aumentarles el «escándalo», al ver subir al cielo al que, por lo que decía y exigía, venían a considerar por blasfemo. Para otros, estas palabras, que se refieren a la ascensión, serían un principio de solución: verían un cuerpo no sometido a ley de la gravedad; por lo que a un tiempo demostraba, «subiendo a donde estaba antes», que era Dios y que podía dar a «comer su carne» de modo prodigioso —eucarístico—sin tener que ser carne partida y sangrante.

Pero, en la perspectiva *literaria* de Jn, probablemente se refiere a ambas cosas.

Para precisar más el pensamiento, les dice que «el espíritu es el que da vida», mientras que «la carne no aprovecha para nada». De esta frase se dan dos interpretaciones:

Pudiera, a primera vista, parecer esta frase un proverbio, ya que Cristo no dice *mi* carne. Sin embargo, en la psicología judía, el principio vivificador de la carne, de la vida sensitivo-vegetativa, no era el «espíritu» *(pneuma)*, sino el «alma» *(psijé)*. Por eso, si la expresión procediese de un proverbio, éste estaría modificado aquí por Cristo, con objeto de que sobre él se aplicase esta sentencia.

Así como la carne sin vida no aprovecha, pues el alma, el espíritu vital, es el que la vitaliza, así aquí, en esta recepción de la carne eucarística de Cristo, que no es carne sangrante ni partida, ella sola nada aprovecharía; pero es carne vitalizada por una realidad espi-

ritual, divina, que es el principio vitalizador de esa carne eucarística, y, en consecuencia, de la nutrición espiritual que causa en los que la reciben. Sería una interpretación en función de lo que se lee en el mismo Jn: «Lo que nace de la carne, es carne; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu» (Jn 3,6).

La Eucaristía es la «carne de Dios» *(Dei caro)*, que, por lo mismo, vivifica. Por eso, el concilio de Efeso condenó al que negase que la «carne del Señor» no es «vivificadora», pues fue hecha propia del Verbo poderoso para vivificar todas las cosas [51].

Otra interpretación está basada en que sólo se afirma con ello la imposibilidad humana de penetrar el misterio encerrado en estas palabras de Cristo. «Carne» o «carne y sangre» son expresiones usuales para expresar el hombre en su sentido de debilidad e impotencia (Jn 1,14; Mt 16,17, etc.). Aquí la «carne», el hombre que entiende esto al modo carnal, no logra alcanzar el misterio que encierra; sólo se lo da la revelación del «espíritu».

En función de la interpretación que se adopta está igualmente la valoración del versículo siguiente: «Las palabras que yo os he hablado, son espíritu y vida».

En el segundo caso, el sentido de éstas es: aunque el hombre por sus solas fuerzas no puede penetrar el misterio de esta enseñanza de Cristo si no es por revelación del Espíritu, éste, por Cristo, dice que estas palabras son «espíritu y vida», porque son portadoras o causadoras para el hombre de una vida espiritual y divina. En Jn es frecuente que la expresión «es» tenga el sentido de «causar» (Jn 6,35ss).

En el primer caso, el sentido es que las enseñanzas eucarísticas de Cristo—«las palabras que yo os he hablado»—son vida espiritual, porque esa carne está vitalizada por una realidad espiritual y divina, que es el Verbo hecho carne (Jn 1,14).

En la época de la Reforma se quiso sostener que estas palabras de Cristo corregían la interpretación eucarística del discurso sobre el «Pan de vida», de la segunda sección, insistiendo sobre el sentido espiritual de cuanto había dicho sobre su carne y su sangre. Pero esta posición es científicamente insostenible.

En primer lugar, porque la frase, en sí misma, es ambigua e incidental, y podría tomarse en diversos sentidos. Y, en segundo lugar, porque Cristo no iba a rectificar con una sola frase *ambigua*, e incidentalmente dicha, todo el realismo eucarístico, insistido, sistematizado y en un constante «crescendo», de su segundo discurso sobre el «Pan de vida».

Pero estas enseñanzas de Cristo no encontraron en «muchos» de sus discípulos la actitud de fe y sumisión que requerían. Y las palabras que ellos llamaron «duras», les endurecieron la vida, y no «creyeron» en El, y «desde entonces»—sea en sentido causal (Jn 19,12), sea en un sentido temporal (Jn 19,27), aunque ambos aquí se unen, porque, si fue «entonces» o «desde entonces», fue precisamente «a

[51] DENZINGER, *Ench. symb.* n.123; TONDELLI, en Biblica (1923) 320-327; PASCHER, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh. 6,61-65:* Theolog. Quart. (1936) 301-321.

causa de esto»— abandonaron a Cristo. En un momento rompieron con El, retrocedieron, y ya «no le seguían». El verbo griego usado *(periepátoum)* indica gráficamente el retirarse de Cristo y el no seguirle en sus misiones «giradas» por Galilea. Pero el evangelista, conforme a su costumbre, destaca que esto no fue sorpresa para Cristo, pues El sabía «desde el principio» quiénes eran los «no creyentes», lo mismo que quien le había de entregar. Es, pues, la ciencia sobrenatural de Cristo la que aquí destaca de una manera terminante. Este «desde el principio» al que alude, por la comparación con otros pasajes de Jn (15,4; 1 Jn 2,24; 3,11; 2 Jn 5), hace ver que se trata del momento en que cada uno de ellos fue llamado por Cristo al apostolado.

2) *Efecto producido por el discurso en los «apóstoles». 6,67-71*

Jn, en este capítulo, tan binariamente estructurado, pone ahora la cuestión de fidelidad que Cristo plantea a los apóstoles.

El momento histórico preciso, al que responde esta escena, no exige que sea precisamente a continuación de esta crisis de los «discípulos». Puede estar estructurado aquí por razón de un contexto lógico.

> [67] **Y dijo Jesús a los Doce: ¿Queréis iros vosotros también?** [68] **Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna,** [69] **y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios.** [70] **Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los Doce? Y uno de vosotros es un diablo.** [71] **Hablaba de Judas Iscariote, porque éste, uno de los Doce, había de entregarle.**

Cristo plantea abiertamente el problema de su fidelidad ante El, a causa de esto, a sus apóstoles. La partícula interrogativa con que se lo pregunta *(mé)* supone una respuesta negativa. No dudaba Cristo de ellos, pero habían de hacer esta confesión en uno de esos momentos trascendentales de la vida.

Pedro responde en nombre de todos. Una vez más se destaca en los evangelios la «primacía» de Pedro. Como en Cesarea, hace la confesión en nombre de todos (Mt 16,16ss; par.).

Y le confiesa que no pueden ir a otro, pues sólo El tiene «palabras de vida eterna», porque la enseñan y la confieren, como relatan los evangelios.

Y le confiesa por el «Santo de Dios», que es equivalente al Mesías (Jn 10,36; Mc 1,24). No deja de ser un buen índice de fidelidad histórica, y del entronque de Jn con los sinópticos, el que aquí, en este evangelio del «Hijo de Dios» (Jn 20,31), se conserve esta expresión. Y ante el «Santo de Dios», el Mesías, no cabe más que oírle y obedecerle. Ya no bastan Moisés ni los profetas [52].

[52] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 6,69, sobre lecturas interpoladas.

Aquí se contrapone acusadamente su fe en El por los apóstoles —«*nosotros* hemos creído y sabido»—, frente a la incredulidad ligera de los discípulos que le abandonaron (Jn 17,8).

Si la confesión de Pedro en nombre de todos era espléndida, había, no obstante, entre ellos un miserable a quien el Padre no «traía», sino a quien arrastraba, como en otras ocasiones, el diablo (Jn 13,2.27). La presciencia de Cristo se muestra una vez más. El había elegido «doce», pero uno «es diablo». Este era diablo, no en el sentido etimológico de la palabra: de calumniador u hombre que pone insidias, sino en el sentido de ser ministro de Satanás, como lo dirá Jn en otros pasajes (Jn 13,2.27; Lc 22,3).

El evangelista no omitirá decir que del que hablaba era Judas Iscariote [53], destacando que, siendo uno de los Doce, había de entregarle a los enemigos y a la muerte. Es el estigma con que aparece en el evangelio.

CAPITULO 7

Al término del discurso del «Pan de vida», el evangelista sitúa a Cristo, aún en Galilea, en un período impreciso de tiempo: «Después de esto», fórmula con que Juan indica una nueva sección. El motivo de esta estancia de Cristo en Galilea es que no quería ir a «Judea porque los judíos le buscaban para darle muerte» (v.1). El milagro de la piscina de Bezata, hecho en sábado, había excitado tan fuertemente los ánimos, que le hace retirarse al ambiente más tranquilo de Galilea [1].

a) Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus «hermanos» y en Judea (v.1-13); *b)* Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado (v.14-24); *c)* origen verdadero del Mesías (v.25-30); *d)* desaparición misteriosa de Jesús (v.31-36); *e)* la gran promesa del «agua viva» (v.37-39); *f)* diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén (v.40-53).

a) *Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus hermanos y en Judea. 7,1-13*

[1] Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues no quería ir a Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte. [2] Estaba cerca la fiesta de los judíos, la de los Tabernáculos. [3] Dijéronle sus hermanos: Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces; [4] nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse. Puesto que eso haces, muéstrate al mundo. [5] Pues ni sus hermanos creían en El. [6] Jesús les dijo: Mi tiempo no ha llegado aún, pero vuestro tiempo siempre está pronto. [7] El mundo no puede aborreceros a vosotros, pero a mí me aborrece, porque doy testimonio en

[53] Sobre el nombre de Iscariote, cf. *Comentario a Mt 10,4b.*

[1] Sobre el lugar de este capítulo con relación al 5 y 6, véase lo dicho al hablar del c.5.

contra de él de que sus obras son malas. [8] Vosotros subid a la fiesta; yo no subo a esa fiesta, porque aún no se ha cumplido mi tiempo. [9] Dicho esto, se quedó en Galilea. [10] Una vez que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces subió El también, no manifiestamente, sino en secreto. [11] Los judíos le buscaban en la fiesta y decían: ¿Dónde está ése? [12] Y había entre las muchedumbres gran cuchicheo acerca de El. Los unos decían: «Es bueno»; pero otros decían: «No; seduce a las turbas». [13] Sin embargo, nadie hablaba libremente de El por temor a los judíos.

«Estaba cerca la fiesta de los Tabernáculos». Era esta una de las fiestas de peregrinación a la Ciudad Santa (Dt 16,16). Era llamada en hebreo *Sukkoth*, fiesta de las cabañas, y en griego *Eskenopegia*. El sentido primitivo fue agrícola: agradecer a Dios las recolecciones finales, que terminaban con la vendimia (Ex 23,16.17; Dt 16,13), pidiendo la bendición de Yahvé sobre las futuras cosechas (Dt 16, 15). Posteriormente se le unió también otro significado: conmemorar la obra de Yahvé, que, sacando a Israel de Egipto, le hizo habitar en el desierto en cabañas (Lev 23,43). Ultimamente vino a tomar también un sentido profético y escatológico, anunciando las alegrías y bendiciones que habría en la era mesiánica (Zac 14,16-19). Se celebraba del 15 del mes de Tishri al 21 del mismo (septiembre-octubre): era el final del año agrícola. Se celebraba durante siete días, más un octavo de clausura (23,33-36; 2 Mac 10,6; JOSEFO, *Antiq.* III 10,4). Durante todos estos días se debía morar en cabañas (Lev 23,42), instaladas incluso en los terrados y patios de las casas, en las plazas y hasta «en los atrios de la casa de Dios» (Neh 8,16.17).

Después del destierro babilónico se introdujeron otras ceremonias, como el ir cada día un sacerdote a buscar, en un recipiente de oro, agua a la fuente de Siloé, hecho de que se hablará después, ya que dará ocasión a Jesucristo para presentarse como el agua de vida [2]. Estaba muy próxima esta festividad de los Tabernáculos, cuando los «hermanos» de Jesús, que son sus parientes, como se ha visto [3], le dicen que vaya a Judea aprovechando la «próxima» festividad de los Tabernáculos y las caravanas galileas que allí iban a dirigirse. Estos «hermanos» de Jesús, que en un principio creyeron que su doctrina era un producto de exaltación, pensando que «estaba fuera de sí» (Mc 3,21), tuvieron que rendirse a los milagros que había hecho últimamente en Galilea; v.gr., curación de un sordomudo (Mc 7,31), multiplicación de panes (Mt 15,32-39; Mc 8,1-10), curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26). Estos hechos se les imponían por su evidencia; sin embargo, ellos «no creían en él», es decir, en su misión, en su doctrina [4], que tal es en Jn el sentido de

[2] *Sukka: Tosephta* 2,4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) p.252 n.1004,2,4; *Sukka* 5,2-3; E. KALT, *Archeologia Biblica* (1942) p.167-168; G. FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) vol.2 p.253-256; STRACK-B., *Kommentar...* II Exkursus: Das Laubhuttenfest, p.774-812; *Sukka* 5,1; cf. BONSIRVEN, o.c. n.995; *De spec. leg.* II 86; PLUTARCO, *Symp.* IV 6,2.

[3] *Comentario a Jn* 2,12; especialmente cf. *Comentario a Mt* 13,55-57.

[4] ABOTT, *Johannine Vocabulary* (1905), palabra *Believing* p.19-102.

«creer en El». Probablemente no le creen Mesías, como El se presentaba, porque, creyendo conocer su origen humano, estaban imbuidos, por el medio ambiente, de que el Mesías tendría un origen desconocido (Jn 7,27.41-42). Pensaban que tenía pretensión o ambiciones, y acaso cierta timidez de presentarse en el ambiente oficial de Jerusalén. Por eso le invitan, le animan, le empujan a ello. La mentalidad aldeana con que aparecen sugiere que buscan la aprobación *oficial* de El en Jerusalén y el aplauso de los «discípulos» que allí tiene, con lo que esto significa de ambiente y de ventaja para ellos mismos, sus «hermanos».

Pero, ante esta propuesta, en la que jugaba papel importante la ambición aldeana de sus «hermanos», la respuesta de Cristo es terminante para no subir con ellos: «Mi tiempo no ha llegado».

¿A qué se refiere este «tiempo» suyo que aún no ha llegado? Este «tiempo» es equivalente a la otra expresión tan usual de Cristo, «mi hora». Y esta «hora» en el evangelio de Jn puede referirse o a la hora de su *manifestación* gloriosa—milagrosa—como Mesías o a la hora, más que de su muerte, de su *glorificación* definitiva junto al Padre, aunque ésta ha de comenzar por su «exaltación» en la cruz [5].

Aun dado el contexto en que se encuentra, se refiere a la hora de su muerte-glorificación. La razón es que comienza el capítulo situando a Cristo en Galilea, y «no quería ir a Judea porque los judíos le buscaban *para darle muerte*» (Jn 7,1). Lo mismo que se expone en el v.7, en donde dice que el mundo no puede aborrecerlos a ellos, «pero a mí me aborrece» (v.7), porque testifica que «sus obras son malas» (Jn 3,19). Y dice luego el evangelista: «Buscaban, pues, *prenderle*, pero nadie le ponía las manos, porque aún *no había llegado su hora*» (v.30).

Por no haber llegado esta hora es por lo que El no va con ellos a la fiesta. «Vosotros subid a esta fiesta; yo no subo a esta fiesta» (v.8).

Algunos códices, para evitar la negación terminante de Cristo, le hacen decir, en lugar de «yo no subo a esta fiesta», lo siguiente: «Yo *aún* no subo a esta fiesta». Pero, si la lección es discutida [7], en ningún caso se cambia el sentido ni se crea dificultad al ver a Cristo subir muy poco después a la misma fiesta, puesto que no es ello otra cosa que un caso de negación extremista y *rotunda* del estilo semita.

También se ha pensado si no podría verse en esta palabra una alusión a la «subida» de Cristo al Padre (Jn 3,13; 6,62; 20,17). Esto explicaría que Jesús haya podido decir: «Yo no subo», pensando en su «subida» a Jerusalén para la salud del mundo y para su glorificación. El proceder sería análogo al que se lee en Jn 2,19-21 a propósito de la «destrucción» del templo [7].

[5] BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.149-154.
[6] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) en el ap. crít. a Jn 7,8.
[7] D. MOLLAT. *L'Évangile de St. Jean*, en *La Bible de Jérusalem* (1953) p.106 n.f.

Esta afirmación *rotunda* no es más que un caso del estilo semita. Y su alusión al Padre parece muy forzada en este contexto.

La actitud de Cristo se ve perfectamente cuál era, al no ir con sus «hermanos». Era el no ir en caravana. Esta estaba compuesta de galileos entusiasmados con su Profeta, al que habían querido ya proclamarle «rey» (Jn 6,15), y seguramente en aquel propósito estaba el llevarle para ello a Jerusalén, para proclamarle allí, en el templo, Rey-Mesías. Todo lo cual era entrar ostentosamente en Jerusalén con aquel Profeta-Mesías—basta recordar su entrada «mesiánica» en Jerusalén el día de Ramos—, lo que era desatar más aún la hostilidad de los dirigentes, que ya «lo buscaban para darle muerte» (Jn 7,1) y, en lo humano, precipitar los acontecimientos, lo que sería *adelantar* la «hora» de su pasión y muerte. Lo que El debía evitar; y precisamente por esto andaba entonces por Galilea y no quería andar por Judea, pues ya lo buscaban para matarle (Jn 7,1).

Tal era la expectación que por El allí había, que «los judíos le buscaban en la fiesta». Al ver que no había llegado con las caravanas galileas, había cuchicheo para saber si había venido, y discusión sobre El: para unos era «bueno», para otros «seducía a las turbas» (v.11-13); es decir, pensaban que daba una interpretación errónea, antitradicional (v.15) e impropia de la Escritura (Jn 7,47-53).

Por eso, si El va a Jerusalén, fue después que ellos y las caravanas festivas habían subido, y lo hizo «no manifiestamente, sino en secreto» (v.10). Evitó la entrada espectacular y triunfal: o fue solo o se unió a algún pequeño grupo ya en ruta, con el que pudiese pasar inadvertido en su llegada a Jerusalén. Lo que no excluye el que haya sido ya acompañado por sus discípulos.

En cambio, eliminada esa entrada suya con las caravanas, se explica el que aparezca luego enseñando en el templó, en las solemnidades de estos días (v.14.37). Con sus partidarios en torno, y temerosos de una revuelta, con las posibles repercusiones políticas de Roma, no se atreven allí a prenderle. Que era lo que se proponían, cuidadosamente, evitar en el acuerdo que tomaron definitivamente los dirigentes los días antes de la pasión: «No sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo» (Mt 26,5; par.). No obstante esto, en alguna coyuntura que les pareció propicia, «enviaron a los ministros para que lo prendiesen» (Jn 7,32); pero éstos, impresionados por su manera y autoridad de hablar, no se atrevieron a prenderle (Jn 7,45). Esto era lo que hacía cuchichear acerca de El, en un principio, por temor a los dirigentes judíos.

b) *Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado. 7,14-24*

Esta perícopa recoge un discurso de Cristo en el templo. Tiene dos ideas fundamentales: *a)* su doctrina es verdadera, porque es del que «me ha enviado» (v.14-19); *b)* justifica «a fortiori» su obra de curación en el reposo sabático con un caso concreto de la Ley (v.19-24).

[14] Mediada ya la fiesta, subió Jesús al templo y enseñaba. [15] Admirábanse los judíos, diciendo: ¿Cómo es que éste, no habiendo estudiado, sabe letras? [16] Jesús les respondió y dijo: Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. [17] Quien quisiere hacer la voluntad de El, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía. [18] El que de sí mismo habla busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le ha enviado, ése es veraz y no hay en él injusticia.

[19] ¿No os dio Moisés la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley. ¿Por qué buscáis darme muerte? [20] La muchedumbre respondió: Tú estás poseído del demonio; ¿quién busca darte muerte? [21] Respondió Jesús y les dijo: Una obra he hecho, y todos os maravilláis. [22] Moisés os dio la circuncisión—no que proceda de Moisés, sino de los padres—, y vosotros circuncidáis a un hombre en sábado. [23] Si un hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés, ¿por qué os irritáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado? [24] No juzguéis según las apariencias; juzgad según justicia.

a) La verdad de la doctrina de Cristo (7,14-18)

Cristo fue a Jerusalén poco después que sus «hermanos». Y ya allí, «mediada la fiesta», por tanto sobre el cuarto o quinto día de las solemnidades de los Tabernáculos, ya que estas solemnidades dureban ocho días (Lev 23,33-36; 2 Mac 10,6; Josefo, *Antiq.* III 10,4), Cristo «*subió* al templo», expresión por topografía y por uso (Lc 18,10).

Ante esta enseñanza maravillosa de Cristo, se «admiraban los judíos». El motivo era porque, si su enseñanza era maravillosa, al exponerla la justificaba con la Escritura, y—decían—no «habiendo estudiado», sin embargo, «El sabe letras». El no saber letras no se refiere a que no sabía leer, puesto que El mismo leía el texto sagrado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-20), cuya lectura de los «Profetas» podía ser asignada libremente por el jefe de la sinagoga a uno de los presentes, *sino que aquí «letras» significa precisamente el* estudio de la Sagrada Escritura, como se ve en otro pasaje semejante de Jn (Jn 5,47).

Pero en la insinuación de los «judíos»—escribas y fariseos—había encerrada una insidia. Si Cristo enseñaba la Escritura y la exponía y comentaba sin haber cursado oficialmente en las escuelas rabínicas, es que El la había estudiado por su cuenta. Y esto, ¿no le hacía a El ser un *innovador?* [8]. ¿No era esto para las gentes, como antes dijeron grupos de ellas, ser un «seductor»? Así se llama en la literatura rabínica a los que se apartan de la Ley y tradición de Israel [9].

A esta pregunta, tirada insidiosamente sobre las turbas, va a responder Cristo. Y la razón que alega es ésta: El no estudió con los rabinos; pero no por eso es un innovador, porque su doctrina

[8] Strack-B., *Kommentar*... II p.486.
[9] Bonsirven, *Textes*... n.1892.1909.1931.

no la *inventa* El, puesto que «mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado» (v.16). Su doctrina es la revelación que le hizo el Padre, y que estaba demasiado garantizada por los milagros, como lo había reconocido abiertamente un «fariseo» de los «principales», Nicodemo (Jn 3,1.2), reflejando la creencia de muchos.

Y aquí, en este discurso, el evangelista recoge dos razones que Cristo alega para probarlo.

1) La primera es ésta: «Quien quisiere hacer la voluntad de El (del Padre), conocerá si mi doctrina es de Dios o mía» (v.17).

La doctrina *es* de Cristo, porque, como enviado que es del Padre, es la doctrina suya, frente a otras doctrinas, v.gr., la del rabinismo; y no es suya en el sentido en que no es invento suyo, sino que le fue *revelada*, donada a El, como hombre, por el Padre.

Pero lo que es de un gran interés y de una gran hondura es la razón primera que El alega para hacer ver que su doctrina no es un invento suyo, sino revelación del Padre. Y es la *práctica* de lo que Dios dice y lo que Cristo enseña. No todos tendrían tiempo ni capacidad para ello. Pero remite a una experiencia fácil de hecho. Todos están obligados a la perfección moral en función de la ley de Dios. Que practiquen bien ésta. Y entonces «conocerán», por una experiencia vital, íntima; por una plena satisfacción de conciencia, que hace ver que lo que Cristo dice no sólo no está contra lo que Dios enseña, sino que lleva profundamente a ello y al desarrollo de una mayor perfección en el cumplimiento de esa misma ley de Dios. La gracia no falla para traer a la «luz» (Jn 3,21; 8,31.32). El mismo dirá a Pilato: «Todo el que es de la Verdad oye mi voz» (Jn 18,37). Que, en el fondo, es lo que dice Jn de la «donación» del Padre (Jn 6,37.39.44.65; cf. 1 Cor 2,14).

Es una prueba basada en un hecho de experiencia vital religiosa. «Es el fundamento del conocimiento místico, que procede menos por razonamiento que por un instinto que une lo semejante a lo semejante» [10].

2) La segunda prueba que les alega a este propósito está sacada de un hecho de evidencia psicológica y cotidiana. «El que de sí mismo habla busca su propia gloria» (v.18a). El desinterés con que Cristo habla de la doctrina de «su Padre» hace ver que no busca su propia gloria, y, en consecuencia, que su doctrina no es suya. No es, pues, un innovador. Sólo expone la doctrina del Padre, que le ha enviado. Y la garantía de que esta doctrina es del Padre es que éste la acreditó con innumerables milagros (Jn 8,13-18). Pero aquí la prueba se queda en ese aspecto psicológico tan humano, y, en consecuencia, tan decisivo. Es un argumento que estaba al alcance de todos.

[10] Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.204.

b) Cristo justifica una curación hecha en «sábado» con un caso de la Ley (7,19-24)

La segunda prueba que aquí alega está en función del milagro que había hecho curando al paralítico en la piscina Probática. Cristo introduce su argumentación con una valentía, claridad y fuerza extraordinarias.

Lo primero que les antepone es esto: «¿No os dio Moisés la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley» (v.19). Es discutido el sentido preciso de esta frase. Se proponen varias hipótesis sobre esta afirmación: que «ninguno de vosotros cumple la Ley». Su sentido sería:

1) No cumpliendo la Ley, no tienen derecho a presentarse como celadores de ella.

2) No la cumplen, pues la *violan* al practicar la circuncisión en sábado, sin que esto esté preceptuado explícitamente por Moisés (v.22.23).

3) No la cumplen al querer matarle: homicidio predeterminado por los dirigentes. Se basa en el v.19.

Acaso la interpretación sea que ellos, en general, no cumplen la Ley con el *espíritu* con que ha de ser creída y practicada. Pues, de ser así, se hallarían mejor dispuestos hacia Cristo y su obra, como ya dijo Cristo en otra ocasión, que Jn recoge en el capítulo 5. Allí dice: «Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; pero si *no creéis (como se debe)* en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mí?» (Jn 5,46.47.39.45).

Por eso, por no «creer» como se debe en ellas, es por lo que «buscan darle muerte»; creen que «viola» el sábado, cuando, conforme al sentido hondo de la Escritura y su espíritu, el Mesías no puede, al obrar así, violarlo. El es el «enviado» para enseñar la verdadera Ley, no la materialidad de una fórmula.

El motivo por el que El andaba por Galilea era porque los judíos le «buscaban para matarle» (Jn 7,1). Esto era debido a sus curaciones en sábado (Jn 5,16) y a la doctrina de su divinidad, que exponía para justificar su obrar así (Jn 5,18; Mt 12,1-8; par.). Pero aunque El «quebrantase el sábado», no era culpa. Por eso, para justificar su posición, descubre abiertamente sus maquinaciones contra los dirigentes y contra el mismo *espíritu* y respecto a su Ley: «¿Por qué buscáis darme muerte?» (v.20).

La frase «estás poseído del demonio» no tiene sentido directo de injuria, sino que, en aquel medio ambiente, se atribuían las enfermedades mentales a influjo del demonio [11]. Probablemente, por el contexto, sea éste el sentido. Otros han propuesto que la frase tiene el sentido de mago, seudoprofeta o persona que realizase sus «milagros» por arte diabólico (Mt 12,24; par.) [12]. Pero el texto no alude al *modo* como El realizó el milagro, sino a que les sorprende, como si estuviera fuera de sí, la afirmación que hace. La primera opinión parece la más probable.

[11] Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.205.
[12] P. Samain, en Eph. Theol. Lov. (1938) p.473ss.

La respuesta de Cristo es un argumento definitivo y «a fortiori», con el que justifica el milagro que obró en un reposo sabático. Generalmente se admite que se refiere a la curación del paralítico en la piscina Probática (Jn 5,1-9); pero en absoluto podría referirse a otra curación hecha en sábado.

Moisés ordenó circuncidar, sin ponerse restricciones explícitas, al octavo día (Lev 12,3). El evangelista, en un paréntesis, escribiendo para los no judíos, explica y precisa este punto: hace ver que la circuncisión no procede de Moisés, sino de los patriarcas, ya que ésta fue señal de la alianza que estableció Yahvé con Abraham y su descendencia (Gén 15 y 17).

Pero esto ellos lo cumplen religiosamente para que la Ley de Moisés no se quede sin cumplir, y por eso no tienen inconveniente en cumplirlo aunque sea sábado. Pero esto suponía *actividades* diversas. Y, sin embargo, todos estaban de acuerdo «que todo lo que es necesario hacerse para la circuncisión se puede hacer en sábado» [13].

De aquí Cristo va a sacar un argumento de tipo «a fortiori», uno de los argumentos preferentes usados por la lógica rabínica [14]. No va a argumentarles por el materialismo de su casuística, sino basándose en el fondo y espíritu auténtico que presupone toda legislación recta (Tob 3,20). Así les dice, ante esta argumentación: «No juzguéis según las apariencias; juzgad conforme a un juicio justo».

El motivo por el que los rabinos permitían la circuncisión en sábado no era por ventaja del sujeto en que se hacía, sino para dar cumplimiento *material* a la legislación mosaica sobre la circuncisión.

Incluso se encuentran citados algunos casos en la literatura rabínica que parecería tenían semejanza *formal* con la argumentación que va a utilizar Cristo. Así se lee, sobre el año 100 d. C., la siguiente sentencia, atribuida a Eleázaro bar Azaría, justificando el salvar una vida: «Si la circuncisión, que no afecta más que a uno de los doscientos cuarenta y ocho miembros del hombre, prevalece sobre el sábado, ¡cuánto más todo su cuerpo ha de prevalecer sobre el sábado!» [15].

Pero, si el argumento que Cristo va a utilizar está basado en el tipo de argumentación «a fortiori», de la máxima preferencia rabínica, el motivo en el que basa su argumentación no es la simple ventaja material de la que se va a aprovechar el paciente, sino el principio de la *caridad*, con la prioridad que ha de tener sobre el *materialismo* de la legislación (Mt 12,11.12). La argumentación es ésta:

Si es lícito *quebrantar* el sábado haciendo una intervención quirúrgica en una *parte sola* del cuerpo, para que no *quede sin cumplimiento la Ley de Moisés*, que no es más que una determinación *positiva* de la ley natural, «a fortiori» ha de ser lícito hacer en sábado

[13] *Shabbat* XVIII 3; Bonsirven, *Textes...* (1955) n.160.178.691.692.693.757.1342.760; Strack-B., *Kommentar...* II p.478.
[14] Bonsirven, *Le Judaïsme...* (1934) I p.296.
[15] Melkita sobre Exodo 31,13; cf. Bonsirven, *Textes...* n.761.

una curación que sana a un «hombre totalmente», *para que no quede sin cumplimiento la misma ley natural,* en la que se entronca, con primacía, *la ley de la caridad.* Por eso, «no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27). Tal era juzgar según el ideal mesiánico declarado en la misma Escritura (Is 11, 13ss; Zac 7,9, etc.).

c) *Origen verdadero del Mesías. 7,25-30*

El evangelista recoge aquí una serie de temas que tuvieron lugar probablemente en aquella semana de los Tabernáculos, pero que son cuadros y enseñanzas ante grupos y momentos distintos. Abiertamente va a hacer, ante un grupo de gentes, en el templo, una afirmación de lo más trascendente sobre la naturaleza de su mesianismo: la divinidad del mismo.

> **[25] Decían, pues, algunos de los de Jerusalén: ¿No es éste a quien buscan matar? [26] Y habla libremente y no le dicen nada. ¿Será que de verdad habrán reconocido las autoridades que es el Mesías? [27] Pero de éste sabemos de dónde viene; mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene. [28] Jesús, enseñando en el templo, gritó y dijo: Vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy; y yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz, aunque vosotros no le conocéis. [29] Yo le conozco, porque procedo de El, y El me ha enviado. [30] Buscaban, pues, prenderle, pero nadie le ponía las manos, porque aún no había llegado su hora.**

En contraposición a los grupos «judíos» (v.15), a los que antes se refirió, y ante los que Cristo habló en el templo, el evangelista presenta ahora a «algunos de Jerusalén». La escena no se realiza ante Cristo. La lectura del texto da la impresión de que Cristo habla en el templo, y un grupo de gentes de Jerusalén, apartados de El, lo oyen hablar, y cuchichean entre ellos sobre Cristo. Están al corriente de cómo lo quieren «matar». Sea porque la noticia había trascendido, sea porque recogen la acusación que Cristo hizo de cómo quieren matarlo.

Lo que les extraña es cómo, si quieren matarlo, permiten que hable así tan valiente y claramente en el templo. No piensan en la maldad de los «dirigentes» ni en su acuerdo definitivo para eliminar a Cristo. Hasta creen, ingenuamente, en la posibilidad de que los dirigentes, pensando mejor las cosas, hayan venido a convencerse que Cristo fuese en verdad el Mesías.

Pero contra esta suposición se les presenta una objeción que era una creencia popular.

De Cristo «sabemos de dónde viene». Jesús pasaba ante el vulgo, ignorante de la concepción virginal, como hijo de José y María y como un galileo originario de Nazaret (Mt 10,47; 21,10.11, etc.).

En cambio, estos jerosolimitanos estaban imbuidos en la creencia

popular según la cual el Mesías estaría oculto antes de su aparición, y así nadie sabría de dónde vendría [16].

Sea que este rumor se hubiese extendido por Jerusalén, sea que este grupo estuviese en el templo, el evangelista introduce en la escena siguiente la respuesta de Cristo a este tipo de objeción.

Cristo responde a esto; «enseñando en el templo, *gritó,* diciendo...» Concretamente en el evangelio de Jn, este «gritar» para enseñar, se dice de una enseñanza muy importante y dicha de un modo solemne (Jn 1,15; 7,37; 12,44; cf. Is 58,1).

Y la enseñanza que Cristo hace a continuación es de una gran importancia teológica, cristológica.

Concede que ellos saben de dónde es, en el sentido de que es, por su nacimiento, de la tierra; pero va a contraponerles a esto su ignorancia sobre su alto origen:

> «Mas yo no he venido de mí mismo,
> pero el que me ha enviado es veraz,
> aunque vosotros no le conocéis.
> Yo le conozco,
> porque procedo de El
> y El me envió».

En este pasaje, esta «procedencia» de Cristo, ¿a qué se refiere? ¿Es sólo el hecho de ser «enviado» como Mesías o expresa la divinidad del mismo en relación a su encarnación?

Dos son las enseñanzas que aquí hace Cristo en relación a sí mismo.

El es un «enviado». Es el Mesías «enviado». Pero dice más: «que es verdaderamente tal el que me envía». En Jn el término aquí usado *(alethinós)* no es sinónimo de «verdaderamente» *(alethés),* sino que califica al nombre al que acompaña, acusando la verdad de lo que significa el nombre. Así, aquí el pensamiento no es: «Pero el que me ha enviado es veraz», sino: «el que me envía es verdaderamente tal enviador», es digno de este nombre. Como los judíos no «conocen» al que le «envía», al Padre, por eso no «me conocéis» verdaderamente ni «sabéis de dónde soy». Su ignorancia del origen verdadero de Cristo proviene de su ignorancia culpable con relación a Dios, que lo envió (Jn 8,19.54ss; 15,21). En cambio, Cristo es el único que sabe que El es «enviado», porque le «conoce» y porque «procede de El».

Podría pensarse si este «procedo de El» no sería sinónimo de ser «enviado» por El, y si ambas expresiones no serían solamente sinónimas para hablar de El como Mesías, pero sin intentar expresar la *naturaleza* del mismo. Y, en absoluto, acaso no hubiese inconveniente en ello.

Sin embargo, esto, en el contexto del evangelio de Jn, y además en este mismo contexto, rebasa la simple enseñanza de presentarlo sólo como Mesías, para hacer ver en ello la naturaleza divina.

[16] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.222ss; STRACK-B., *Kommentar...* II p.488ss.

Ya, en primer lugar, si dice que El es *enviado*, por lo que ellos no lo conocen, intenta con ello decir o elevar el pensamiento a una esfera superior sobre su origen. Pues todos sabían que el Mesías procedía de la «casa de David». Esta elevación de su origen sobre la «casa de David» ya se la había planteado El a los fariseos, como relatan los tres sinópticos (Mt 22,41-45; par.). Y, aunque en absoluto pudieran pensar que no fuese el Mesías, por conocer a sus «padres» y considerarlo originario de Nazaret y Galilea (v.42.52), aquí la respuesta de Cristo rebasa este posible erróneo enfoque.

Por tanto, si tiene un origen superior a la simple procedencia de la «casa de David», este origen resulta que es trascendente, puesto que ellos no lo conocen—no pueden conocerlo—, sino sólo El. Porque sólo El «conoce» al Padre y *procede* de El. Luego esta «procedencia» afecta al *origen* del mismo. Y, por tanto, su origen es trascendente.

Y así, precisamente, lo entendieron los oyentes; pues, al oír esto, «buscaban prenderle» (v.30). Lo que está, sin duda, en el mismo plano de equivalencia a la actitud de los judíos, cuando, al oírle conceptos semejantes, «tomaron piedras para arrojárselas» como a un blasfemo, porque se «hacía Dios» (Jn 5,18; 10,31-33; 8,59). Se trata, pues, de la divinidad de Cristo.

El comentario mejor a esta expresión, aparte de toda la doctrina que se está enseñando a través de todo el evangelio de Jn, es lo que El mismo dice en el Cenáculo: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16,28). Y a continuación ruega al Padre que le glorifique junto a El: «Con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese» (Jn 17,5).

En este ambiente evangélico yoanneo, esta expresión se refiere manifiestamente a la *divinidad* de Cristo.

Pero, como hay correlación entre «salir-venir» y «retornar-ir» de nuevo al Padre, en el capítulo 16 de Jn, también ha de haberlo entre la sola expresión «procede» del capítulo 7. A este «procede» del Padre ha de corresponderle este «retorno» al Padre. Y si se trata de un retorno, no se puede referir a la «eterna generación» en sí misma, en la que no hay «retorno», sino a la divinidad *encarnada*.

Ante una declaración tan sustancial e importante, los oyentes judíos —no allí mismo, seguramente, sino en maquinaciones posteriores y repetidas, como lo indica la forma imperfecta usada— «buscaban» su muerte; pero nadie le ponía las manos, «porque aún no había llegado su hora»: la hora señalada por el Padre para subir a la cruz.

d) *Desaparición misteriosa de Jesús. 7,31-36*

Las enseñanzas de aquellos días de Cristo en el templo, junto con el recuerdo de sus milagros, especialmente los hechos en Jerusalén (Jn 2,23), vinieron a crear en las multitudes un estado de

opinión muy favorable a El. Lo que va a provocar una reacción policíaca de los fariseos y una respuesta de Cristo de gran importancia.

[31] De la multitud, muchos creyeron en El, y decían: El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que éste hace? [32] Oyeron los fariseos a la muchedumbre que cuchicheaba acerca de El, y enviaron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos alguaciles para que le prendiesen. [33] Dijo entonces Jesús: Aún estaré con vosotros un poco de tiempo, y me iré al que me ha enviado. [34] Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir. [35] Dijéronse entonces los judíos: ¿Adónde va a ir éste que nosotros no hayamos de hallarle? ¿Acaso quiere irse a la Dispersión de los gentiles a enseñarles a ellos? [36] ¿Qué es esto que dice: Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir?

Toda esta actuación de Cristo en aquellos días de la fiesta de los Tabernáculos tuvo por resultado el que «muchos» del pueblo «creyeron» en El. La razón que los movió a ello eran los milagros que hacía. Fue la misma argumentación que movió a ello a Nicodemo (Jn 3,2). Se dijeron: «Cuando venga el Mesías, ¿hará más milagros que los que hace éste?»

En efecto, estaba en la creencia popular que el Mesías haría milagros. Concretamente se esperaba que, al modo de Moisés, hiciese descender una lluvia perenne de maná [17].

Pero, al oír los fariseos que la turba cuchicheaba así en favor de Cristo, ellos, de acuerdo con los «príncipes de los sacerdotes» (v.32), enviaron sus ministros.

Los «ministros», recibida la orden, vinieron a prender a Cristo cuando hablaba en el «último día... de la fiesta» (v.37), del tema de la promesa del «agua viva». Y parece lo más lógico que es también en este día cuando, conocedor de la determinación de su prisión, da la enseñanza de su desaparición misteriosa (v.33.34). Si no, habría que suponer que Cristo habla ante otro público, cuando ya supo El la orden de su prisión. La respuesta de Cristo a esta determinación es ésta: «[33] Aún poco tiempo estoy con vosotros, y voy al que me envió. [34] Me buscaréis, y no me encontraréis, y a donde yo estoy, no podéis venir».

El sentido del v.33 es claro. Cristo alude a su no lejana muerte. Es la primera mención de su partida (8,21; 12,35; 13,33). Antes del año se cumplirá ésta. Por eso está con ellos, es decir, entre los judíos, por «poco tiempo». Que se trata de su muerte, se ve porque su ausencia es debida a que se va «al que me envió» (Jn 13,35; 16,5-7ss; 17,1.11ss).

Pero el v.34 presenta dificultad. ¿Cuál es el sentido de «me buscaréis y no me encontraréis»? Esta fórmula es de sabor bíblico, con el que se indica en el A. T. una amenaza contra el pueblo infiel (Is 55,6; Os 5,6).

[17] *Midrash* *qohelet* I 9; *Apoc. Baruk* 29,8; STRACK-B., *Kommentar...* II p.481.

Nada en el texto sugiere un arrepentimiento tardío e ineficaz judío después de la catástrofe del año 70 [18]. Pues, en un pasaje conceptualmente paralelo a éste, se dice lo contrario. Relata Jn estas palabras de Cristo: «Yo me voy, y me buscaréis, y *moriréis en vuestro pecado;* a donde yo voy, no podéis venir vosotros» (Jn 8,21).

La interpretación generalmente admitida es otra. Los judíos buscarán implícitamente a Cristo, porque siempre esperaron al Mesías. Pero, no reconociéndole a El como tal, resulta que le «buscan» a El y «no le hallan» [19].

Por eso, al rechazar culpablemente (Jn 9,40.41) a Cristo Mesías, no pueden «venir» a donde va El, por lo que, destacándose el pecado personal, se dice en el pasaje, conceptualmente paralelo del capítulo 8, que «moriréis en vuestro pecado» (Jn 8,21).

Los oyentes, entre los que no deben de estar ausentes los fariseos, dicen abiertamente que no comprenden lo que dice (v.36), e interpretando su ausencia en un sentido material, piensan si querrá marcharse a las comunidades judías de la Diáspora, a las numerosas colonias judías extendidas por todo el Imperio [20], «para enseñarles» su doctrina. La expresión usada es: «¿Acaso quiere irse a la dispersión *de los griegos* y enseñar *a los griegos?*» (v.36). El sentido no es que El piense ir a la «dispersión» de los judíos, es decir, al mundo del Imperio, en el que se hablaba el griego, y en él predicar su doctrina a los «griegos» y no a los judíos de la Diáspora. Al suponer estos oyentes que se puede ir a la dispersión, como este término es técnico para expresar las comunidades judías «dispersadas» por el Imperio, el valor aquí de esta expresión no es otro que éste: pensar que se pueda ir a predicar su doctrina entre las comunidades judías distribuidas por el Imperio de habla griega —la *Koiné*—, en contraposición a las regiones «bárbaras» (Rom 1,14; cf. Rom 1,16). Y con esta interpretación está de acuerdo lo que dice en el verso siguiente, referente a que ellos habrían de «hallarle». Pero, aun así y todo, se extrañan de lo que dice, pues en cualquier sitio que fuese, ellos, y se ve en esto la sugerencia farisaica, habrían de «hallarlo».

Las comunidades judías de la Diáspora estaban en constante contacto con Jerusalén (Act 28,21). Y San Justino cuenta cómo, después de la muerte de Cristo, los judíos jerosolimitanos enviaron mensajeros por la Diáspora para difamar a Cristo [21].

Pero no era éste el sentido de las palabras de Cristo. El Padre le había señalado que El, normalmente, se limitase a transmitir la Buena Nueva al Israel palestino (Mt 15,24; Mc 7,27). Cristo, con otras palabras, profetizaba su muerte y su subida al cielo.

[18] DURAND, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.234.
[19] A.-H. SILVER, *Messianic speculation in Israel* (1927).
[20] FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* ver. del al. (1932) I p.318-349.
[21] *Diálogo con Trifón* 108 y 17: MG 6,725.728; 6,512ss.

e) *La gran promesa del «agua viva». 7,37-39*

En el escenario del templo y en uno de estos días de la fiesta de los Tabernáculos, Cristo va a hacer la proclamación de una gran enseñanza. Cómo la fe en El vincula a los creyentes a la acción del Espíritu Santo.

[37] El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. [38] El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno. [39] Esto dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en El, pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado.

La escena pasa estando en el templo, y el evangelista hace notar que tiene lugar precisamente «el *último* día, el *grande* de la fiesta» de los Tabernáculos.

Diciendo el evangelista que esta enseñanza de Cristo tiene lugar «en el último día, el grande de la fiesta» de los Tabernáculos; estando esta enseñanza en manifiesta relación con el rito del agua usado en esta fiesta, y haciéndose esta solemne libación del agua *sólo* los siete primeros días, ha de descartarse, para situar esta escena, el octavo día de la fiesta de los Tabernáculos, como pensaron algunos, ya que éste era complementario, y, aunque tenía reposo sabático como el día primero (Lev 23,36; Núm 29,35), los sacrificios eran menos importantes [22]. Era costumbre pedagógica de Cristo hacer, en ocasiones, sus enseñanzas tomando la imagen de algún hecho concreto y en situación actual, v.gr., el «agua» de vida de la Samaritana, etc.

Recordaba este rito [23], que parece probable tuviese especial solemnidad el último día [24], el agua manada prodigiosamente en el desierto, lo mismo que era impetración de lluvias para las futuras cosechas [25].

Además, en los días de esta fiesta se tenían lecturas de los profetas anunciando, por la imagen de la fuente y el agua, la renovación espiritual de Sión en los días mesiánicos (Zac 14,8; Ez 47,1-12). Precisamente, mientras el sacerdote sacaba agua de la fuente de Siloé, el coro cantaba el verso de Isaías: «Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salud» (Is 12,3). Pero los judíos, con estos ritos del agua en la fiesta de los Tabernáculos, pensaban también en la efusión del Espíritu Santo en los días mesiánicos (Is 44,3; Ez 36,25; 47,1-12; Joel 3,18, etc.). Evocaba ello, a un mismo tiempo, el milagro de Moisés y la efusión mesiánica del Espíritu Santo [26].

Es en este ambiente en el que Cristo va a hacer esta importante enseñanza.

[22] *Sukka* 4,1; BONSIRVEN, *Textes...* (1955) n.990.
[23] *Mishna:* trat. *Sukka*, en BONSIRVEN, *Textes...* (1955) p.234-253; FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.*, ver. del it. (1932) II p.255.
[24] STRACK-B., *Kommentar...* II p.490.
[25] Siphré sobre Núm 28,8,143; *Sukka* 18; cf. BONSIRVEN, o.c., n.264.1007.
[26] BADCOCK, *Jour. theol. stud.* (1923) p.169ss.

El último día de la fiesta, sin duda rodeado de una gran multitud, y acaso al acabarse de realizar el rito litúrgico de aquella mañana, en el que se derramó el agua de la fuente de Siloé sobre el altar, y en la que se evocaba también la efusión del Espíritu Santo, Cristo, «estando de pie», clamó en «voz alta», diciendo... El sentido de este «gritó» es no sólo un elevar la voz por razón del auditorio, sino el de dar una enseñanza importante y hecha de modo solemne (Jn 1,15; 7,28; 12,44; cf. Is 58,1). No excluye esto el que esté a tono con esta fiesta, que era por excelencia la fiesta más gozosa. Así se lee en la literatura rabínica: «El que no vio la alegría al sacar este agua, no vio nunca la alegría» [27].

La frase en que se encierra esta enseñanza presenta una dificultad ya clásica, a causa de la puntuación que se le dé, pues conforme a ella se cambia el sentido. Esta doble lectura es la siguiente:

A) «[37] Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. [38] El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno».

B) «[37] Si alguno tiene sed, venga a mí y beba [38] el que cree en mí. Como dice la Escritura, ríos de agua correrán de su seno».

Según la lectura A, los ríos de agua del Espíritu correrán del fiel, dispensados por Cristo; en la segunda proceden de Cristo.

Ambas lecturas tienen, aproximadamente, los mismos partidarios [28]. La misma tradición patrística se divide en las dos lecturas, y, en el estado actual de su investigación, no presenta una base segura para una sola de las interpretaciones [29].

Para la lectura B se alegan a su favor, entre otras, estas razones: permite obtener un paralelismo excelente con otro pasaje de Jn (6,35) y con el Apocalipsis (22,1.17). Esta posición está dentro de la «tipología» que Jn hace al éxodo, y en el que la roca de la que brotó el agua sería Cristo (1 Cor 10,4) [30]. Como posibles textos del A.T. a los que se aludiría con esta frase, se citan varios (Is 12,3; Ex 17,5.6; Núm 20,7-16; cf. Zac 13,1; Ez 47,1). Boismard piensa que se alude al salmo 78,16, o a la combinación del salmo 78,16 e Is 48,21.22 [31].

Admitida esta lectura B, el sentido del texto es el siguiente:

Si alguno tiene sed, que venga a Cristo y que beba en El el que «cree» en El—fe con obras, entrega plena a Cristo, según el sentido yoanneo de «creer»—. Pues de Cristo, como dice la Escritura, correrán al creyente ríos del agua viva de toda gracia. Gracia que es, como se dice en el v.39, la efusión del Espíritu Santo, que él dispensa.

En este caso se «tiene un texto precioso para probar que el Espíritu procede también del Hijo» [32], texto «raramente utilizado en

[27] *Sukka* 51a; STRACK-B., *Kommentar...* II p.490ss.
[28] Rev. Bib. (1958) p.523.
[29] H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslelung von Joh. 7,37-38:* Biblica (1941) p.269-302.367-403.
[30] J. E. MÉNARD, *L'interprétation patristique de Jean 7,38:* Rev. de l'Université d'Ottawa (1955).
[31] BOISMARD, *De son ventre couleront des fleuves d'eau:* Rev. Bib. (1958) 535-546.
[32] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.215.

teología» para probar la «procedencia del Espíritu Santo del Hijo» [33].

En cambio, los defensores de la lectura A también alegan las siguientes razones:

El texto del A.T. que se cita de la Escritura no es una cosa resuelta. «¿Dónde se dice en el A.T. que torrentes de agua viva manarán del interior de Cristo o del interior del creyente?» [34]. «La dificultad de hallar el texto de la Sagrada Escritura sigue sin resolverse» [35].

En Jn, con la palabra «la Escritura», que sale once veces, se refiere siempre a un texto completo, excepto en 20,9, en el que se hace una alusión vaga a la misma. Si en la lectura B la construcción es más coherente, también se puede interpretar en el estilo yoánnico en la hipótesis A como un «casus pendens» (Jn 6,39; 8,45; 17,2). En el pasaje de la Samaritana (Jn 4,14), el «agua viva» es fuente que sale de la persona creyente. El argumento del «paralelismo» puede orientar a esta lectura.

«Dentro del estilo de Jn, la disposición *cruzada* (o quiástica) de los dos incisos resulta extraña y aun violenta. No hemos sabido dar, en sus escritos, con otros versículos paralelos de estructura completamente cruzada, mientras que abundan los de disposición normal, que es la que tiene la frase interpretada tradicionalmente. Júzguense estos casos:

«El que viene a mí no padecerá hambre,
y el que cree en mí no padecerá sed jamás» (Jn 6,35).
«Como tú me enviaste al mundo,
yo también los envié al mundo» (Jn 17,18).
(Jn 8,23; 6,55; Ap 22,17; Jn 3,18.30.36; 4,22; 5,26; 7,6; 15,2.5; 17,23.)

Ocurren, sin embargo, otros casos en que tal vez podrá objetarse que la disposición de los versículos aparece cruzada.

«Las cosas que yo vi junto al Padre, ésas hablo;
vosotros, las cosas que oísteis de vuestro Padre, ésas hacéis» (Jn 8,38; cf. Jn 8, 23b; 16,28).

Si bien se atiende, no son estos casos una verdadera objeción. Fuera de que en algunos de ellos, más que paralelismo, es una contraposición a lo que se pretende, nunca se encuentra una disposición cruzada *completa*... La disposición de Jn 7,37, con el nominativo cruzado y al fin del segundo inciso, sería en Jn el único caso. Tal razón nos parece encierra un valor no despreciable, y es digna de tenerse en cuenta» [36].

También se quiere alegar contra la interpretación B el que se llega a una tautología, pues en Jn «venir a mí» puede ser sinónimo de «creer en...» Sin embargo, no es objeción, ya que en Jn aparecen

[33] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.376.
[34] BARRET, *The old Testament in the fourth Gospel:* Journal of Theological Studies (1947) 156.
[35] DODD, *The interpretation of the fourth Gospel* (1953) p.349.
[36] CORTÉS QUIRANT, *«Torrentes de agua viva». ¿Una nueva interpretación de Jn 7,37.38?:* Estudios Bíblicos (1957) 302-303.

expresiones tautológicas por razón del «paralelismo» (Jn 6,35-44), pues su lectura viene a ser:

> «Si alguno tiene sed, venga a mí [= crea en mí]
> y beba el que cree en mí».

Pero también se piensa en que pueda haber otras tautologías en el mismo verso, pues «beber» puede ser sinónimo de «creer» [37]. Así resultaría que el segundo hemistiquio se leería: «y beba (= crea) el que cree en mí». Pero esta redacción y objeción resultaría igual para la hipótesis A.

Siendo el problema difícil, parece que hay dos razones que hacen a la lectura A más probable. Son las siguientes:

a) La frase «beba el que cree en mí» no parece una frase correcta en esta hipótesis, menos correcta aún en el exigido «paralelismo» del verso. Y, si se admite que «beber» significa aquí «creer», resultaría una frase tautológica en el mismo verso, lo cual ya no era la sola tautología por «paralelismo sinónimo».

b) Esta lectura encuentra excelentes paralelos en la literatura rabínica, que justifican el incluir en el primer hemistiquio la palabra «beba», sin que haya que dársele este sentido riguroso de creer, o, al menos, en este ambiente aparece como un complemento pleonástico. Así, por Schlatter, en su obra *Der Evangelist Johannes* (1948), se cita, entre otros ejemplos tomados de la literatura rabínica: «El que desee recibir, que venga y que reciba».

En la hipótesis de esta lectura, el sentido es:

Del que cree en Cristo brotarán torrentes de agua viva—de gracia—. La imagen está tomada ocasionalmente con motivo de la fiesta de los Tabernáculos [38].

El evangelista cree oportuno indicar que Cristo, al anunciar estos «torrentes de agua viva», se refería al Espíritu Santo, que «recibirían» los que creyesen en El.

Más aún: él mismo añadiría que «no había sido dado aún el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado». ¿A qué se refiere esta expresión? Pues toda obra de santidad es obra de la gracia, y ésta del Espíritu.

Así, antes de Pentecostés, a la Samaritana le anuncia el «agua viva» (Jn 4,10-14), y a los cafarnaítas les anuncia que la fe en El les hace tener ya la «vida eterna» (Jn 6,35-40.47), y a los apóstoles les dice en el Cenáculo que, unidos a El, se «da mucho fruto» (Jn 15,1-6). El Espíritu Santo, en absoluto, había comunicado estas obras de la gracia, lo mismo que toda la obra del A.T. No es, pues, a esta acción y comunicación del Espíritu Santo a la que Cristo se refiere. ¿A cuál es, por tanto?

Es a la misión del Espíritu Santo en Pentecostés, la cual era la misión *oficial* e *inaugural* del mismo en los días mesiánicos. Es el

[37] Cortés Quirant, *Torrentes de agua viva:* Estudios Bíblicos (1957) 303-305.

[38] Sobre la expresión «de su vientre correrán ríos de agua viva», cuya primera parte, «vientre», significa no sólo el «interior», lo mismo que sobre el posible origen de la expresión «ríos», cf. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Io 7,38):* Rev. Bib. (1958) 540-545.

Espíritu Santo, que Cristo prometió enviar a la Iglesia después de su resurrección y de su ida al Padre (Jn 14,26; 16,7; Act 1,4-8; 2,14ss.33), y que, al venir, «glorificaría» (Jn 16,14) a Cristo, «acusando» al mundo «de pecado, de justicia y de juicio» (Jn 16,8-11.14), y manifestándose en dones prodigiosos y «carismáticos», atestiguando con ello la santificación de las almas y la obra de Cristo (Act c.10; Gál 3,2.4.5; 1 Cor c.12 y 14).

f) *Diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén. 7,40-53*

Ante los discursos de Cristo hay una reacción triple: 1) las turbas (v.40-44); 2) los ministros del sanedrín (v.45-48); 3) el sanedrín (v.50-53).

> **[40] De la muchedumbre, algunos que escuchaban estas palabras decían: Verdaderamente que éste es el Profeta. [41] Otros decían: Este es el Mesías. Pero otros replicaban: ¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea? [42] ¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías? [43] Y se originó un desacuerdo en la multitud por su causa. [44] Algunos de ellos querían apoderarse de El, pero nadie le puso las manos.**
>
> **[45] Volvieron, pues, los alguaciles a los príncipes de los sacerdotes y a los fariseos, y éstos les dijeron: ¿Por qué no le habéis traído? [46] Respondieron los alguaciles: Jamás hombre alguno habló como éste. [47] Pero los fariseos les replicaron: ¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar? [48] ¿Acaso algún magistrado o fariseo ha creído en El? [49] Pero esta gente, que ignora la Ley, son unos malditos.**
>
> **[50] Les dijo Nicodemo, el que había ido antes a El, que era uno de ellos: [51] ¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que hizo? [52] Le respondieron y dijeron: ¿También tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno. [53] Y se fueron cada uno a su casa.**

1) *Las turbas* (v.40-44).—Las turbas que «escucharon estas palabras». ¿A qué se refieren «estas palabras»?

De interpretarse estrictamente dentro del esquema de Jn, habría que pensar que, viniendo literariamente después de la promesa del «agua viva», habría de referirse a esto, máxime cuando ya antes se relataron otras reacciones de las turbas ante otras enseñanzas de Cristo (7,25.30.31.32). Sin embargo, debe de referirse literariamente a todo el conjunto de estas enseñanzas jerosolimitanas en la fiesta de los Tabernáculos, pues no sólo serían muy pocos los elementos de la turba para manifestarse y reaccionar ante El (v.37.38), si sólo se interpreta del pasaje del «agua viva», sino que aquí entran en escena los ministros del sanedrín que ya antes habían sido enviados, que oyeron otras enseñanzas (v.31-36) y ahora vuelven para dar su impresión.

Estas turbas decían de El que era, para unos, «el Profeta». La falta de profeta podía ser uno de los mayores castigos para Israel (Ez 7,26; Is 3,1-13). Y esta ausencia fue muy larga, de siglos (Dan 3,37-39; 9,27). En los días de los Macabeos se suspiraba por un profeta que precisase ciertos puntos (1 Mac 4,46; 14,41). Por eso, sobre la base del Deuteronomio (18,18), se esperaba incluso a un *profeta especial*, que preludiase, al estilo de Elías, los días mesiánicos. Y así, cuando el Bautista apareció en las orillas del Jordán con su atuendo de profeta y su vida de austeridad, las turbas pensaron si no sería «el Profeta» (Jn 1,21.25).

En el cristianismo primitivo se interpretó el anuncio de Moisés en un sentido mesiánico (Act 3,22; 7,37; cf. Jn 6,14.15; cf. Jn 1,45). Pero, en cambio, en los escritos judaicos nunca ha sido identificado este Profeta con el Mesías [39]. Y en los escritos de Qumrâm se distinguen las venidas del Profeta y del Mesías, y se basaban para ello en el pasaje de Moisés (Dt 18,18) [40]. De aquí la exactitud de esta distinción entre el Profeta y el Mesías.

Otros, en cambio, decían si no sería el mismo Mesías. Ya antes pensaron ciertos grupos que debía de serlo, pues los milagros que hacía los persuadían de ello (Jn 7,31; 6,14.15).

Mas para esto se les presentaba la objeción de su nacimiento. Según la Escritura, el Mesías procedería de la casa de David (2 Sam 7, 12ss, etc.). Y desde la profecía de Miqueas (Miq 5,2) se había interpretado por ciertas fracciones judías que el nacimiento del Mesías sería en el mismo Belén (Mt 2,4). Y siendo desconocida de las gentes la concepción virginal de Cristo y pasando éste por hijo de José (Jn 6,42) y como «el profeta de Nazaret de Galilea» (Mt 21, 11), ya que el nacimiento en Belén no parece haber trascendido, en vida de Cristo, del círculo de familiares e íntimos, se les planteaba esta oposición entre los hechos que veían, lo que ellos sabían y lo que la Escritura decía de los orígenes del Mesías.

Por eso «se originó un desacuerdo en la multitud por su causa» (v.43).

Y, ante todo esto, «algunos querían apoderarse de El» (v.44a). Es el fanatismo religioso oriental, tan pronto a estallar y traducirse en medidas tan incontroladas como radicales (Act 7,75ss; cf. Jn 18,31)

2) *Los ministros del sanedrín* (v.45-49).—El evangelista agrupa aquí a los ministros enviados por el sanedrín para prender a Cristo (v.32), para exponer así, sistematizadamente, los diversos pareceres y reacciones ante las enseñanzas de Cristo.

Los sinópticos reflejan la admiración y la impresión profunda que Cristo causaba en los oyentes (Mc 1,22; Mt 7,28ss): la grandeza de Cristo, su doctrina, la autoridad propia con que hablaba. En este pasaje se dice que dos veces dio sus enseñanzas en el templo y «gritando» (v.28.37). Todo esto causó una impresión tal en la policía del templo, que tenían la misión de prenderle, que no solamente no procedieron a ello, sino que alegaron, sorprendidos, ante sus jefes, para justificar su desobediencia, el que «jamás hombre alguno habló como éste» (v.46). No es que acuse ello la convicción de los policías en la divinidad de Cristo, pero sí la grandeza que concibieron de Cristo y su mensaje.

[39] J. Giblet, *Le Messianisme prophétique* (1954), en *L'attente de Messie* p.85-130.

[40] *Regla de la Comunidad* IX 11; cf. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda* (1935) p.151; O. Barthélemy-J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert: I Qumrâm cave 1* p.121.

La réplica de los fariseos se veía venir; les preguntan, aunque filológicamente se apunta la respuesta negativa que se espera, para más acusar lo inverosímil de su conducta: «¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar?» El término griego usado, «errar», no sólo tiene aquí el sentido de compartir un error, sino el de dar una enseñanza distinta también de las Escrituras (v.12 y 15); acusación que ya antes habían insidiado contra él [41].

Y como argumento complementario y corroborador contra Cristo y contra la «seducción» que habían experimentado estos ministros, alegan los fariseos el que ningún «magistrado» o fariseo creyó en El, es decir, los jefes oficiales en materia religiosa o ellos, que eran los «tradicionalistas» del mosaísmo y los rectores espirituales de Israel. Lo que ellos no creían, pensaban que nadie podía admitirlo (Mt 23,13).

Y concluyeron, en su orgullo, que «esta gente ignora la Ley», y por ello, decían, «son unos malditos» (v.49). Los rabinos y fariseos despreciaban profundamente al pueblo, porque no dedicaba su actividad al estudio de la Ley. Despectivamente lo llamaban el «pueblo de la tierra» [42]. Porque, ignorando todas las minucias y casuística rabínica, no podían cumplirlas. Por lo que así la Ley, —mejor, su casuística— venía a caer sobre ellos, «maldiciéndolos».

3) *El sanedrín* (v.50-53).—Jn agrupa aquí, por último, el juicio del sanedrín, con la actitud discordante y defensiva de Cristo por un miembro del mismo: Nicodemo [43].

Jn no precisa el momento de esta intervención defensiva, por agruparlo en este cuadro de «reacciones»; no debió de ser, sin embargo, muy distanciado de esta estancia y hechos de Cristo en Jerusalén.

La defensa de Nicodemo es velada, pues aún no es un discípulo abierto de Cristo; pero su argumentación es la propia de un doctor de la Ley: la Ley no condena a nadie sin oírle y permitir su defensa (Dt 1,16ss; 17,4). Mas ellos ya lo habían condenado antijurídicamente a muerte (Jn 7,25).

La respuesta de los sanedritas a Nicodemo es una fuerte y doble injuria camuflada: «¿También tú eres de Galilea?» De sobra sabían el origen noble de Nicodemo. Al aludirle a una hipotética relación galilea, no pretenden tanto el querer ponerle en el bando defensivo de un compatriota cuanto, veladamente, injuriarle, puesto que, para los de Judea, los galileos eran considerados como judíos inferiores, por su origen mixtificado, y tratados despectivamente. Un proverbio judío decía así: «Todo galileo es un leño» [44].

[41] Cf. *Comentario a Jn 7,15*.

[42] Strack-B., *Kommentar*... II p.495-519.

[43] Sobre Nicodemo, cf. *Comentario a Jn 3,1*.

[44] Neubauer, *Géographie du Talmud* p.183-184.

El término de «estúpido» hablándose de galileos aparece en los escritos rabínicos [45].

La segunda injuria es remitirle a que «investigue» las Escrituras, para que vea que «de Galilea no ha salido profeta alguno» (v.52).

Sin embargo, esto, tomado estrictamente, no era verdad, ya que, según el libro de los Reyes, Jonás era galileo (2 Re 14,25). Pero no deja de ser extraño este *error* en boca de sanedritas. Acaso quisieran decir que ningún profeta notable había salido de Galilea. En todo ello se ve que, para estos dirigentes, Jesús pasaba como oriundo de Galilea. Así lo denominarán un día las turbas: «Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea» (Mt 21,11). Pero los lectores del cuarto evangelio sabían de sobra el nacimiento de Cristo en Belén. Por eso el evangelista no tiene por qué corregir esta opinión, que, además, se refería a la vida pública de Cristo como «profeta», ya que los sanedritas no se plantean aquí el problema de que Cristo sea el Mesías.

Mas, en todo caso, la opinión de los sanedritas nada probaba. Porque, si ningún profeta notable había provenido de Galilea, esto no imposibilitaba el que, en el futuro, pudiese provenir alguno de allí.

La reunión se disolvió. La injuria se dirigió a Nicodemo. Pero las razones de éste no fueron rebatidas. Y contra la injuria quedó entonces flotando sobre el sanedrín una acusación formidable: de forma injusta se había ya condenado, en forma más o menos oficial, a Cristo a muerte.

CAPITULO 8

a) La mujer adúltera (v.1-11); *b)* Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio (v.12-20); *c)* consecuencias de los judíos en desconocer a Cristo (v.21-30); *d)* la oposición de dos filiaciones (v.31-59).

a) *La mujer adúltera. 8,1-11*

El principio de este pasaje se entronca con el final del anterior, del que es la continuación lógica.

[1] Se fue Jesús al monte de los Olivos; [2] pero, de mañana, otra vez volvió al templo, y todo el pueblo venía a El, y, sentado, los enseñaba. [3] Los escribas y fariseos trajeron a una mujer cogida en adulterio y, poniéndola en medio, [4] le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. [5] En la Ley nos ordena Moisés apedrear a éstas; tú, ¿qué dices? [6] Esto lo decían tentándole, para tener de qué acusarle. Jesús, inclinándose, escribía con el dedo en la tierra. [7] Como ellos insistieran en preguntarle, se incorporó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado, arrójele la piedra el primero. [8] E inclinándose de nuevo, escribía en tierra. [9] Ellos que le oyeron, fueron saliéndose uno a uno, comenzando por los más ancianos, y quedó El solo y la mujer en medio. [10] Incorporándose Jesús, le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado? [11] Dijo ella: Nadie, Señor. Jesús dijo: Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más.

[45] *Erubim* 53b; BONSIRVEN, o.c., n.787.

Se está en los días de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,1.14; 8,2.12). Cristo tenía costumbre de retirarse, cuando estaba en Jerusalén, a pasar la noche al monte de los Olivos (Mt 24,3; 26,30; par.), y especialmente pernoctaba en Getsemaní (Jn 18,2).

Pero ya muy de mañana volvió otra vez al templo, para aprovechar el concurso de los peregrinos y enseñar. La frase de «todo el pueblo venía a El» es más de Lc que de Jn (Lc 21,37.38), y es una forma redonda de hablar del gran concurso de gentes que le escuchaban. Esta misma afluencia es una clara indicación de ser uno de los días festivos.

Cristo estaba en uno de los atrios del templo y enseñaba a las gentes estando «sentado». No pretende decir el evangelista que estuviese sentado en las cátedras de los doctores, sino en uno de los escaños o pequeña alfombra en donde se sentaban los discípulos oyentes (Lc 2,46); y, aunque éste era el modo ordinario de enseñar allí, esta precisión mira, sin duda, a participar lo que se describe en el v.6: que Cristo escribía con su dedo en tierra.

En esta situación es introducido un grupo de «escribas y fariseos». Juan nunca cita juntas estas dos expresiones, ni nunca cita a los escribas. Un nuevo índice del origen adventicio de este pasaje.

Traían una mujer que «fue sorprendida» en flagrante delito de adulterio. No se dice cuándo. La palabra «ahora»—*modo*—que pone la Vulgata, falta en el griego. Podría pensarse que la traían al tribunal para juzgarla y que, al pasar por allí y ver a Cristo, quisieron comprometerle. Pero tampoco sería improbable el que se la trajesen exprofeso para comprometerle en su resolución.

Se la pusieron en «medio» del círculo de gentes que le rodeaban. No dicen que ellos hayan sido los testigos (Dan 13,37). Pero, ya en sus manos, nadie duda que sea verdad el delito del que la acusan.

Propusieron algunos (Fouard, Farrar) que este caso se explicaría bien, puesto que la festividad de los Tabernáculos era ocasión de muchos desórdenes morales por acampar la gente al aire libre y haber grandes aglomeraciones: era la «fiesta más alegre»; pero otros (Edersheim) lo niegan.

Asegurado el hecho, le plantean una cuestión más que de derecho, pues lo decían «tentándole». Le alegan lo que dice la Ley. Según Moisés, la adúltera debía ser apedreada (Lev 20,10ss; Dt 22, 23ss; Ez 16,40). En época más tardía se legislará la estrangulación [1]. Y alegada la legislación mosaica, le hacen, «tentándole», la siguiente pregunta: Pero, ante esto, «tú, ¿qué dices?» Con ello, resalta el evangelista, buscaban poder «acusarle». Era un dilema claro en el

[1] STRACK-B., *Kommentar...* II p.519; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1889. 202.1899.559.

que querían meterle: si aprobaba la legislación mosaica en aquel caso, podrían desvirtuarle, ante el pueblo, su misericordia; si no la aprobaba, lo acusarían de ir contra la Ley de Moisés. La cuestión era malévolamente planteada y hasta incluso apuntando a posibles complicaciones con el poder civil romano, ya que la pena de muerte era de competencia exclusiva del procurador romano (Jn 18,31).

Cristo, que estaba «sentado», sin duda, en un pequeño y bajo escabel de los oyentes, o sobre una estera o alfombra, «inclinándose, escribía con el dedo en tierra». ¿Qué significado tiene esto? «El sentido de este gesto no ha sido dilucidado con certeza» [2].

San Jerónimo proponía, conforme a una interpretación material de Jeremías (Jer 17,13), que escribía en tierra los nombres de los acusadores y sus culpas [3].

El gesto podría muy bien ser el de una persona que no quería intervenir en un asunto que se le propone (Lc 12,13.14). Power ha citado diversos casos modernos tomados del ambiente árabe. Queriendo un tal Qasím ponderar la generosidad de su tribu, decía: «Cuando les piden regalos, se ponen a escribir con sus bastones en el suelo, pretextando excusas» [4].

Sin embargo, en el evangelio «simbolista» de Jn, acaso pudiese estar superpuesta por el evangelista la sugerencia, por sola evocación, de la interpretación de Jeremías que daba San Jerónimo. El texto de Jeremías dice: «Todos cuantos te abandonan [Yahvé] quedarán confundidos; quienes se apartan de ti, serán escritos en la tierra, porque abandonaron a Yahvé, fuente de aguas vivas» (Jer 17, 13). Acaso en el detalle de este relato esté el intento de sugerir también el sentido de este pasaje de Jeremías, aunque no la interpretación material del mismo, por Cristo.

Y la prueba de esto es que nadie leyó lo que El escribía. Era, sin duda, el gesto de una persona que no quiere inmiscuirse en un asunto ajeno y menos aún en la celada que le tendían.

Por eso ellos «insistían en preguntarle». Pero ante la malicia de su intento, Cristo les da una doble lección de justicia y de misericordia. E «incorporándose» en su asiento, pero sin ponerse de pie (v.8), mirándoles, y acaso señalándoles con el dedo, les dijo: «El que de vosotros esté sin pecado, arrójele el primero la piedra». En la represión de la apostasía mandaba la Ley que los testigos denunciadores arrojasen los primeros las piedras contra el condenado en juicio (Dt 13,9; 17,7). A esto es a lo que alude la frase de Cristo. No es que Cristo negase el juzgar ni que los jueces cambiasen su oficio, pues siempre está en pie el «dad al César lo que es del César» (Mt 22,21; par.). Pero condenaba, en los que eran «sepulcros blanqueados», que estaban «llenos de hipocresía e iniquidad» (Mt 23, 27.28), un falso celo por el cumplimiento de la Ley en otros, cuando ellos no la cumplían.

2 Mollat, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.113 nota c.
3 *Adv. Pelag.* 2,17: ML 23,553.
4 Power, Biblica (1921) 54-57.

Mas su palabra, que era acusación, pronto hizo su efecto. Empezaron a marcharse los acusadores, «uno a uno, comenzando por los más ancianos». Rodeado de gentes que le admiraban y que podían estallar abiertamente a su favor, máxime si la acusación proseguía contundente, vieron que el mejor partido era abandonar aquella situación enojosa. Y empezaron a salirse hábilmente, inadvertidamente, uno a uno, comenzando por los más «ancianos». Acaso los más jóvenes, con un celo más exaltado, eran los que querían mostrarse más celadores; pero, mientras, los más «ancianos», con más experiencia de la vida y de las multitudes y posiblemente de otras intervenciones del mismo Cristo, fueron los primeros en salirse de aquella situación torpe y peligrosa. Y también una vida más larga de «fariseísmo» les daba a su conciencia un mayor volumen de acusaciones.

Y «se quedó El solo, y la mujer en medio». La contraposición se hace entre los *acusadores* y la mujer, por lo que este quedarse ellos *solos* no excluye la presencia de la turba que le estaba escuchando (v.2) cuando le trajeron aquella mujer.

Y hecha la lección de justicia contra los acusadores, da ahora la gran lección de la misericordia. Si ellos no pudieron, en definitiva, «condenarla», cuando era lo que intentaban, menos lo hará Cristo, que vino a salvar y perdonar. Por eso le dijo: «Ni yo te condeno». Pero, contando con un arrepentimiento y un propósito en ella: «Vete, y desde ahora no peques más». Y la adúltera encontró a un tiempo la vergüenza, el perdón, la gracia y el cambio de vida.

Tres Cuestiones Sobre Este Pasaje

Este pasaje es una cuestión debatida entre los autores. Son tres las cuestiones que le afectan, y que se indican separadamente.

1) **Inspiración.**—Que este pasaje está inspirado es doctrina de fe. Pues es una de las perícopas que el concilio de Trento quiere incluir, al definir el canon de los libros inspirados, en la expresión «libros íntegros *cum omnibus suis partibus*» [5]. Es, pues, un pasaje *bíblicamente* inspirado.

2) **Genuinidad.**—¿Este pasaje fue redactado e incluido en el cuarto evangelio por el mismo San Juan? Hay razones muy serias que hacen pensar que no.

a) Argumentos contra la genuinidad.—1) Falta en los códices griegos *mayúsculos* más antiguos, y entre ellos el Alef, B, A, C, T, W, X, etc.; falta en muchos *minúsculos*.

2) En otros códices *mayúsculos*, v.gr., E, M, S, D, etc., y en muchos *minúsculos*, el pasaje es *anotado con un asterisco*, indicando dudas sobre él. En el códice L y el Delta, queda espacio libre entre 7,52 y 8,12, lo que indica la duda sobre su genuinidad.

3) En los códices que traen esta perícopa, aparece ésta con *innumerables variantes*, mucho más que en otros casos. Lo que indica una falta de fijeza en el texto. Incluso códices que la traen la ponen sin fijeza de lugar. Unos la ponen después de Lc 21,38; otros, al fin del evangelio de Jn; otros, después de Jn 7,36, o Jn 7,44.

5 Denzinger, *Ench. symb.* n.784; *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana (1911) V 41.52.

4) Falta en los manuscritos de las *versiones antiguas principales:* sean latinas (a, f, l, q), sea en otras varias siríacas, en la versión sahídica, en los más antiguos códices armenios.

5) Los *escritores griegos* que comentaron a San Juan, no comentan esta perícopa, sino que de 7,52 pasan a 8,12. Así Orígenes, San Crisóstomo, San Cirilo A., Teodoro de Mopsuestia.

Los más antiguos *escritores latinos* tampoco citan este pasaje. Tertuliano silencia esta historia. También parece que fue desconocida por San Cipriano y San Hilario.

Taciano, sirio, omite Jn 7,53-8,1-11 en su *Diatessaron.*

6) *Razones internas.*—La estructura de la perícopa es más sinóptica que yoannea, tanto por su contenido como por su lengua y estilo. Así la expresión «escribas y fariseos», tan usual en los sinópticos, jamás se encuentra en Juan. Su inserción aquí rompe la continuidad lógica de los discursos del Señor.

b) ARGUMENTOS A FAVOR DE LA GENUINIDAD.—1) Lo traen varios códices griegos *mayúsculos;* entre ellos el D. Pero éste (siglo VI) se caracteriza por sus muchas *adiciones.* Otros códices griegos mayúsculos son códices *más recientes.* Y éstos lo traen, unas veces en el lugar en que hoy está, otros después de otros pasajes de Juan, o incluso después de Lc 21,36.

2) La traen muchos *minúsculos.*

3) Aparece en códices de antiguas versiones *latinas;* en la Vulgata, en versiones siro-palestinense, etiópica, boaírica.

4) El pasaje es muy antiguo. Es ya conocido de Papías [6], por lo que llega al siglo I. Se lo cita como parte del evangelio de Jn por Paciano (muerto antes del 304), por San Ambrosio [7], San Jerónimo, que dice que *figura* «en muchos códices griegos y latinos» [8]; San Agustín es gran defensor de su genuinidad [9]. Posteriormente es conocido unánimemente por los autores *latinos.*

5) Esta perícopa figura en la *liturgia* de la Iglesia; tanto entre los *latinos* (evangelio de la misa del sábado después de la tercera domínica de Cuaresma) como entre los *griegos* (en los días que se conmemora la festividad de las Santas Pelagia, María Egipcíaca, etc.). De ahí el que se encuentre en casi todos los «evangeliarios», sólo se exceptúan 30. Pero este uso litúrgico es ya tardío.

De lo expuesto, hoy se sostiene por la mayor parte de los autores lo siguiente: basándose sobre todo en la autoridad de los códices griegos, esta perícopa no perteneció originariamente al evangelio de San Juan, sino que fue insertada posteriormente en el mismo.

El haber sido insertada en este lugar puede explicarse porque Cristo, en este capítulo octavo (v.15), dice que él no juzga—condena—a nadie. Y la escena de la mujer adúltera, en que se termina diciendo: «Tampoco yo te condeno», venía a ser la introducción, con un hecho histórico, de esta enseñanza de Cristo, al tiempo que la relación material de las palabras las venía, materialmente, a aproximar [10].

[6] EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,17.
[7] *Apol. proph. David* I 10,51; II 11; *Epist.* 1,26,2; cf. ML 14,871.887 (912.929); 16,1042 (1086).
[8] *Adv. Pelag.* 2,17: ML 23,553 (579).
[9] *In Evang. Io. tract.* tr.33,4-8: ML 35,1648-1651; *De coniug. adult.* 2,6,5; 2,7,6: ML 40,474; *Cont. Faust.* 22,25: ML 42,417.
[10] HÖFL-GUT, *Introd. special. in N.T.* (1938) p.220-223; RONGY, *La femme adultère:* Rev. eccl. de Liège (1953) 359-367.

3) **Historicidad.**—Esta narración es ya muy primitiva. Era conocida por Papías [11], por lo que ya debe de llegar al siglo I; parece ser que fue conocida por el *Pastor de Hermas* [12]; también la citan el «Evangelio según los Hebreos» [13] y la «Didascalia», sobre 250.

La historicidad del pasaje nada tiene en contra. Los datos topográficos de los versículos 1 y 2 son completamente exactos. Se la califica como «un fragmento de la tradición apostólica» [14], y se dice que lleva ciertamente el sello de la verdad intrínseca, y no presenta la más mínima huella de una invención tardía (Weiss-Meyer).

Debe de provenir de la misma tradición apostólica. Y por su misma verdad histórica y belleza doctrinal, fue conservada en la tradición. Y así autorizada, se insertó, en un momento determinado, en el evangelio de Juan. Pudo muy bien pertenecer, en cuanto a la sustancia del hecho, al mismo Juan, y ser recogida por algún discípulo suyo o formulada por un escritor más cercano al estilo sinóptico. Ni hay repugnancia en que proceda, por literatura y contenido, de la misma tradición sinóptica. Pero ¿no habría sido incorporada a los evangelios provenientes de ella? Querer precisar su autor literario, parece imposible en el estado actual.

b) *Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio. 8,12-20*

[12] Otra vez les habló Jesús, diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida. [13] Dijéronle, pues, los fariseos: Tú das testimonio de ti mismo, y tu testimonio no es verdadero. [14] Respondió Jesús y dijo: Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde vengo y adónde voy, mientras que vosotros no sabéis de dónde vengo o adónde voy. [15] Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie; [16] y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado. [17] En vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos es verdadero. [18] Yo soy el que da testimonio de mí mismo, y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí. [19] Pero ellos le decían: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre. [20] Estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio, enseñando en el templo, y nadie puso en El las manos, porque aún no había llegado su hora.

Este discurso es situado expresamente por el evangelista al fin del pasaje, «en el templo» (v.20) y «en el gazofilacio» (v.20). Este discurso debe de ser pronunciado en la fiesta de los Tabernáculos o en días muy próximos a ella, como se ve por la alusión a la luz.

La sala propiamente del tesoro no era accesible al público. Estaba situada en el atrio de las mujeres. Se habla de *varios* «gazofilacios» y de uno solo [15], sea porque hubiese varias dependencias

[11] EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,17.
[12] *Mand.* 4,1,4; TAYLOR, *The Pericope of the Adulteress:* The Journal of Theological Studies (1903) 129ss.
[13] EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,17.
[14] KEIL, *Komm. über das Evang. des Johannes* p.318.
[15] JOSEFO, *De bello iud.* 5,5,2; *Antiq.* XIX 6,1.

para guardar estos tesoros, sea porque a uno se le considerase como el principal.

Como Cristo no pudo pronunciar este discurso en la sala propiamente tal, se refiere esta topografía del discurso, o bien a que Cristo lo pronunció probablemente «cerca» del «gazofilacio» (Mc 12, 41), o bien se deba a otra razón. Consta por la *Mishna* que había trece grandes «cepillos» en forma de «trompetas», anchas en su parte baja, y que, teniendo su boca en el patio exterior de las mujeres, por donde los judíos depositaban las ofrendas (Mc 12,41; Lc 21,2), llegaban por su parte alta y estrecha a la sala del «tesoro» [16]. Probablemente se refiere esta frase del evangelista a que Cristo hizo estas enseñanzas en el atrio, al cual salían estas «trompetas» que conectaban con el gazofilacio. De ahí que la frase tendría el sentido de ser pronunciado «junto a», «enfrente de», o «cerca» del «gazofilacio» (Mc 12,41) [17].

La situación topográfica que se asigna a este coloquio de Cristo es una prueba clara del valor histórico del mismo.

Cristo, acaso como gritando (Jn 7,28.37), dijo: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en la tiniebla, sino que tendrá la luz de vida.»

Esta palabra de Cristo está rimada y presentada al estilo de otras sentencias del mismo (Jn 6,35; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1). Y la misma se encuentra pronunciada por Cristo en otra ocasión (Jn 9,5; 12,46).

Consta por la *Mishna* que en la primera noche y en la octava de la fiesta de los Tabernáculos ardían en el atrio de las mujeres cuatro enormes candelabros de oro, de 50 codos de altura (más de 25 metros), sobresaliendo unos 13 sobre los muros del recinto, cargados de innumerables luces, y a cuyo resplandor los hombres y los miembros más destacados bailaban, los primeros llevando en sus manos teas encendidas, mientras los levitas tocaban instrumentos músicos y cantaban salmos. Esos cuatro candelabros de oro se los encendía para conmemorar la columna de *fuego* y la nube en las que «Yahvé iba delante de ellos..., para alumbrarlos y para que así pudiesen marchar lo mismo de día que de noche» (Ex 13, 21.22) [18].

Es muy probable que esta imagen, con la que Cristo se proclamó «luz del mundo, aunque en absoluto pudiera tener otro origen, esté evocada aquí por estas luminarias de la fiesta de los Tabernaculos, como está evocada por el rito del agua de esta misma festividad el que Cristo diga: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba» (7,37).

Al utilizarla así Cristo, evocaba dos cosas: *a)* que era a su «luz» a la que debían gozarse y vivir; *b)* y siendo aquellas luminarias evocación de la columna de fuego y nube en la que Yahvé marchaba

[16] *Sheqalim M.* 6,5; cf. BONSIRVEN, *Textes*... n.957.
[17] STRACK-B., *Kommentar*... II p.37-45.
[18] *Sukka M.* 5,1-4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... n.995-997; STRACK-B., *Kommentar*... II p.805ss.

ante ellos, para conducirlos por el desierto (Ex 13,21.22); siendo símbolo de la presencia de Yahvé, Cristo, al legislar en la zona moral y religiosa de los hombres, venía a identificar ahora la luz providente de Yahvé con la suya propia. Era un modo de evocar, conforme a procedimientos semitas y bíblicos conocidos, su divinidad.

La luz es además símbolo de la salud mesiánica (Is 9,1; 42,6; 49,6; Bar 4,2). El mismo Mesías era llamado Luz. Al «Siervo de Yahvé» Dios le puso «como Luz de las naciones» (Is 49,6; 60,1). El anciano Simeón llama a Cristo «Luz para revelación de las gentes» (Lc 2,32). Asimismo lo llaman los escritos rabínicos: «El nombre del Mesías es Luz» [19].

De aquí que el que le «sigue», que es hacerse su discípulo (Jn 12, 26; Mt 9,9; 4,19, etc.), no está en tinieblas, que es moralmente muerte, sino que le es «luz de vida», es decir, esa «vida (que) estaba» en el Verbo, y que se hace luz para que los hombres tengan con ella la verdadera vida: «y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4) [20].

Los «fariseos» presentes comprenden de sobra el plan rector que Cristo se arroga y la presentación que hace de sí mismo como Mesías. Y a su presentación como tal, le arguyen en la línea leguleya.

El dice que es así; pero el testimonio propio no vale, según la Ley. En la *Mishna* se lee: «No se puede creer a uno que testifique sobre sí mismo» [21]. Pero la respuesta de Cristo a este propósito es doble:

Su testimonio es válido. En otra ocasión admite esta posición (Jn 5,31). Pero después que la luz de su revelación ha crecido y se ha manifestado, no la admite. Debe reconocérsele su valor. Si un profeta estaba seguro de que Dios le hablaba y manifestaba las comunicaciones que hacía, ¡cuánto más Cristo! El sabe que «bajó» del cielo y que a él va. Su caso no se puede juzgar como los otros casos. Por eso, su testimonio es válido; es el único válido. Pues sólo El se conoce.

En cambio, ellos le juzgan «según la carne», según las apariencias externas (Jn 7,24), considerándolo un simple hombre. No veían en el hombre el resplandor de la divinidad. Por ello, El solo puede testimoniar quién sea. Cristo aparece con una conciencia clara de quién es.

Y, en contraposición a ellos, El «no juzga a nadie». La palabra «juzgar» *(krineîn)* tiene frecuentemente, conforme al uso semita, el sentido de *condenar* (Jn 3,17; 12,47). El significado de esta afirmación pudiera ser doble: *a)* una frase elíptica: «no juzga a nadie» al modo humano, «según la carne»; *b)* que El no ejerce *todavía* su función condenatoria de juez de los hombres. En otros pasajes de Juan no sólo se afirma lo mismo, sino que se da la razón de por qué no «juzga» con juicio «condenatorio» ahora a los hombres, porque el Padre le envió para salvar al mundo (Jn 3,17; 12,47). Probablemente el segundo sentido es aquí el más verosímil y el que se en-

[19] Talmud: *Bereshith Rabba* 3,4; *Ekka Rabbathi* 68,4.
[20] Cf. *Comentario a Jn 1,4.*
[21] *Ketuboth M.* 2,9; BONSIRVEN, o.c., n.1237.

tronca mejor con el haberse insertado el episodio de la mujer adúltera, que termina con estas palabras de Cristo: «Ni yo te *condeno* tampoco» (v.11).

El testimonio del Padre a favor de Cristo. Puesto que antes le objetaron ateniéndose a lo legal para negarle valor a su testimonio, ahora alega la Ley, que da validez al testimonio de dos (Dt 17,6; 19,15; Núm 35,30). Al suyo propio añade también el que le da su Padre, de quien vosotros decís que es vuestro Dios» (Jn 8,54).

¿Cómo el Padre «da testimonio» de Cristo? Aquí no lo consigna el evangelio. Pero en otros pasajes del mismo evangelio se dice: por las obras que le da a hacer (Jn 5,20.36.37; 8,54; 10,31.37.38). Los milagros, que son «signos» de su misión.

Los «fariseos» (v.13) le preguntan, burlescamente, dónde está su Padre. Naturalmente no se refieren a San José, su padre «legal», sino al que El constantemente les está alegando ser su Padre celestial, y precisamente matizándose aquí—¿sólo por Jn?—que es el que «vosotros decís que es vuestro Dios» (Jn 8,54). La burla la plantean en el terreno leguleyo. ¿Dónde está su Padre? Que venga y que testifique. Ya que para ellos son la materialidad de las personas las que cuentan y no otras formas testificales. Era decirle que su argumento estaba al margen de la Ley y remitido a una zona no jurídica [22].

La respuesta de Cristo es profunda y contundente. No conocen al Padre, precisamente porque por su obstinación no lo quieren conocer a El como el Enviado y el Hijo de Dios. «¿No crees—le dice a Felipe, que le pedía que le mostrase al Padre—que yo estoy con el Padre y el Padre en mí?» (Jn 14,9.10). Probablemente este tema se entronca por «encadenamiento semita» con el anterior. «El Padre, que mora en mí, hace sus obras»: enseñanzas y milagros (Jn 14,10.11).

La síntesis del relato no dice todo lo que pasó; pero se adivina. Debieron de querer prenderle, como en otras ocasiones, por hacerse así igual a Dios (Jn 10,29-39). Pero «nadie puso en El las manos, porque aún no había llegado su hora», de muerte y glorificación. La providencia de Dios está en juego, mas esto no excluye la cooperación de Cristo, como en otras ocasiones en que, queriendo prenderle, «se deslizó de entre sus manos» (Jn 10,39).

c) *Consecuencias de los judíos en desconocer a Cristo. 8,21-30*

Esta sección probablemente corresponde a la misma época histórica que la anterior. Sin embargo, el v.27 parece sugerir preferentemente otro auditorio, al no comprender que se refiere al Padre lo que está diciendo; tema y conversación clara en el coloquio anterior. En el fondo, la argumentación es más de fariseos que del pueblo. Máxime cuando los judíos pueden ser, en el evangelio de Jn, los dirigentes: fariseos.

[22] FILLION, *Vie de N. S. J.-Ch.*, vers. esp. (1942) III p.313.

[21] Todavía les dijo: Yo me voy, y me buscaréis, y moriréis en vuestro pecado; a donde yo voy, no podéis venir vosotros. [22] Los judíos se decían: ¿Acaso va a matarse, que dice: A donde yo voy no podéis venir vosotros? [23] El les decía: Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo. [24] Os dije que moriríais en vuestro pecado, porque, si no creyereis, moriréis en vuestros pecados. [25] Ellos decían: ¿Tú quién eres? Jesús les dijo: Es precisamente lo que os estoy diciendo. [26] Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y yo hablo al mundo lo que le oigo a El. [27] No comprendieron que les hablaba del Padre. [28] Dijo, pues, Jesús: Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy yo y no hago nada de mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo. [29] El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado. [30] Hablando El estas cosas, muchos creyeron en El.

La obstinación judía en desconocer a Cristo como Mesías le lleva a hacerles esta advertencia. El se «va». Es su ida por la muerte al Padre. Es el aspecto triunfal de la muerte de Cristo (Jn 7,33; 14,2-6; 16,28; 17,11). Ahora que lo tienen presente como «luz del mundo» no lo quieren reconocer como tal.

Y, sin embargo, les advierte cómo «me buscaréis y no me hallaréis». Se pensó por algún autor en la posibilidad de que se refiriese a un momento histórico concreto. Acaso en los días previos a la destrucción de Jerusalén, de cuyos días se anuncia que dirán las gentes que el Mesías está en este o en otro lugar (Mt 24,21-28; par.).

Pero probablemente el sentido de la frase de Cristo es más amplio. Los judíos siempre estaban expectantes en su historia por el Mesías; máxime en los días de Cristo había una excepcional expectación mesiánica, como se ve bien en el movimiento creado en torno al Bautista y por la presencia vigilante en el desierto que tenía la comunidad de Qumrân. En todo ello, los judíos buscaban implícitamente al Mesías, que es Cristo. Y, al buscarlo fuera de él, no lo podrán encontrar, como les dijo más explícitamente en otra ocasión (Jn 7,34). Por lo que «moriréis en vuestro pecado». La expresión es de tipo bíblico paleotestamentario (Dt 24,16; Ez 18, 18, etc.), con lo que se afirma una responsabilidad personal. Por lo mismo, ellos no pueden «venir» a donde «yo voy».

Judíos y «fariseos» no concebían que ellos no pudiesen dejar de estar en todo lo que fuese lo mejor. De ahí la malévola insidia que lanzan. «¿Acaso va a matarse, que dice: A donde yo voy no podéis venir vosotros?» Si hubiese pensado ir a predicar a la Diáspora, también allí tenía el sanedrín sus medios de espiarle y hacerse con El. Lo sabían muy bien ellos (Jn 7,35). Pero el pensamiento es ahora presentado en una forma más terminante. «¿Acaso va a

matarse?» El suicidio era considerado como un gravísimo delito, digno de la gehenna [23]. Era, a un tiempo, una injuria a Cristo y un modo de manifestar farisaicamente la seguridad de su santidad y del cielo. ¡Sólo a la gehenna era a donde ellos no podían ir!

Pero Cristo «decía» con insistencia el abismo radical que había entre El y ellos y el lugar adonde El iba: «Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo».

No sólo Cristo es de «arriba» porque siempre «hace lo que es de agrado» del Padre (v.29), la única norma de su actividad y enseñanza, sino también en el sentido de que El «bajó» del cielo por la encarnación (Jn 3,13.31, etc.). Y así ahora el va al Padre, al que le envió; y a donde ellos no pueden ir sin creer en El, porque El es el «camino» (Jn 14,6) para ir al Padre (Jn 14,6b). Sin creer en El, «morirán» en sus pecados.

La redacción del v.24 dice así: «Por lo que os dije que moriréis en vuestros pecados; porque, si vosotros no creéis que *yo soy*, moriréis en vuestros pecados».

Esta frase, construida con «inclusión semita», tiene en su centro una otra que, sin duda, tiene en este evangelio una redacción e intento muy marcado. ¿Qué significa aquí este cortado: «Yo soy»?

En primer lugar, el enviado, el Mesías (Mc 13,6), el Hijo de Dios. Pero, cortada y redactada así, tiene su manifiesto entronque con una frase del Antiguo Testamento en la que Dios revela a Moisés su nombre: Yahvé (Ex 3,14). Y significa que Yahvé, el Dios de Israel, es el único Dios verdadero (Dt 32,19; Is 43,10). Con esta forma tan escueta y «técnica», que sale cuatro veces en el cuarto evangelio (Jn 8,24.28.58; 13,19), Cristo, al evocarla sobre sí, probablemente quiere identificarse y caracterizarse con ella; es, pues, el único Salvador, el *Dios* único.

El curso del diálogo o de la polémica encierra una dificultad clásica y que no puede decirse esté aún plenamente resuelta. Al preguntarle: «¿Tú quién eres?», les respondió: *tèn arjèn hóti kai laló hymín*.

Las antiguas versiones traducen esta respuesta sin matizar bien su sentido preciso.

La Vulgata clementina lo traduce por: «Principium, qui et loquor vobis». «Yo soy el principio, yo que os hablo». El sentido es claro. Tendría un buen entronque conceptual con el Apocalipsis, en donde se llama el Alfa (Ap 1,8), es decir, el Principio.

Pero esta interpretación latina de la Vulgata clementina no está en el texto griego. Donde no se dice «qui», «el que», «quien», sino «porque». Ni está tampoco en la Vulgata jeronimiana, en la que no está «qui», sino «quia», «porque» (WW).

Los Padres latinos han comentado la traducción latina.

Los Padres griegos suelen dar otra traducción del texto original.

[23] JOSEFO, *De bell. iud.* III 8,5.

La parte de la frase *tèn arjèn* puede tener un triple significado: «Al principio» (ac.).

«Ya al principio», en el sentido de «después del principio».

Sentido adverbial. Sería equivalente a «absolutamente», completamente.

En los dos primeros casos, su sentido sería: «lo que os dije al principio» o «desde el principio» (Jn 15,27).

Pero esto parece tener un serio inconveniente. Si le preguntan quién es, es porque «al principio» no se lo dijo. Pero parece ser que sea el mismo auditorio, como se ha visto en la introducción a la sección que comienza en el v.21. Además, Jn debería haber empleado filológicamente la forma *ap'arjés* (Jn 15,27) o *ex arjés* (Jn 16,4).

Por eso, tomada esta frase en sentido *adverbial*, su sentido sería: «absolutamente», «completamente» o «precisamente es lo que os digo». «Es precisamente lo que os estoy diciendo». Con ello remitiría, al menos literariamente, además de a su propio testimonio (v.12ss), al que le da su Padre con las obras, y al que poco antes aludió. Con lo cual les estaba diciendo El, con su testimonio personal y con su alusión al testimonio del Padre, quién era. Así, al preguntarle: «¿Tú quién eres?», responderá: «Es precisamente lo que os estoy diciendo».

Es una interpretación muy usual en los Padres griegos. Esta interpretación ha sido refrendada con muchos ejemplos de los clásicos griegos [24].

Otros dan a estas dos primeras palabras el sentido adverbial de «primeramente». Junto con una puntuación interrogatoria. Y así se traduce:

«Primeramente, ¿qué es lo que yo os digo? Vosotros me preguntáis quién soy. Pero ante todo es preciso conocer cuál es mi doctrina, porque mis palabras son las que dan testimonio por mí» [25].

También, supuesta una interrogación, se propone como tipo de otras: «¿Por qué al principio o después del comienzo os hablé o enseñé?» O lo que es lo mismo: «En realidad, ¿por qué continúo hablándoos todavía?» [26].

Otra interpretación en forma interrogativa sería: «En absoluto, ¿por qué os hablo?»

Estas formas interrogativas, que parecerán expresar en Cristo como un arrepentimiento hipotético de enseñarles, encuentran un paralelo conceptual en los sinópticos (Mt 17,17).

No habiendo ninguna razón decisiva por varias de estas interpretaciones, la que da sentido adverbial a la primera parte de la frase tiene a su favor el que esta es la interpretación usual de los Padres *griegos*.

La formulación de la frase siguiente tiene alguna dificultad. Dice así: «Muchas cosas tengo que hablar acerca de vosotros y condenar; pero el que me envió es verídico, y las cosas que oí a El, éstas las hablo al mundo».

A pesar de la mala comprensión e incredulidad de los judíos con relación a Cristo, El les dice que tendría que decir aún «muchas cosas» precisamente «acerca de ellos», de su actitud hostil e incré-

[24] D. GARCÍA HUGHES: Rev. Esp. de Teolog. (1940) 243-246.
[25] CONDAMIN: Rev. Bib. (1899) 409-412.
[26] SAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 53.

dula; y, como consecuencia de ese enjuiciamiento que tendría que hacerles, se seguiría el «condenarles» muchas cosas de su conducta y, sobre todo, la actitud e incredulidad ante El. Es lo que se lee en los sinópticos (Lc 9,41).

Pero omite seguir ahora por este camino. ¿Por qué? La razón que alega pudiera extrañar: «Pero el que me ha enviado es veraz *(alethés)*, y yo hablo al mundo lo que oí a El». El sentido preciso de esta frase podría, en una primera lectura, resultar algún tanto oscuro.

La palabra que califica al Padre *(alethés)* puede tener aquí dos sentidos: *a)* Como Cristo sólo habla al mundo lo que «oyó» al Padre, y éste es «veraz», se sigue que Cristo sólo dice la verdad, que es lo que en cada caso *conviene* (Jn 7,18). Así ahora no enseñaría. *b)* También podría tener esta palabra el sentido de «fidelidad». «Dios es veraz»: fiel a sus promesas (Rom 3,4; cf. v.3). En este caso, el sentido será: Como Cristo sólo se atiene al plan del Padre, y éste es «fiel» al mismo, no quiere que Cristo condene ahora, sino que ejerza su función de Salvador.

Pero la enseñanza continuó. Esa actitud hostil e incrédula que tengan con El, sería un día vencida por la evidencia de la historia. Cuando «eleven» al Hijo del hombre, conocerán que «soy yo».

El anuncio de cuando ellos le «eleven» en alto *(hysósete)* se refiere a la cruz (Jn 3,14; 12,32.34). Pero esto, evocando el sentido triunfal yoanneo, es decir, por la cruz, la subida al Padre. Y por su «elevación» a la cruz y por su ida a la diestra del Padre (Jn 13,1; 14,28; 17,5.26, etc.), manifestada en prodigios, tendrán que comprender la verdad de todo lo que les diga: que sólo hizo aquello para lo que el Padre le envió, que sólo hizo «lo que es de su agrado» (Is 38,3), y que su Padre «estuvo con El siempre» (Ex 3, 12; Jos 1,5, etc.).

Pero esta frase tan recortada en Juan de «Yo soy» es muy probable que quiera expresar la divinidad de Cristo, no sólo porque los milagros confirmaron la doctrina de su filiación divina, sino también porque ella evoca el nombre inefable de Yahvé, y aquí evoca sobre El este nombre y su realidad: «Yo soy» [27].

Sin embargo, este «conocimiento» (v.28) que los judíos, según les anuncia, tendrán de El, no es un anuncio de su conversión. Pues antes les había dicho que le «buscarían», y, si no creyesen en El, «morirían en su pecado» (v.21). Se refiere más bien a la experiencia que, por fuerza de los hechos, les hará ver que Cristo era el que dijo. Los hechos triunfales en su resurrección, el cumplimiento de las profecías, la fundación y crecimiento de su Iglesia, la destrucción anunciada de Jerusalén, etc., serían otros tantos hechos que se impondrían objetivamente sobre la realidad subjetiva de su apreciación. Cristo en todo sólo obedecía al Padre. Y éste confirmó su obra.

[27] ZIMMERMANN, *Das absolute «Egó eimi» als die neutestamentliche Offenbarungsformel:* Biblisch. Zeitschr. (1960) 54-69.

El vigor y convicción de estas palabras de Cristo, que «habló como jamás hombre alguno habló» (Jn 7,46), y que atrajo a El a los ministros sanedritas, impresionó al auditorio. Y «muchos» entonces «creyeron en El». Pero esta fe podía tener muchos grados y adhesiones (Jn 2,23-25).

d) *La oposición de dos filiaciones. 8,31-59*

El siguiente discurso es un diálogo polémico, con un *crescendo* en el desarrollo y con algún pasaje estructurado al tipo de la «inclusión semita».

[31] Jesús decía a los judíos que habían creído en El: Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos [32] y conoceréis la verdad, y la verdad os librará.

[33] Respondiéronle ellos: Somos linaje de Abrahán, y de nadie hemos sido jamás siervos; ¿cómo dices tú: Seréis libres? [34] Jesús les contestó: En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado. [35] El siervo no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre. [36] Si, pues, el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres. [37] Sé que sois linaje de Abrahán; pero buscáis matarme, porque mi palabra no ha sido acogida por vosotros. [38] Yo hablo lo que he visto en el Padre; y vosotros también hacéis lo que habéis oído de vuestro padre. [39] Respondieron y dijéronle: Nuestro padre es Abrahán. Jesús les dijo: Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán. [40] Pero ahora buscáis quitarme la vida, a un hombre que os ha hablado la verdad que oyó de Dios; eso Abrahán no lo hizo. [41] Vosotros hacéis las obras de vuestro padre.

Dijéronle ellos: Nosotros no somos nacidos de fornicación, tenemos por padre a Dios. [42] Díjoles Jesús: Si Dios fuera vuestro padre, me amarías a mí; porque yo he salido y vengo de Dios, pues yo no he venido de mí mismo, antes es El quien me ha enviado. [43] ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis oír mi palabra. [44] Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre. El es homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él. Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de la mentira. [45] Pero a mí, porque os digo la verdad, no me creéis. [46] ¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis? [47] El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios. [48] Respondieron los judíos y le dijeron: ¿No decimos bien nosotros que tú eres samaritano y tienes demonio? [49] Respondió Jesús: Yo no tengo demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí. [50] Yo no busco mi gloria; hay quien la busque y juzgue. [51] En verdad, en verdad os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte.

[52] Dijéronle los judíos: Ahora nos convencemos de que estás endemoniado. Abrahán murió, y también los profetas, y tú dices: Quien guardare mi palabra no gustará la muerte nunca. [53] ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abrahán, que mu-

rió? Y los profetas murieron. ¿Quién pretendes ser? [54] Respondió Jesús: Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria no es nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís que es vuestro Dios, [55] y no le conocéis, pero yo le conozco; y si dijere que no le conozco, sería semejante a vosotros, embustero; mas yo le conozco y guardo su palabra. [56] Abrahán, vuestro padre, se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró. [57] Le dijeron entonces los judíos: ¿No tienes aún cincuenta años y has visto a Abrahán? [58] Respondió Jesús: En verdad, en verdad os digo: Antes que Abrahán naciese, era yo. [59] Entonces tomaron piedras para arrojárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo.

Ocasión del mismo (v.31-32).—La ocasión con que va a pronunciarse este discurso es una enseñanza y unos consejos que Cristo da, seguramente en otros días distintos del anterior, «a los judíos que habían creído en El».

Su fe, grande o pequeña, en El, los venía a hacer sus discípulos. Pero, para serlo de verdad, han de «permanecer» en su «palabra», que es su enseñanza: el Evangelio. El verbo usado aquí por «permanecer» *(meinete)* en el vocabulario de Jn es término característico suyo, y significa una unión muy íntima y vital con aquello a lo que se une: «es instalarse en la *palabra*, recibir su savia, vivir de ella» [28] (Jn 6,56; 14,22.23; 15,4-7; 1 Jn 2,6.24.27; 3,6; 4,15; cf. especialmente 2 Jn 9).

Pero el ser discípulos verdaderos de Cristo lleva consigo, entre otros privilegios, éste: «conoceréis la verdad» de esa manera auténtica, honda y vital, y «la verdad os librará». ¿De qué? Esto es lo que da lugar a iniciarse este diálogo polémico.

La libertad y el verdadero linaje de Abrahán (v.33-40)

El auditorio que va a intervenir aquí, si se interpreta en su sentido rígido, serían los anteriores judíos convertidos (v.31), quienes ahora le «responden» (v.33), y a quienes El parece dirigirse (v.34). Pero extraña que un auditorio de sus «discípulos» judíos responda de una manera tan combativa y virulenta, hasta el punto de querer darle muerte (v.37.40). Probablemente hay que suponer aquí la intervención de otro auditorio judío, mezclado o presente entre los que han creído; o que se unen aquí, por contexto lógico, conversaciones que responden a momentos históricos distintos. La ocasión de dirigirse a sus «creyentes» es, en el intento de Jn, un episodio accidental, pero su pensamiento fundamental va al tema y polémica de sus encarnizados enemigos judíos.

La respuesta de estos judíos es tomada en un sentido material y en tono despectivo. Seguramente para buscar alguna nueva explicación, como Nicodemo (Jn 3,4), o para esquivar la censura que les hace Cristo. Pues ellos, probablemente, tuvieron que comprender que, con la «liberación» de que les hablaba, quería indicar una

[28] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.241.

liberación de tipo espiritual, sea del pecado o del error (Prov 35,10: LXX, Vg). Algún rabino decía que «no había más hombre libre que el que se ocupa del estudio de la Ley» [29]. Se querían, pues, defender y poner a cubierto alegando que son «linaje de Abraham» y que «no han sido jamás siervos de nadie».

La simple pertenencia material al «linaje de Abraham» los hacía tenerse por la raza superior y señora de todos. Los sinópticos reflejan esta creencia popular de orgullo judío. El Bautista les dice: «No os forjéis ilusiones, diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre» (Mt 3,9; Lc 3,8). De ahí esta respuesta, con la complementaria de que «no han sido jamás siervos de nadie», en el sentido de que las opresiones y *esclavitudes* que experimentaron en su historia, hasta el punto de «no haber sido independientes más que cuatro siglos sobre catorce antes de nuestra era» [30], no las habían soportado voluntariamente, sino con el ánimo rebelde a su imposición [31], al menos el grueso de la nación. Es lo lógico y patriótico ante una invasión extranjera. Los «zelotes» serán un exponente final de esta rebeldía e insumisión al poder de Roma.

Pero Cristo les hace ver la más terrible servidumbre en que están y pueden permanecer: «el que comete pecado es siervo del pecado». La historia de Israel les hacía ver que las invasiones experimentadas eran el castigo a las infidelidades externas a Yahvé aparte de los pecados personales íntimos. Pero el pensamiento de Cristo se orienta concretamente a una nueva perspectiva de su transgresión moral: su actitud hostil ante Cristo, el Mesías; su obstinación en no reconocerle. Esto los hace reos de un pecado gravísimo (Jn 9,39-41); son, pues, esclavos. Necesitan creer en El, para que esta verdad los haga libres de todo su error judío.

Todo descendiente de Abraham era considerado como un hombre «libre» [32]. Pero la simple pertenencia material racial no salva. Y el pensamiento, con un «encadenamiento semita», se ilustra con una evocadora comparación, en la que se expresa también la necesidad de esta fe liberadora en Cristo (v.24).

En una casa, el «siervo» siempre está expuesto a ser despedido y a no permanecer en ella; el «hijo», en cambio, es como dueño de ella y heredero natural de la misma: «el hijo permanece para siempre». Sin la fe en Cristo, Israel está expuesto a ser echado fuera de la «casa», del reino. Su pensamiento se entronca con las parábolas y alegorías en que se anuncian la expulsión del pueblo elegido del reino mesiánico (Mt 22,1ss, etc.). Pero, al mismo tiempo, se enseña que la verdadera «liberación», que es la moral, no la da la Ley, sino que es obra del Hijo. Cristo es el Redentor de todo pecado.

Pero, además, para hacerles ver que no son verdaderos hijos de Abraham, en el sentido moral, es que no hacen las obras del padre de la fe. Pues aquél «creyó» en el Mesías futuro, Cristo, y éstos, en lugar de creer en Cristo, pretenden matarle (Mt 21,33-46;

[29] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.42; cf. Jn 7,49.
[30] N. BRILLANT, *Apologétique* (1939) p.301.
[31] JOSEFO, *De bello iud.* VII 8,6.
[32] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1640.689.1743.

par.). Eran enemigos de creer en aquel en quien creyó Abraham. Por eso no tenían la verdadera filiación del padre de los creyentes, y, aun creyéndose libres, eran «esclavos» de pecados y del gran pecado de no creer en Cristo, el liberador de la servidumbre.

La obra del diablo en esta hostilidad judía (v.41-51)

Al no hacer las obras de Abraham, Cristo les acusa de hacer las «obras de vuestro padre» (v.41.38). Este es el diablo (v.44).

El diálogo polémico se inicia con la protesta que los judíos hacen a Cristo, que les dijo que siguen al «padre» de ellos, diciendo que «no son nacidos de fornicación», sino que tienen por padre a Dios. Es la protesta de su fe y fidelidad al Dios de Israel (Ex 20,2-6, etc.).

Naturalmente, no se alude a ninguna descendencia ilegítima. En el vocabulario profético se expresa con el término «prostitución» o «fornicación» la idolatría, la infidelidad de Israel adorando a otros dioses, fuera de Yahvé, el Esposo de Israel (Os 1,2; 2,6; Jer 2,20; Ez 16,15ss). «Cuando se volvió de la cautividad, se consideraba impureza el unirse a una mujer pagana, y al hijo nacido de tal matrimonio se lo tenía por ilegítimo y perteneciente a la familia de Satán, el dios de los gentiles. Probablemente es, en este sentido, en el que los judíos dicen que no tienen más padre que a Dios. Es decir, que nacieron en las circunstancias normales teocráticas y no corre por ellos sangre idólatra» (Lemonnyer). Pero no basta esto.

Si tuviesen verdaderamente a Dios por padre, creerían en El, pues de El «salió» por la encarnación. Cristo es el legado y el gran don de Dios. Si ellos aman a Dios, tenían que amar a Cristo, que es su enviado. Pero si ellos no «pueden entender» el lenguaje de Cristo ni «pueden oír su palabra» (v.43), es debido a sus malas disposiciones morales para ello. Pues Cristo viene como su legado (Jn 7,28), y ha sido «sellado» por el Padre (Jn 6,27, etc.) con milagros, que son «signos». Es todo el tema del evangelio de Jn.

Construida esta sección del discurso, tanto por un tipo de «encadenamiento semita» como por «inclusión semita», en el extremo último de éste (v.45-48) hay un pensamiento de especial interés. Cristo les pregunta que, diciendo El la verdad, por qué no le creen. Y, como garantía moral de su verdad, les reta a esto: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» El verbo usado *(elégjei)* lo mismo puede significar «acusar» que «convencer», pero más frecuentemente tiene este segundo, tanto en Juan (Jn 3,20; 16,8) como en los papiros y clásicos. La santidad moral de Cristo está a toda prueba. Los judíos le han acusado de ser transgresor de la ley de Dios (Jn 9,24) en diversas ocasiones, por no cumplir la «Ley» que habían establecido los fariseos contra la misma ley de Dios (Mt 15,6; 23,13); pero nadie pudo «convencerle» objetivamente, probarle «pecado». Aquí parece referirse más directamente, por el contexto, a que nadie puede probarle infidelidad alguna a Dios en la misión que le ha confiado (Jn 7,17ss).

Pero la razón última de toda esta conducta hostil de los judíos ante Cristo es que tienen por «padre al diablo». Es el tema central de la «inclusión semita». Hacen los deseos de «vuestro padre», el diablo. Frente a la verdad, que trae Cristo, ellos se obstinan en seguir la mentira. Es que siguen al diablo, que «es mentiroso y padre de la mentira». Y así, «cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio». Y aún se caracterizará más esta obra de falsedad diabólica, diciéndose de él que es: «Homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él».

Este «homicidio» que el diablo cometió «desde el principio» se refiere a que, por su seducción, peca Adán, y con él entra la muerte en el mundo (Gén 2,17; 3,19; Sab 1,13; 2,24; Rom 5,12; 7,11). También admiten algunos el que, con ello, haya aquí una alusión a la muerte de Abel, la primera muerte que aparece en la Biblia (Gén 4,1-15; cf. 1 Jn 3,8-15).

El que el diablo no se «mantuvo» en la «verdad» ya «desde el principio», no se refiere probablemente al pecado de los ángeles malos y su caída (Ap 12,7-9), aunque algunos Padres así lo pensaron, sino a su presencia en la historia de la humanidad, por lo que es «homicida desde el principio». Ni se podría decir, en rigor, de la caída del diablo, que la «verdad no estaba en él» «desde el principio» de su creación. No es que no hubiese estado, sino que él no permaneció fiel a ella.

A estas enseñanzas de Cristo, los judíos, que se creían los únicos verdaderos adoradores, en su persecución a Cristo se ven acusados de un odio que les proviene de no conocer verdaderamente a Dios y de estar inspirados por el diablo en su obra contra el Mesías. A esto responden los judíos con un insulto, diciéndole que es «samaritano» y que «tiene demonio».

No sólo los samaritanos eran enemigos de los judíos, hasta el punto de no hablarse (Jn 4,9), sino que los judíos consideraban a los samaritanos como cismáticos y gente abominable. El libro del Eclesiástico los tiene como el prototipo de la impiedad (Ecli 50,28). Llamarle, pues, samaritano era llamarle impío, cismático; un hombre que no servía al verdadero Dios.

«Tener demonio» era un insulto que ya le habían hecho en otras ocasiones (Jn 8,20; Mt 12,24-29; par.), significando a veces, como aquí, estar loco.

La obra de Cristo es la obra del Padre. El no hace más que «honrar» al Padre, mientras que ellos sólo están deshonrándole a El. Cristo no busca su sola «gloria», sólo busca la gloria de su Padre. Tema, y fina prueba psicológica, que ya alegó más ampliamente antes (Jn 7,18; 5,41). El no busca su gloria humana, sino la de su Padre. Cuando un día pida su gloria, la pedirá para que en ella sea glorificado el Padre (Jn 17,1).

Pero «existe el que la busca y juzga».

Probablemente el pensamiento es: el Padre busca su gloria, por lo que busca la gloria de Cristo. Afirmación que Cristo hace tantas veces (v.54). El Padre le glorifica con las obras que le da a hacer.

Por eso El juzgará y condenará esta actitud hostil del fariseísmo contra su Mesías.

Y reiterando su enseñanza, el pensamiento de Cristo viene a entroncarse conceptualmente con la afirmación del principio: en que sólo a quien «libere» el Hijo, permanecerá para siempre en la «casa»: «En verdad... os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte».

La eternidad de Cristo (v.52-59)

Esta afirmación de Cristo, que El es dispensador de vida eterna, da lugar a una declaración trascendental del mismo.

Le arguyeron que si acaso El se creía superior a Abraham y los profetas. Estos anunciaban una nueva vida; pero no la dispensaban, y por eso murieron. Pero la respuesta de Cristo cambia un poco el ir derecha a la pregunta, para preparar con ello la solemne afirmación que va a hacer. Les dijo: «Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando ver mi día, y lo vio y se alegró».

¿Cuál es este «mi día», de Cristo, que Abraham deseó ver y lo vio con gozo?

Cristo se apropia aquí, conforme al procedimiento por «alusión», la expresión reservada a Dios en el A.T.: «el día de Yahvé». Ya con ello está entroncándose con la divinidad.

Este «día» que deseó ver Abraham sería, según los autores, el día de la pasión (San Crisóstomo), la encarnación y la pasión (San Cirilo), la encarnación (San Agustín).

El singular «día» que aquí se usa, no sólo significa un día, puede significar también una *época* (Jn 14,20; 16,23.26) [33]. Y no hay ninguna exigencia que imponga restringir este «día» a un momento determinado de la vida de Cristo.

Conceptualmente, el deseo de Abraham de ver este «día» de Cristo debe de referirse a lo mismo que Cristo dijo un día a los discípulos: «*Muchos profetas* y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que oís, y no lo oyeron» (Lc 10,24). Es decir, los días del Mesías, que era el ansia de todo israelita. Y ellos, que lo tienen presente, no lo quieren ver.

Si Abraham vio este «día», ¿cómo lo vio?

Parece más probable que aquí se habla, más que de una revelación explícita, de una visión que Abraham tuvo en figura o tipo, al prometérsele que en su descendencia serían bendecidos los pueblos de la tierra. Ante esta promesa, Abraham hubo de «ver» así al Mesías y «exultar» de júbilo ante ello. «En la fe murieron todos (los patriarca) sin recibir (en sus días el cumplimiento de) las promesas; pero *viéndolas de lejos* y saludándolas» (Heb 11,13; cf. Núm 24,17). Y el mismo Jn escribe más adelante: «Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló de El» (Jn 12,41). Y con esto alude el evangelista a la visión que Isaías tuvo en el templo (Is 6,1-4), y

[33] Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.571.

que se interpreta por el evangelista como una visión profética de la gloria de Cristo.

Si quisiera precisarse más, buscando el entronque de esto con un momento en la historia de Abraham, habría de pensarse que esto fue en el momento del nacimiento de Isaac, que significa «reír», y cuyo motivo da el texto (Gén 21,6; cf. 17,17). Y en la tradición judía esta «risa» fue interpretada de una gran alegría de Abraham [34].

Así Abraham, en el nacimiento de Isaac, por el que vendría la línea mesiánica y cuyo nacimiento y promesa le produjo una gran «alegría», habría «visto», en oscuro o en «tipo», por la prolongación en que terminaría aquel nacimiento, el «día» de Cristo. [35]

A esta enseñanza de Cristo responden, sarcásticamente, los judíos, diciéndole que cómo es posible que haya visto a Abraham, cuando «aún no tienes cincuenta años». La respuesta de los judíos está planteada *ex professo* en un terreno irreal. Pero se explica. Cabría que hubiesen admitido que Abraham hubiese podido ver a Cristo. Pero como la alusión hecha por Cristo a Abraham está en la hipótesis de que Abraham «vio» al Mesías, cosa que ellos rechazan para Cristo, no queda otro remedio que plantear la cuestión en un terreno absurdo: que Cristo no pudo ver a Abraham.

Tratándose de Abraham la cifra es de siglos; evocada por ella, se toma por base sea la mitad del siglo, sea, algo aumentada ésta, como el tipo de una generación.

Esta objeción sarcástica de los judíos da lugar a la gran afirmación de Cristo. Les dijo: «En verdad, en verdad os digo: Antes que Abraham existiese, Yo soy».

Antes de que Abraham existiese, Cristo ya existía. No se utiliza el mismo verbo para indicar que El ya existía. Pero ello es deliberadamente. Es la evocación del nombre de Dios (Yahvé) (Ex 3,14). Es el Verbo que «existía» *(en)* ya antes de la creación del mundo (Jn 1,1.2.15.30). Filológicamente es la misma contraposición que se establece en el «prólogo» entre el mundo que «fue creado» *(gignomai)* y la «encarnación» del Verbo, y el Verbo que «existía» *(en)* en la eternidad. Es también la forma con que en el A.T. se habla de la eternidad de Dios (Sal 90,2; Jer 1,5; Prov 8,25).

Tan claro fue, que los judíos «tomaron piedras para tirárselas». La lapidación era la pena legislada contra los blasfemos (Lev 24,16). En estos casos la multitud procedía, sin más consideración jurídica, lapidándolos (Act 6,12.58). Por Josefo se sabe que el pueblo, estando en el mismo templo, tomó piedras allí mismo y apedreó a la cohorte romana que estaba presente [36].

Pero no pudieron apedrear a Cristo, pues éste se «ocultó» y «salió del templo». No era la hora de Dios (Jn 7,30; 8,20).

[34] *Libro de los Jubileos* XVI 19.
[35] Pieper, *Neutestamentliche Untersuchungen* (1939); Verb. Dom. (1930) 44ss.
[36] Josefo, *Antiq.* XVII 9,3; *De bello iud.* II 12,1.

CAPITULO 9

a) Narración del milagro (v.1-7); *b)* discusión popular sobre la curación (v.8-12); *c)* discusión del milagro por los fariseos (v.13-34); *d)* la fe y la ceguera espirituales (v.35-41).

a) *Narración del milagro. 9,1-7*

La conexión narrativa de este milagro con lo anterior no es muy clara. Para unos ha de unirse con la siguiente (Westcott, Bernard) del capítulo 10, basándose en Jn 10,22. Pero esta razón no es nada concluyente. Si algo pudiera sugerir la narración, parecería que fuese la alusión a las aguas de Siloé, que tanta actualidad litúrgica tenían en la fiesta de los Tabernáculos; acaso esta evocación pudiese ligar esta narración más directamente con esta festividad. Al menos se pensaría que su situación literaria pudiese ser evocada por las narraciones anteriores (c.7 y 8), que tienen lugar en la festividad de los Tabernáculos. Pero lo que más puede pedir otro contexto histórico es que, después que buscaban prenderle (Jn 7,30) y lapidarle (Jn 8,59), a continuación actúa y habla libremente con los fariseos. Posiblemente suponga esto una circunstancia histórica anterior a los capítulos 7 y 8.

[1] Pasando, vio a un hombre ciego de nacimiento, [2] y sus discípulos le preguntaron, diciendo: Rabí, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego? [3] Contestó Jesús: Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios. [4] Es preciso que yo haga las obras del que me envió, mientras es de día; venida la noche, ya nadie puede trabajar. [5] Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo. [6] Diciendo esto, escupió en el suelo, hizo con saliva un poco de lodo y untó con él los ojos, [7] y le dijo: Vete y lávate en la piscina de Siloé—que quiere decir Enviado—. Fue, pues, se lavó y volvió con vista.

La escena se introduce escuetamente diciendo que, «pasando» Cristo, vio a «un hombre ciego de nacimiento».

Sabido es que los enfermos pedían habitualmente limosna a la puerta del templo (Act 3,2-10). Acaso fuese aquí donde estaba este ciego, al que Cristo miró con misericordia al pasar al templo.

Los «discípulos» que le acompañaban, le preguntaron quién había pecado para que naciese ciego: si él o sus padres.

Era una creencia popular, que enseñaban los mismos rabinos, que todo padecimiento físico o moral era castigo al pecado [1]. Aunque varios profetas anunciaban que se anulaba el castigo por solidaridad de los padres en los hijos (Is 31,29.30; Ez 18,2-32); sin embargo, esta creencia primera estaba completamente arraigada en el pueblo [2]. Tanto, que existían las dos corrientes [3]. A esto responde esta pregunta de los «discípulos». Más aún, la doble pregunta que le hacen, si pecó él o sus padres, era una preocupación y tema doble que se refleja en la literatura rabínica [4].

[1] *Nedarim* 41a.

Pero, tratándose de un ciego de nacimiento, ¿cómo pudo pecar antes de nacer? Se pensó por algunos autores en la hipótesis, que habría que suponer divulgada entre el pueblo, de la «preexistencia» de las almas, que, según Josefo, admitían los esenios [5]; o la inclinación al mal en el seno de la madre [6], por razón del pecado original [7]. Probablemente esto era una creencia popular, no bien justificada, pero que acaso había nacido por una conclusión de no saber interpretar las retribuciones materiales prometidas en la Ley. Es, en el fondo, el principio que luego invoca este ciego de nacimiento (v.31) para defender a Cristo de la acusación que le hacían de haber *quebrantado* el sábado.

Pero, ante esta errónea concepción popular, Cristo descubre un gran misterio. No pecó ni él ni sus padres. Este problema del dolor, que ingresó en el mundo por el pecado de origen, tiene, sin culpa personal del sujeto, una finalidad profunda en el plan de Dios: «que sean manifestadas en él (ciego) las obras de Dios». No solamente es para mérito del justo, como en el caso de Job, sino que aquí se muestra esta otra profunda finalidad en el plan de Dios: su gloria (Jn 11,4), al patentizarse estas intervenciones maravillosas —los milagros—, que son «signos» de la obra de la salud y de la grandeza de Cristo (Jn 5,36; 10,32.37; 14,10).

En un paréntesis (v.4.5) expone Cristo, en una pequeña alegoría, el tema y «símbolo» del milagro que va a realizar. Al modo que se trabaja en el día y se descansa en la noche en aquel medio ambiente, así Cristo ha de realizar estas «obras» en el día (Jn 5,17), que es la hora de su vida pública, de su «manifestación», pues El, «mientras está en el mundo, es Luz del mundo». Llegará la «noche», la hora de su muerte (Lc 13,32), en que desaparecerá visiblemente El, la Luz, del mundo.

El «simbolismo» de este milagro queda aquí destacado y centrado: Cristo «iluminador». Va a abrir los ojos a un ciego para que lo vean a él; para iluminar su alma con su luz de vida (v.35-38).

El milagro va a realizarse. Tiene primero una preparación. Cristo «escupió en el suelo», e inclinándose, hizo en el suelo, con aquella saliva y el polvo, un poco de «lodo». Y tomándolo con las manos, no sólo lo puso encima de los ojos del ciego, sino que los «ungió», los frotó con ello. Fácilmente se reconstruye la escena de este ciego. Sus ojos estarían abiertos; descentradas sus pupilas, y ellas blancas, como se ven tantos ciegos en Jerusalén. Y Cristo tapó, cerró aque-

[2] *Bereshith rabba* 34,12.
[3] Bonsirven, *Le Judaïsme...* (1935) II p.86.
[4] Strack-B., *Kommentar...* II p.528.
[5] Josefo, *De bello iud.* II 8,11.
[6] *Sanhedrim* 91b; cf. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erlaüterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1878) p.537.
[7] Sal 50,7.

llos ojos con el barro. Es «ceguera sobre ceguera»[8]. Y le dijo al mismo tiempo: Ahora «vete y lávate en la piscina de Siloé—que quiere decir *Enviado*—. Fue, se lavó, y volvió viendo».

La saliva era considerada en la antigüedad como remedio curativo de la vista [9]. Cristo había usado, simbólicamente, este remedio para curaciones instantáneas en otras ocasiones (Mt 7,33; 8,23). El barro aparece recomendado como remedio de tipo tumoral o inflamatorio en los ojos, sólo en un poema del siglo III d. C. [10]. Pero este tipo de emplasto estaba prohibido usarlo para curas en día de sábado [11]. Pero, manifiestamente, ni estos elementos son colirios curativos, ni a nadie se le podía ocurrir que, «cegándole» con barro, el ojo muerto iba a curarse, ni Cristo pretende curarlos con ellos; pues, aplicados éstos, no se produce la curación; ésta se realiza al lavarse en la piscina de Siloé.

¿Qué significaba, pues, aquí esta acción? Algunos Padres pensaron que tenía un valor simbólico, al estilo de los antiguos profetas (1 Re 22,11; Is 8,1-4.18; Jer 19,1ss; 27,2ss). San Ireneo pensaba que Cristo con esto simbolizaba o evocaba el acto de la creación —el hombre formado de barro—, poniéndose así en el mismo plano del Creador [12]. Lo que parece lógico, puesto que el milagro se va a producir en Siloé, es que con este lodo quiere plastificar más el milagro que va a realizarse, al «cegar» de esta manera a aquel ciego de nacimiento. Y si con el lodo usa saliva, que se la creía con propiedades curativas, aquí es usada solamente como medio de formar el lodo, y así «cegar» a aquel ciego. Cristo Luz quiere demostrar bien que es sólo su poder el que le comunicará la luz a los ojos, como realidad y símbolo a un tiempo de la luz que le va a comunicar, por la fe, al espíritu (v.35-38).

La piscina de Siloé es un rectángulo de 24 metros de largo por cinco y medio de ancho. El agua que contiene no es por manantial, sino que le viene por un canal subterráneo tallado en la roca de la colina del Ofel. Tiene unos 530 metros de largo, y toma su agua de la actual 'Ain Sitti Mariam, la antigua Gihón. Este canal lo construyó el rey Ezequías (2 Re 20,20; 2 Par 32,30; Is 22,11; Ecli 48,19) [13]. Ni tenían sus aguas propiedades curativas (Jn 5,2-4).

Jn dice que Siloé significa «enviado». Es un dato característico del valor histórico-«simbolista» de este evangelio. El nombre de Siloé *(Shiloah* = el que envía) (Is 8,6) es el canal de Ezequías que conduce el agua a la piscina. Y en este dato ve Jn un dato simbolista que ilumina esta escena. Pues en este nombre, del verbo *shalah*, enviar, ve él un símbolo de Cristo, cuyo tema constante de su evangelio es que es «el Enviado». Y si Cristo envía a este ciego a lavarse en Siloé, lo envía, realmente, a lavarse cuerpo y alma en él, pues lo remite a su poder de Enviado.

[8] LAGRANGE, o.c., p.260.
[9] SUETONIO, *Vespasiano* VII; PLINIO, *Nat. Hist.* XXVII 4.
[10] *Poetae latini minores* (ed. Baehreus) III n.214ss.
[11] *Shabbath* 6,5; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.727.
[12] *Adv. haer.* V 15,2.
[13] VINCENT-ABEL, *Jérusalem nouv.* II p.860-864; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) c.16: *La piscina di Siloé* p.194-196.

Precisamente en la liturgia judía de la fiesta de los Tabernáculos, se iba a buscar, ritualmente, agua a Siloé para derramarla en el altar, y cuya agua era símbolo de las bendiciones mesiánicas [14]. Es todo ello evocar que es en Cristo donde están las bendiciones mesiánicas.

Si la etimología Jn la toma en pasiva, y el nombre de Siloé *(Shiloah)* es activa, no es más que un caso ordinario de construcción de etimologías, al modo popular, por sola asonancia o «aproximación» [15].

No sería nada imposible que, en el pensamiento, al menos de Jn, esté aludido en estas aguas de Siloé—el agua del Enviado—el bautismo cristiano. Tanto por el «simbolismo» de su evangelio cuanto por haber hablado de él en el capítulo 3 (Jn 3,3-7), lo mismo que por la época de composición de su evangelio. A esto mismo parece llevar el v.32, como se verá en su lugar.

El remitirlo a Siloé era una prueba para su fe. Así había hecho el profeta Eliseo con Naamán, sirio, haciéndole ir a lavarse siete veces en el Jordán para curar de su lepra (2 Re 5,1ss).

El ciego de nacimiento fue a la piscina, se lavó en ella, conforme a la orden de Cristo, y recobró al punto la vista. Jn no se entretiene en más detalles. Da la sustancia del hecho.

b) *Discusión popular sobre la curación. 9,8-12*

El evangelista trae a continuación un doble relato de discusiones sobre el milagro. Con ello se tiende a autentificar y poner en claro la verdad del milagro. La primera discusión que se recoge es, como era lógico, la discusión *popular*.

> **[8] Los vecinos y los que antes le conocían, pues era mendigo, decían: ¿No es éste el que estaba sentado pidiendo limosna? [9] Unos decían que era él; otros decían: No, pero se le parece. El decía: Soy yo. [10] Entonces le decían: Pues ¿cómo se te han abierto los ojos? [11] Respondió él: Ese hombre llamado Jesús hizo lodo, me untó los ojos y me dijo: Vete a Siloé y lávate; fui, me lavé y recobré la vista. [15] Y le dijeron: ¿Dónde está ése? Contestó: No lo sé.**

La discusión comienza, como era lógico, entre los «vecinos» y entre los que «antes le conocían» (v.8).

Como Cristo envió al ciego a curarse a Siloé, éste, al sanar aquí, seguramente fue a los suyos. Un ciego rehecho cobra una fisonomía distinta. De ahí el que surjan las disputas en torno a él: algunos negaban que fuese el mismo. La sorpresa mayor era que «jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento». Pero, sobre todo, gritaba él diciendo que era el mismo.

Y vinieron las preguntas obligadas sobre quién le había curado y de qué modo. De Cristo sólo supo decir su nombre, con el que

[14] Sobre la etimología de *Shiloah*, cf. STRACK-B., II p.530.
[15] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del alem. (1932) II p.255.

acusa la fama que Cristo tenía, y la noticia que de ella le había llegado; pero ignoraba dónde estuviese después de su cura.

c) *Discusión del milagro por los fariseos. 9,13-34*

Después de estas primeras reacciones de sorpresa en los «vecinos» y algunas gentes que le conocían, el milagro va a ser sometido a un proceso ante los «fariseos», porque esto había sido hecho violando el reposo del «sábado».

> **13 Llevan a presencia de los fariseos al antes ciego, 14 pues era sábado el día en que Jesús hizo lodo y le abrió los ojos. 15 De nuevo le preguntaron los fariseos cómo había recobrado la vista. El les dijo: Me puso lodo sobre los ojos, me lavé y veo. 16 Dijeron entonces algunos de los fariseos: No puede venir de Dios este hombre, pues no guarda el sábado. Otros decían: ¿Y cómo puede un hombre pecador hacer tales milagros? Y había desacuerdo entre ellos. 17 Otra vez dijeron al ciego: ¿Qué dices tú de ese que te abrió los ojos? El contestó: Que es profeta.**
>
> **18 No querían creer los judíos que aquél era ciego y que había recobrado la vista, hasta que llamaron a sus padres, 19 y les preguntaron, diciendo: ¿Es éste vuestro hijo, de quien vosotros decís que nació ciego? ¿Cómo ahora ve? 20 Respondieron los padres y dijeron: Lo que sabemos es que éste es nuestro hijo y que nació ciego; 21 cómo ve ahora, no lo sabemos; quién le abrió los ojos, nosotros no lo sabemos; preguntádselo a él; edad tiene; que él hable por sí. 22 Esto dijeron sus padres porque temían a los judíos, pues ya éstos habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga. 23 Por esto sus padres dijeron: Edad tiene, preguntadle a él.**
>
> **24 Llamaron, pues, por segunda vez al ciego y le dijeron: Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador. 25 A esto respondió él: Si es pecador, no lo sé; lo que sé es que, siendo ciego, ahora veo. 26 Dijéronle también: ¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos? 27 El les respondió: Os lo he dicho ya y no habéis escuchado. ¿Para qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis haceros discípulos suyos? 28 Ellos, insultándole, dijeron: Sé tú discípulo suyo; nosotros somos discípulos de Moisés. 29 Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés; cuanto a éste, no sabemos de dónde viene. 30 Respondió el hombre y les dijo: Eso es de maravillar: que vosotros no sepáis de dónde viene, habiéndome abierto a mí los ojos. 31 Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero, si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha. 32 Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento. 33 Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada. 34 Respondieron y dijéronle: Eres todo pecado desde que naciste, ¿y pretendes enseñarnos? Y le echaron fuera.**

En los evangelios se ve cómo se ataca a Cristo porque hacía milagros en *sábado*. Ya Jn relató otra curación en sábado, en la piscina de Betesda (Jn 5,9), lo mismo que las persecuciones que había contra El porque «hacía estas cosas en *sábado*» (Jn 5,16).

«Al escoger de nuevo un sábado para esta curación prodigiosa, tenía Jesús una intención marcadísima: acometer de frente, en Jerusalén..., la casuística rabínica, pero autorizando el paso por un milagro» [16].

En realidad, lo que los judíos censuraban no era la curación en sábado, sino el que hubiese hecho lodo con saliva en el día del sábado. No en la Ley, sino en la casuística rabínica se había terminantemente prohibido «amasar», aquí el hacer lodo con saliva [17], y poner emplasto [18], como era aquí el poner este lodo sobre los ojos del ciego.

De aquí el llevar al ciego curado ante los «fariseos», ya que esta curación se presentaba con un carácter prodigioso, religioso, y ellos eran los sólo competentes en las cosas religiosas. Estos fariseos son o están en íntimo contacto con el sanedrín (v.22).

Primer testimonio del ciego ante los fariseos (v.13-17)

Los fariseos le preguntan cómo recobró la vista. El ciego repite el relato. Pero el evangelista destaca en su respuesta uno de los elementos que los rabinos prohibían en sábado: «Me puso lodo sobre los ojos», añadiendo sintéticamente lo que el lector ya sabe y suple: «Me lavé (en la piscina de Siloé) y veo».

Ante esta narración surge una disputa: «Algunos de los fariseos» negaron que «este hombre pueda venir de Dios», pues violaba las leyes que ellos dieron sobre el sábado. En cambio, otros, sin duda fariseos, ya que se llevó el caso del ciego ante ellos, admitían que fuese enviado de Dios, pues «un hombre pecador» no podía hacer, con poder de Dios, tales prodigios. Argumento que luego va a esgrimir contra la obstinación de ellos el ciego de nacimiento. Ya Jn había dicho que había en Jerusalén fariseos que creían en Cristo a causa de los milagros que hacía (Jn 3,1.2), aunque la fe de ellos no era muy firme (Jn 2,23-25).

Divididos entre sí y disputando un grupo de ellos, sin duda el primer grupo fariseo hostil, le preguntan al ciego qué piensa de Cristo. Naturalmente, la pregunta es capciosa, pues ellos no van a creer en Cristo por lo que diga el ciego, cuando ellos niegan la obra de Cristo ante la evidencia. El ciego confiesa a Cristo por un «profeta», es decir, un hombre santo, un enviado de Dios y dotado de poder y sabiduría sobrenaturales. Es la confesión que de El hizo la Samaritana, y la que hacía muchas veces el pueblo ante su obra taumatúrgica (Jn 4,19; Lc 7,16, etc.). Los fariseos sólo buscaban en su respuesta un motivo de poder desvirtuar los hechos y negar que Cristo lo hubiese curado.

16 Lebreton, *La Vida y...* ver. esp. (1942) II p.33.
17 *Shabbath* M.7,2; M.24,1; cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques...* n.661.705.
18 *Shabbath* 6,3.4.5; cf. Bonsirven, o.c., n.727.

Testimonio de sus padres ante los fariseos (v.18-23)

Los fariseos, que aquí Jn los llama así sin más, como en otras ocasiones «los judíos», expresión que en varios casos significa la autoridad religiosa o las clases rectoras, no querían creer en el milagro. Para lo cual negaron que aquel hombre fuese ciego de nacimiento. Y para ello llamaron a sus padres. Contaban, seguramente, que la intimidación de éstos les prestase base para negar el milagro de Cristo.

Y les preguntan si aquel hombre es su hijo, que nació ciego; y entonces, cómo ve ahora.

La respuesta de los padres fue política. Reconocieron que era su hijo, que había nacido ciego; pero que ellos no sabían: ni quién le abrió los ojos, ni qué procedimiento hubo para ello. Ellos no lo saben, dicen, pero que se lo pregunten a él, que «ya tiene edad».

La frase «que tiene edad» no sólo significa que ya tiene una edad que le permite hablar y contar lo que le sucedió, sino edad madura, pues en los papiros la palabra «edad» *(helikian)* aparece, en ocasiones, probablemente como aquí, como término técnico de mayoría de edad [19].

El evangelista destaca esta evasión de los padres. Dijeron esto «sus padres porque temían a los judíos» dirigentes, ya que éstos «habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga» (Jn 12,42; 16,2).

La «excomunión» de la sinagoga era la excomunión de la comunidad judía. Y revestía tres formas: 1) *Nezijha:* se reducía a una reprensión al delincuente, alejándosele una semana o hasta un mes; 2) *Nidduí:* era el segundo grado y duraba un mes; el delincuente así castigado debía sentarse en el suelo, vestir de luto, dejar crecer cabello y barba, privarse de baños y ungüentos y no asistir a la oración común; 3) *Herem:* era el grado más grave. Llevaba anejo el destierro; era de duración indefinida; podía llevar aneja la confiscación de bienes; prohibía a todos el trato, aun el privado, con el culpable [20].

Los padres temen esta «excomunión» si lo proclaman Mesías. Y, aunque el ciego no pasó de proclamarlo profeta, se estaba al borde de la proclamación mesiánica, máxime en aquel ambiente neotestamentario, sobre todo después del movimiento creado por el Bautista (Jn 1,19ss; 6,15). Ya en Jerusalén, en los días de los Tabernáculos, se había dicho de Cristo por «muchos de la muchedumbre» que «creyeron en El»: «El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que hace éste?» (Jn 7,2.31); por lo que los fariseos enviaron sus agentes para que prendiesen a Cristo (Jn 7,32).

[19] *Papiro Ryland* II, citado por Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.265.
[20] Strack-B., *Kommentar*... IV p.292-333.

Segundo testimonio del ciego ante los fariseos (v.24-34)

Los fariseos, determinados a no admitir la grandeza de Cristo, de nuevo interrogan al ciego, esperando lograr en su nuevo relato alguna contradicción o algo que les permita desvirtuar aquella curación prodigiosa.

El nuevo interrogatorio del ciego comienza por una frase que, en esta situación, era coactiva en sentido peyorativo: «Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador».

La expresión «Da gloria a Dios» es una fórmula de adjuración conocida ya en el Antiguo Testamento (Jos 7,18; 1 Esd 10,11), con la cual también se forzaba a hablar a una persona obstinada en no hablar, y cuyo sentido preciso depende del contexto [21]. Aquí el sentido es claro: negando el milagro, le adjuran a que diga la verdad, que, según ellos, no ha de ser lo que ha contado. La razón es que la curación, o mejor, el poner «lodo» en sus ojos, fue hecho en sábado. Por eso es «pecador». Y, en consecuencia, Dios no pudo ni quebrantar el sábado ni dar a Cristo el hacer obras prodigiosas.

Pero el ciego da una respuesta, «dando gloria a Dios», incontrovertible y llena de ironía: no sabe si es pecador, pero sí sabe que, siendo ciego de nacimiento, gracias a Cristo ahora ve. La ironía es profunda. Si ellos saben eso, El sabe lo contrario..., probado con un milagro.

A la insistencia capciosa de los fariseos en que repita el milagro, les responde el curado, harto de tanta maniobra, con una ironía que los hiere en lo vivo: ¿es que con tanta insistencia pretenden hacerse «discípulos suyos»? Si podría pensarse en una formulación de Jn, queda en ello el fondo de un hombre exasperado ante la crítica de la obra benéfica evidente de su bienhechor.

El insulto aparece claro al mandarle que se haga discípulo de Cristo. Pero la amenaza aparece al punto. Ellos, como maestros de la Ley, saben que Dios habló a Moisés en el Sinaí y le dio la Ley. Pero no saben «de dónde viene éste». Y, según ellos, al no atenerse a la Ley y a su interpretación, después de no haber cursado con ellos (Jn 7,15) [22] y después de no observar, según su interpretación, el sábado, no puede venir ni de Moisés ni, en consecuencia, de Dios. Así quedaba flotando la insinuación que malévolamente le hicieron los fariseos en otra ocasión: que obraba prodigios en virtud de Belzebul (Mt 12,24ss; par.). Y, con esta expresión, los judíos confiesan cándidamente su ceguera. Ejemplo de ironía propio de Jn (11,49-51; 18,28, etc.) [23].

Pero el ciego replica con un argumento irrebatible, basado en un principio admitido por los fariseos y enseñado frecuentemente en el A. T.: Dios ayuda al justo, pero al pecador, mientras no se arrepienta, no le da el obrar prodigios. Estaba ello basado en el

[21] Strak-B., o.c., II p.535.
[22] Cf. *Comentario a Jn 7,15.*
[23] Mollat, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.125 nota a

principio de la «retribución». Si Cristo realizó esta curación—y nadie mejor que el ciego es testigo—la conclusión que se sigue es incontrovertible: Cristo no es pecador, es santo. Y lo recalca subrayando el tipo de milagro hecho: «jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento». Tan raro era esto, si alguna vez se dio en la antigüedad, que el ciego lo esgrime como argumento irrebatible.

Todo el curso de la narración, y especialmente al destacar ahora, en forma tan enfática, que el ciego fue curado de una enfermedad de nacimiento, lo que nadie había hecho, hace pensar que el evangelista está apuntando aquí, sobre el hecho histórico, el valor *simbólico* del mismo: el bautismo cristiano.

En el capítulo 3 habló de la necesidad de «nacer por el agua y el Espíritu», que es la doctrina de la necesidad del bautismo; Cristo, en este capítulo, se presenta explícitamente como «iluminador» (cf. v.4.5.39-41): del cuerpo, para que aquellos ojos ciegos lo vean a El, y luego (v.35ss) se crea en El; envía al ciego a lavarse en la piscina, que evocaba, a la hora de la composición de este evangelio, el rito bautismal de inmersión (Rom 6,3ss); y la piscina lleva el nombre de Siloé, «que quiere decir Enviado»; es decir, que el ciego se va a lavar en Cristo. Y lavarse con agua en Cristo evoca el bautismo cristiano. Así lo comentaba San Agustín: «Lavó los ojos en aquella piscina que quiere decir Enviado, es decir, fue bautizado en Cristo» [24].

A todo este razonamiento, los fariseos responden con dos venganzas.

La primera fue decirle: «Eres todo pecado desde que naciste, ¿y pretendes enseñarnos?»

Ellos, los «fariseos», los «separados», son los incontaminados, los puros; el ciego, en cambio, que nació ciego, es «todo pecado» desde que nació. El sentido debe de ser aludiendo a la creencia de entonces, que atribuía en este caso el pecado a los padres. Todo él era pecado, porque así había sido engendrado (Sal 50,7), y contaminándose hasta hacerle inútil para todo, al no ver la luz. «Ellos afectan ver en su ceguera congénita el signo de una impureza total, que le afectaría cuerpo y alma» [25].

¿Y él pretendía enseñarles a ellos, los maestros de la Ley? Ellos, que decían que los que no cultivaban la Ley, dedicándole, como ellos, su vida a su estudio, no sólo eran unos «ignorantes» de lo único interesante, sino que eran «malditos» (cf. Jn 7,49) [26].

Y luego «le echaron fuera». Seguramente el evangelista quiere indicar aquí más que de donde se tuvo este diálogo: de la sinagoga, por la «excomunión», con la que ya habían amenazado a los que confesasen a Cristo por Mesías o fuesen sus defensores o discípulos (v.22).

[24] *In Io. evang. tract.* tr.44,2,15.
[25] BRAUN, *L'Évang. s. St. Jean* (1946) p.393.
[26] Cf. *Comentario a Jn 7,49*.

d) *La Ley y la ceguera espiritual*. 9,35-41

El término de la narración va a concluir la historia destacando el sentido simbólico del milagro, presentando, una vez más, a Cristo «iluminador».

[35] Oyó Jesús que le habían echado fuera, y, encontrándole, le dijo: ¿Crees en el Hijo del hombre? [36] Respondió él y dijo: ¿Quién es, Señor, para que crea en El? [37] Díjole Jesús: Le estás viendo; es el que habla contigo. [38] Dijo él: Creo, Señor, y se postró ante El. [39] Jesús dijo: Yo he venido al mundo para un juicio, para que los que no ven, vean, y los que ven, se vuelvan ciegos. [40] Oyeron esto algunos fariseos que estaban con El, y le dijeron: ¿Conque nosotros somos también ciegos? [41] Díjoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro pecado permanece.

La noticia de la «expulsión», seguramente «excomunión», que los fariseos hicieron del ciego, llegó a oídos de Cristo. Y «encontrándole», aunque se diría que fue un encuentro buscado por El y providencial, como Jn destaca frecuentemente en el evangelio (Jn 1, 42.45; 5,14), le pregunta si cree en el Hijo del hombre [27].

No deja de extrañar que se le presente la fe al ciego en el Hijo del hombre, título que no era sinónimo de Mesías en el pueblo (Jn 12,34) [28]. Sin embargo, aquí está usado como sustitutivo del Mesías. Y puede ser vocabulario prestado por Jn.

Pero el ciego, que ya le había reconocido por «profeta» (v.17), ignora quién sea y qué importa para él esta persona y su fe en ella. El diálogo de Jn es esquemático, y sólo transmite la sustancia del hecho, aunque ello mismo incita a suponer una mayor explicación.

Y declarándosele, el ciego protestó su fe en El, y, postrándose en tierra, le reverenció, le «adoró». Acaso la luz de la fe le descubrió, aunque veladamente, que el Hijo del hombre era el Hijo de Dios.

Y el tema de la «iluminación» de Cristo se presenta como en una tesis: ha venido al mundo para que haya, ante El, un juicio, una discriminación: para que los que no ven, «vean», y los que «ven», no vean. La proposición es general, sapiencial. Pero, en el contexto, la aplicación se hace automáticamente. Los sabios, los que dicen «ver» la verdad religiosa, los que se consideraban rectores espirituales e intérpretes infalibles de la Ley, se ciegan para no ver la Luz, a Cristo Mesías; escudriñan las Escrituras, que hablan de El (Jn 5,39), y no logran el *sentido* de las mismas; en cambio, los «ciegos» a la sabiduría orgullosa encuentran la «iluminación» de la sabiduría en Cristo Luz. Por eso aquéllos permanecen en ceguera de pecado.

El ciego curado es, además de historia, «símbolo» de los ignorantes que encuentran la Luz. Frente a los sabios fariseos están los

[27] Varios códices ponen Hijo de Dios, pero es probablemente una corrección. La lectura crítica admitida es la primera. Cf. NESTLÉ, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 9,35.
[28] Sobre el concepto de Hijo del hombre, cf. *Comentario a Mt 8,20*. Su uso en Jn, cf. Jn 1, 51; 3,13; 6,27.53.62; 8,28; 12,34.

apóstoles y discípulos de Cristo, en quienes «plugo al Padre... ocultar estas cosas a los sabios y discretos» y revelarlas, en cambio, «a los pequeñuelos» (Mt 11,25; par.). Era un tema que ya recogen los sinópticos.

CAPITULO 10

La relación de este capítulo, o mejor, la primera perícopa del Buen Pastor, con el capítulo anterior, es discutida entre los autores.

Parecería que su unión con lo anterior era lógica. Los fariseos eran los rectores espirituales de Israel (Jn 9,39-41), y Cristo expondría aquí las condiciones requeridas para la autenticidad de esto, ya que los fariseos eran, de hecho, malos pastores (Jn 10,1ss). El auditorio parecería ser el anterior de los fariseos, pues se dirige «a los mismos» (v.6), y por su contenido se refiere a la «ceguera» de los fariseos, y hasta en ella hay una alusión manifiesta a la curación del ciego de nacimiento (v.21).

Otros niegan que exista en este pasaje una intención polémica contra los fariseos. Y sólo admiten una yuxtaposición con lo anterior. Serían dos cuadros evocados por su contraste. Tendrían una unión no lógica ni histórica, sino material. Lo que exigiría en la exégesis de la misma darle una valoración independiente.

Al primero, en el que Santo Tomás llama a Cristo «iluminador», sucedería este otro, en el que se presenta a Cristo «vivificador» [1].

El capítulo se divide en tres partes: *a)* la parábola del Buen Pastor (v.1-21); *b)* su enseñanza en la fiesta de las Encenias (v.22-39); *c)* Cristo se retira hacia el Jordán (v.40-42).

a) *La parábola del Buen Pastor. 10,1-21*

Este pasaje es, a un tiempo, de una gran belleza literaria y de una gran riqueza teológica. Pero presenta a los autores dificultades al valorar el género literario en que ha de encuadrarse, y que es, en consecuencia, la clave de su comprensión teológica.

El evangelista, después de hacer el primer relato, en el que se traza una estampa de la vida pastoril, destacándose en él la «puerta» del redil y características del «pastor» de las ovejas, dice que Cristo les dice esta *paroimía*.

Por el uso de esta palabra, *paroimía*, se significa un proverbio, una sentencia profunda o enigmática (LXX;Ecli 39,3, etc.), como en otros pasajes de Jn (16,25-29). Esta palabra griega no hace más que traducir a la hebrea *mashal*, que abarca genéricamente todo tipo de sentencias: enigmas, parábolas, alegorías, proverbios, etc. Y con este amplio sentido aparece en el N. T. (2 Pe 2,22) [2].

Generalmente, y sobre todo modernamente, se tiene a esta narración por un género literario *mixto*: mezcla de parábola y alegoría.

[1] S. THOM., *In evang. Io. comm.* c.10 lect.1,1.
[2] VOSTÉ, *Parabolae selectae...* (1933) II p.788-789.

Si se interpreta todo como alegoría, se llega a problemas insolubles: ¿qué significarían, v.gr., el cerco de las ovejas, el «portero» del redil y otros detalles del mismo?

Admitir que es sólo una parábola, no explica el que Cristo mismo la explane luego alegóricamente, al decir que El es la Puerta y el Buen Pastor.

La discusión moderna versa sobre qué es lo que predomina en ella: si la parábola o la alegoría. De aquí el dividirse los autores en dos grupos. Son los siguientes:

a) *Alegoría parabolizante.*—«El Buen Pastor no es ni una pura alegoría ni menos aún una parábola. Es una mezcla de una y otra, con predominio del elemento alegórico» [3].

b) *Parábola alegorizante.*—Para ciertos autores se trata fundamentalmente de una *parábola*, de la cual algunos elementos se *alegorizan*. Así muchos autores modernos [4].

Esta última posición parece la más lógica. Pues constitutivo de la *parábola*, en sentido estricto, es una narración de cierta extensión con elementos descriptivos tomados de la vida real, o verosímiles, interpretados en su sentido real, y que, con todo el conjunto descriptivo, se pretende ilustrar una idea. Aunque en ocasiones puede haber alguna ilustración secundaria parabólica o alegórica. En cambio, la *alegoría* es, estrictamente tomada, una metáfora continuada, y cada elemento o frase tiene contenido propio.

Pero en este pasaje se comienza con una narración hecha con elementos reales; es un cuadro vivo, tomado de la vida campestre. Como el sentido ha de fijarlo el que habla, los oyentes no comprendieron a qué se refería en concreto. Y, ante ello, Cristo, tomando algunos elementos del primer cuadro, los ha explicado en un sentido alegórico, aplicándolos a circunstancias concretas. Hasta tal punto, que el mismo Cristo no hace la «aplicación» de ella bajo un solo aspecto, sino bajo aspectos distintos. Así, El mismo es la «Puerta» del redil y el «Pastor» del mismo. Es ello semejante a la parábola del sembrador (Mt 3,9.18-23; par.). Todo esto sitúa la narración en el fundamento parabólico, alegorizándose luego algunos elementos del primer cuadro *real*. Por eso debe de ser una parábola alegorizante.

La división primaria de ella es la siguiente:

1) Cuadro descriptivo parabólico (v.1-6).
2) Aplicación de la misma........... { Cristo «puerta» (v.7-10).
 Cristo «pastor» (v.11-18).

[1] En verdad, en verdad os digo que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador; [2] pero el que entra por la puerta, ése es pastor de las ovejas. [3] A éste le abre el portero, y las ovejas

[3] BUZY, *Introduction aux Paraboles évangéliques* (1912) p.427ss.
[4] BRAUN, *L'Évang. s. St. Jean* (1946) p.395; LEAL, *Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas:* Est. Ecl. (1957) 285-289; MOLLAT, *Les declarations de Jésus sur lui-même dans le IV Evangile:* Nouv. Rev. Theol. (1948) 854-855; FAGGIO, *Christus ovium et pastor:* Verb. Dom. (1950) 168-175; BAUER, *«Oves meae» quaenam sunt?:* Verb. Dom. (1954) 321-324.

oyen su voz, y llama a las ovejas por su nombre y las saca fuera; [4] y cuando las ha sacado todas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz; [5] pero no seguirán al extraño; antes huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños. [6] Les dijo esta semejanza; pero no entendieron qué era lo que les hablaba.

La imagen supone un redil, un seto de ovejas en el campo. Según la costumbre palestina, están hechos con un muro de piedra o con una simple empalizada de madera. Un guardián, que aquí llama «portero», por la importancia alegórica que va a tener la puerta, vela durante la noche, para defender el rebaño de posibles robos. Los pastores suelen retirarse del redil, y hasta, en ocasiones, ir a la tienda, donde les espera, acampada, su familia.

Si el pastor tiene que entrar en el redil, entra por la puerta, que le abre el guardián. En cambio, el que pretende venir para robar o hacer una venganza en las ovejas de su vecino, ése lo hace calladamente; no entra por la puerta; entra por otra parte. Es «ladrón» *(Kléptes)*, que usa de astucia, y «salteador» *(lestés)* que usa incluso de violencia. Ambas expresiones son, de hecho, sinónimas y pleonásticas (Abd 5), para expresar el robo y bandidaje.

El pastor, que entra por la puerta del redil por la mañana, va a sacar sus ovejas. Es frecuente que en un redil se guarden las ovejas de diversos dueños.

El pastor, entrando, llama a sus ovejas. Estas conocen su voz y su llamada característica. Y hasta llama a sus ovejas por su nombre. De este detalle escribe Lagrange: «Es aún el uso de los pastores de Palestina, como nosotros lo hemos comprobado frecuentemente» [5]. Recientemente todavía los pastores palestinos dan nombres a los principales animales de su rebaño [6].

Así llamadas y reagrupadas en torno suyo, las «saca». Y, cuando ya están fuera, él se pone delante de ellas, a diferencia del uso de Occidente, en que los pastores suelen ir detrás. Y, llamándolas, nuevamente le siguen, porque conocen su voz. «En Oriente, el pastor llama de tiempo en tiempo a sus ovejas a su presencia, lanzando un grito agudo. Ellas conocen su voz y le siguen; pero, si un extraño lanza el mismo grito, se paran al punto y levantan la cabeza, como alarmadas. Si se repite este grito, se revuelven y huyen, pues no conocen la voz del extraño. Esto no es un adorno..., sino un hecho» [7].

Terminada la exposición de este modo, dice el evangelista que los oyentes, sin duda fariseos, «no entendieron qué era lo que les hablaba». Si toda parábola o alegoría exige saber qué es lo que con ello se quiere enseñar o ilustrar, los fariseos, rectores espirituales

[5] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.276.
[6] JAUSSEN, *Naplouse* p.305.
[7] THOMSON, *The Land and the Book* p.205; FILLION, *Vida de N. S. J.-C.* ver. esp. (1942) III p.331 not.159; POWER, *Pastor et grex in Palaestina antiqua et moderna*: Verb. Dom. (1951) 21-25.

de Israel, no podían sospechar que ellos fuesen «salteadores» espirituales del rebaño que estaba guardado en el redil de Israel. Cristo va a exponerlo.

1) Cristo es la «Puerta». 10,7-10

[7] De nuevo les dijo Jesús: En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas; [8] todos cuantos han venido eran ladrones y salteadores, pero las ovejas no les oyeron. [9] Yo soy la puerta; el que por mí entra se salvará y entrará y saldrá y hallará pasto. [10] El ladrón no viene sino para robar, matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante.

Cristo comienza identificándose, alegóricamente, con la *puerta* del redil. Este es Israel (v.16). El es «la puerta de las ovejas». Pero el contexto exige que se refiera, no a las «ovejas», Israel, que entren o salgan por él, con el valor semita que esto tiene, y como luego se verá, sino a los «pastores» que se acercan o quieren regir, religiosamente, a Israel. El es, pues, la «puerta» para ingresar, lícita, digna y provechosamente, a regir el rebaño religioso de Israel (Jn 21,15-17).

Pero sucedió que «todos los que vinieron» [8] a esta obra de rectoría religiosa «eran ladrones y salteadores». Mas, aunque vinieron con estas pretensiones, «las ovejas no les oyeron». ¿Quiénes eran éstos? Se sostienen dos opiniones:

a) *Los falsos mesías.*—Se alega para esto que no pueden ser los fariseos, pues estaban ya en el redil de Israel; por lo que no tenían que forcejear para entrar, y, siendo de hecho los rectores, no se puede decir que hacían violencia en su rectoría. Y, de hecho, el pueblo judío los seguía, los «oía». Por exclusión deben de ser los falsos mesías, de los que se registran varios [9]. Estos venían a Israel con una función mesiánica. Pero no podían venir rectamente. Sólo fueron para Israel, y los hechos lo demostraron, «ladrones y salteadores».

b) *Los fariseos.*—Si la vinculación de este pasaje no es histórica con la discusión y condena de la «ceguedad» de los fariseos, del capítulo anterior, a propósito de la curación del ciego de nacimiento, al menos tiene una manifiesta vinculación *literaria*. Y, por tanto, de propósito del autor contra los fariseos.

No se refiere Cristo, probablemente, a los que «vinieron» a Israel en estadios muy anteriores a El, sino que con el Mesías presente, ya no cabía otra licitud para ir religiosamente a Israel que por medio de El.

Y que los fariseos, en general, vinieron a ser para Israel «ladrones y salteadores», que boicotearon el ingreso del pueblo en la fe

[8] Algunos códices añaden: «antes de mí», pero es considerado como una adición. Cf. LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.277-278.
[9] Act 5,36.37; JOSEFO, *De bello iud.* II 8,1; *Antiq.* 18,1,6; LAGRANGE, *Le Messianisme*... p.18.

de Cristo Mesías—en el redil cristiano de Israel—, basta leer los evangelios, y concretamente dos secciones de Mt y Lc que son dos cuadros terribles a este propósito (Mt 23,1-36; Lc 11,39-52; cf. Jer 23,1.2, etc.).

El mismo Cristo se compadecerá, un día, de las muchedumbres, que, desorientadas religiosamente, «estaban fatigadas y decaídas, como ovejas sin pastor» (Mt 9,36).

Mientras que el ladrón del rebaño no entra por la puerta del redil, porque entra clandestinamente para perjudicar, así aquí, en cambio, siendo El «la puerta», el que entra en el rebaño de Israel por medio de Cristo, que es con su fe y autoridad, ése «será salvo, irá y vendrá, y encontrará pasto».

La frase «ir y venir» es un semitismo bien conocido, con el que se expresa las libres idas y venidas en la vida ordinaria (Núm 27,17; Dt 28,6; 1 Sam 29,6, etc.; Act 1,21). Es el buen suceso o éxito en una empresa.

En íntima unión con esta frase parece ha de interpretarse la primera: «será salvo». Entendido de los «pastores» que entran al rebaño de Israel, en el contexto, este «será salvo», mejor que significar que, entrando así, no se deberá temer del juicio de Dios por esta obra rectora (Jn 3,17; 5,24-29; 12,47; 1 Jn 2,28; 4,17), parece ser sinónimo de los versículos posteriores, y venir, pleonásticamente, a indicar la facilidad que encontrará en su misión y el buen éxito de su empresa.

Por eso, «encontrará pasto», el buen pasto espiritual, para su rebaño. Era metáfora ya usada en el A. T. para expresar una vida abundante y garantizada (Is 49,9ss; Ez 34,14; Sal 23,2).

Y el motivo de estas facilidades en la misión de los «pastores» que entran al rebaño de Israel por Cristo-Puerta, y los buenos y saludables pastos que encontrarán para sus «ovejas», es que Cristo no vino como los salteadores, que vienen para matar el ganado, sino que vino para que «tengan vida, y la tengan abundante».

Al entrar por Cristo-Puerta, reciben de El lo que necesitan para su oficio pastoral. Y como ellos han de dispensar al rebaño la «vida» eterna, que es la que Cristo dispensa (v.28; cf. Jn 3,16.36; 5,40; 6,33.35.38; etc.), así se les dispensará esta «vida» que Cristo comunica, y se la dará «abundantemente», que es la vida que generosamente da Cristo (Mt 25,29; Lc 6,38).

La Vulgata vierte por el comparativo «más abundantemente» *(abundantius)*; pero el texto griego no pone el comparativo, sino el positivo «abundantemente» *(perissón)*. Que es lo que exige el contexto, ya que la comparación se establece entre la vida que dispensa Cristo y sus «pastores» y la obra de los salteadores y ladrones del rebaño. Pero éstos no confieren ninguna. Luego la vida que dispensa Cristo no es «más abundante» que la que comunican los otros, sino que es, simplemente, «abundante».

En todo el pasaje está latiendo la enseñanza de que en la Iglesia habrá «pastores» secundarios del «Príncipe de los pastores» (1 Pe 5,4), distintos del rebaño, habilitados, capacitados por Cristo

para esta misión, y que, para conducir el rebaño, han de tener autoridad, y todo lo que supone este apacentamiento espiritual, que es dispensar la «vida»: enseñanza, sacramentos, gobierno. Es la enseñanza latente de la jerarquía y sacerdocio cristianos. Por el contrario, el que se acerca al rebaño sin entrar por Cristo, es «ladrón y salteador»; no está capacitado por Cristo para su oficio; por eso su obra, que en el contexto son los fariseos contemporáneos de Cristo, no es otra que venir «para robar, matar y destruir» (v.10) la fe en Cristo, y, en consecuencia, la «vida», que sólo El dispensa.

2) Cristo es el «Buen Pastor». 10,11-18

[11] Yo soy el buen pastor; el buen pastor da su vida por sus ovejas; [12] el asalariado, el que no es pastor dueño de sus ovejas, ve venir al lobo y deja las ovejas y huye, y el lobo arrebata y dispersa las ovejas, [13] porque es asalariado y no le da cuidado de las ovejas. [14] Yo soy el buen pastor y conozco a las mías, y las mías me conocen a mí, [15] como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre, y pongo mi vida por las ovejas. [16] Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor.

[17] Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. [18] Nadie me la quita; soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido.

El segundo cuadro que Cristo presenta, alegorizando la parábola base, es anunciarse El como «el buen pastor». Es un pasaje en que se encierra gran contenido teológico.

El se presenta como «el Pastor, el Bueno» *(ho poimén, ho kalós)*. Con ello quiere decir que en El se encuentran las condiciones eminentes de un pastor; es decir, de un pastor espiritual digno de este nombre. Y dos veces va a usar aquí este «tema», en el que expresará varios aspectos de su obra de buen pastor.

1) La primera es que el buen pastor «da su vida por sus ovejas». Si en absoluta exigencia moral no se exigiese tanto, con ello se expresa la solicitud del Buen Pastor, Cristo, apuntándose con ello elementos alegóricos. Acaso esté inspirado en lo que David, «tipo» del Mesías, cuenta de sí mismo, cuando era pastor: que perseguía al león o al oso que le había robado una oveja, hasta quitársela de sus fauces (1 Sam 17,34-36; cf. Ez 34,23).

Pero frente al buen pastor, está el pastor asalariado, que no puede tener, naturalmente, esta estima por el rebaño. Y así, al ver venir al lobo, que es «el enemigo tradicional de las ovejas» [10] (Ecli 13, 21; Is 11,6; Mt 10,16; Lc 10,3), abandona el rebaño, poniéndose a salvo, y el lobo «las arrebata y las dispersa».

Algunos Padres (San Agustín, San Crisóstomo) y varios autores, pensaron que en el pastor «asalariado» se significaba a los fari-

[10] LAGRANGE, o.c., p.280.

seos, y en el lobo, que «arrebataba y dispersaba» las ovejas, se significaba al diablo. Tratándose fundamentalmente de una parábola alegorizante, se ve ya que no todos los elementos exigen una interpretación alegórica. Aunque en el N. T. se usa la imagen de «lobos rapaces» para indicar las infiltraciones heréticas (Act 20,28ss), aquí no pasa de ser un elemento más para la «descripción del *tipo*», como no pasan de serlo los osos y los leones que David mataba (1 Sam 17,34-36). No lo es, en cambio, el ver en la pintura del pastor «asalariado», no un simple recurso literario de contraste, sino una alusión intencionada a los malos pastores de entonces en Israel, los fariseos. Ya que instintivamente se piensa en ellos, por la estructura del pasaje.

Frente a estos malos pastores, que huyen ante los peligros de su rebaño, Cristo es para su rebaño de Israel el buen pastor, que de tal manera lo vigila y apacienta que hasta llega «a dar su vida en provecho de sus ovejas». Lo que aquí dice, sapiencialmente, como condición de todo buen pastor, con el que se identifica, será tema que lo expondrá ampliamente luego (v.15; c.17.18). Es la enseñanza y profecía de la muerte redentiva de Cristo.

2) El segundo aspecto de su obra de buen pastor es el «conocimiento» que El tiene de sus ovejas, lo mismo que el que ellas tienen de El. Y esto en su doble aspecto: *a)* las ovejas de Israel; *b)* las de los gentiles.

> «Yo soy el Pastor, el bueno,
> y conozco a las mías (ovejas)
> y las mías me conocen a mí,
> como el Padre me conoce a mí
> y yo conozco al Padre».

Entre Cristo y sus ovejas hay un «conocimiento» recíproco. Pero el conocimiento universal y sobrenatural de Cristo a las ovejas de su rebaño está muy acusado. No es por alguna señal externa, sino por algo más íntimo, más profundo y auténtico, basado en una semejanza de como el Padre y el Hijo se «conocen», que no es solamente por un conocimiento intelectual, sino por un conocimiento a la vez intelectual y amoroso. No se trata aquí de las relaciones metafísicas del Padre y el Verbo, sino de las relaciones mutuas del Padre y el Hijo encarnado—conocimiento y amor recíproco de ambos—(Mt 11,27; par.), que es el tema del evangelio de Jn, y cómo podrá el Hijo dar su vida por las ovejas (v.15c). Jn dice en otro pasaje, suponiendo este conocimiento amoroso: «El que ama es nacido de Dios y *a Dios conoce*. El que no ama *no conoce a Dios*» (1 Jn 4,7.8; Jn 15,15; Sal 1,6, etc.). Calcado este conocimiento y amor en el conocimiento amoroso del Padre y del Hijo encarnado, se sigue que, en sus ovejas, este conocimiento es sobrenatural, y este amor es de caridad. Estas ovejas aman a Cristo como al Hijo de Dios encarnado.

Si en el fondo de todo este conocimiento amoroso hay una pre-

destinación (Jn 6,44.65), lo que resalta inmediatamente es la ternura con que Cristo conoce y ama. Y son las ovejas que «conocen su voz» (v.3c), y El va delante de ellas en su vida y las «llama por su nombre». Así «llamó» a sus apóstoles e incluso materialmente a Pedro, cambiándole el nombre y preguntándole un día por su amor (Jn 21,15ss), lo mismo que llamó por su nombre a María Magdalena (Jn 20,16).

Pero, diciendo aquí que conoce a «sus ovejas», y que éstas, y no habla de otras, le conocen, al modo amoroso que indica, hace ver que se refiere a sus *discípulos*. Es ya un conocimiento amoroso *actual*. Por tanto, saben quién es El—el Hijo de Dios—; y así, le aman. Y amándole como a tal, le siguen: son sus «discípulos». Más dificultoso sería precisar si Cristo se refiere *exclusivamente* a sus doce «apóstoles», o a los 72 «discípulos» (Lc 10,1ss), o a todo seguidor de Cristo, de los que ya tenía entonces.

3) Un tercer aspecto de la obra de este Buen Pastor es que tiene que extender su solicitud a la universalidad del rebaño (v.16). Por eso proclama, con el ansia del verdadero Buen Pastor:

> «Y tengo otras ovejas
> que no son de este redil,
> y a éstas es preciso que yo las conduzca
> y que oigan mi voz;
> y serán un rebaño,
> un pastor».

Es la conciencia clara y la profecía de la universalidad de su obra, de la Iglesia. Morirá para esto, como destaca el mismo evangelista (Jn 11,52).

Las «otras ovejas», contrapuestas a las que ya tiene en el redil del cristiano Israel, el redil que estaba bajo la conducción del Pastor divino, son los gentiles.

Muriendo por todos (Jn 11,52), «conviene» *(deî)*—pero en el sentido de ser necesario, como es tan frecuente en Jn, por ser los planes de Dios (Jn 3,14.30; 9,4; 12,34; 20,9)—que a todos los tenga en su rebaño, que oigan, eficazmente, su voz (Jn 5,25; 18,37; 3,29), que le «conozcan» amorosamente, como las ovejas cristianas del otro redil, a fin de que El «las conduzca» *(agageîn)* como rebaño único, que El guía a la «vida eterna» (v.28), que «abundantemente» (v.10) les da. Y así no habrá más que «un Pastor», el único, el Buen Pastor, que «conduce» al cielo, a la «vida», a un único rebaño, compuesto de los fieles de Israel y de todo el mundo. Es a un tiempo la enseñanza de la vocación universal de las gentes y la profecía de su incorporación al rebaño de Cristo.

Pero esto era dar también cumplimiento a las profecías mesiánicas sobre la función «pastoral» universal del Mesías. Lo que era un modo de evocar sobre sí el valor mesiánico de las profecías, y, al

conectarse con ellas, presentarse como el Mesías-Pastor. Así se decía, por ejemplo, del Mesías-Pastor:

> «Suscitaré para ellas un *pastor único*,
> que las apacentará.
> *Mi siervo David* (el descendiente, el «Hijo de David») (Mt 21,9),
> él las apacentará,
> *él será su pastor*» (Ez 34,23).

Ni parece improbable que también se quiera aludir con ello a la divinidad de Cristo, ya que Yahvé es presentado reiteradamente como el Pastor de su pueblo.

4) Un cuarto aspecto de Cristo, el Buen Pastor, es que «da su vida en provecho *(hypèr)* de las ovejas» (v.15c). En esta expresión está manifiestamente la alusión a su muerte sacrificial redentora (Jn 6,51; 1 Jn 3,16).

Pero en los v.17 y 18 se alude a tres aspectos de esta muerte de Cristo.

Uno es el aspecto *triunfal* de su muerte: muere para resucitar. En el evangelio de Jn, la hora de Cristo, más que el aspecto de su muerte, es ésta, pero como paso para su triunfo en la resurrección (Jn 11,23-33; 17,1-5). Da ahora su vida «para tomarla de nuevo».

Otro aspecto de su muerte es la *libertad* con que muere. Nadie le quita la vida por fuerza, sino que El la da libremente. Más ansia que los enemigos por llevarle a la cruz, la tiene El para así glorificar al Padre (Lc 12,50).

Tanto para dar su vida como para tomarla de nuevo, resucitando, el Padre le dio «potestad» *(exousían)*. Esta «potestad» que tiene del Padre es el poder disponer de ella, pues, sin su consentimiento, nadie hubiese podido quitársela. Es tema que Jn se complace en destacar repetidamente en su evangelio (Jn 13,3a; 14,31; 17,19; 18,4; 19,30). Igualmente se recoge en otro pasaje una alusión al poder de Cristo en la obra de su resurrección, puesto en función de este pasaje: «Destruid este templo—su cuerpo— y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). La divinidad de Cristo se acusa al aparecer aquí con el poder de vivificar muertos—a sí propio—, que es atributo exclusivo de Dios en el A. T. (Jn 5,21).

Por último, se expone que, para esta obra, Cristo tiene un *mandato* del Padre. Cristo en toda su obra no hace más que obedecer el plan del Padre. El mismo dirá, valorando este mandato recibido: «Si guardáis *mis mandatos*, perseveraréis en mi amor, así como yo he guardado los *mandamientos* de mi Padre y persevero en su amor» (Jn 15,10; 12,49; 15,12.13). Es la doctrina que el N. T. enseña sobre Cristo: su «obediencia» a los mandatos del Padre (Fil 2,8; Rom 5,19; Heb 5,8).

Y así, por esta obediencia y sumisión total a los planes del Padre, por todo esto, Cristo está siendo también siempre amado por el Padre (Jn 5,20).

En este pasaje se enseñan también las cuatro notas de la Iglesia, del rebaño de Cristo:

a) *Una.* Será un solo rebaño.

b) *Santa.* Cristo da la vida para que tengan «vida abundante».

c) *Católica.* Al redil cristiano de Israel se añaden las ovejas de la gentilidad.

d) *Apostólica.* Es menos expreso. Pero habrá otros «pastores» secundarios, de los cuales, los primeros fueron los apóstoles.

Toda la enseñanza de este concepto de Iglesia-«rebaño» se desenvuelve bajo el concepto de un rebaño *sensible*, pues es social, y para eso tiene sus «pastores».

3) Diversas reacciones ante estas enseñanzas de Cristo. 10,19-21

[19] Otra vez se suscitó desacuerdo entre ellos a propósito de estos razonamientos. [20] Pues muchos de ellos decían: Está endemoniado, ha perdido el juicio; ¿por qué le escucháis? [21] Otros decían: Estas palabras no son de un endemoniado, ni el demonio puede abrir los ojos a los ciegos.

El evangelista pone las diversas reacciones entre los «judíos» a propósito de estas enseñanzas. Se produjo entre ellos un desacuerdo.

Para unos, fariseos, a quienes especialmente se dirigía, la reacción era la esperada. Hostil. Y llamarle «loco» y «endemoniado». Para ellos, sólo un insensato podría ir en contra de lo que ellos pensaban. Por «endemoniado» podían querer decirle lo que en otras ocasiones: que obraba en virtud de Satanás (Mt 12,44ss) [11].

Pero otro grupo de personas, probablemente «fariseos» del tipo de Nicodemo, que creían en El a causa de sus milagros (Jn 2,23-25; 3,1.2), empiezan a abrir los ojos a la luz de Cristo. Les mueve a ello la grandeza de su doctrina; pero también los milagros. Se alude al milagro del ciego de nacimiento. Se reconoce que fue milagro y que sólo Dios pudo hacerlo. El resaltar que «el demonio no puede abrir los ojos a los ciegos», alude, seguramente, a la vieja insidia lanzada por grupos de fariseos, según los cuales Cristo obraba sus prodigios en virtud del «príncipe de los demonios» (Mt 12,24ss; par.), y a la que Cristo refutó irrebatiblemente. La luz iba alumbrando a muchos ciegos de alma en Jerusalén.

b) Enseñanza en la fiesta de las Encenias. 10,22-39

El relato que pone Jn a continuación responde a un tiempo bastante alejado de los últimos acontecimientos. Va a tener lugar en los días de la fiesta de la Dedicación o de las Encenias. Los discursos anteriores debieron de estar más próximos de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,2; c.9). De ser así, entre ambas fiestas tenían que trans-

[11] Acaso esta doble expresión pudiera ser una fórmula pleonástica hecha.

currir unos dos meses; ya que la fiesta de la Dedicación se celebraba el 25 de Kasleu (nov.-dic.), y la de los Tabernáculos en el mes de Tishri (sept.-oct.).

[22] Se celebraba entonces en Jerusalén la Dedicación; era invierno, [23] y Jesús se paseaba en el templo por el pórtico de Salomón. [24] Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente. [25] Respondióles Jesús: Os lo dije y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, ésas dan testimonio de mí; [26] pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. [27] Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, [28] y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano. [29] Lo que mi Padre me dio es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre. [30] Yo y el Padre somos una sola cosa.

[31] De nuevo los judíos trajeron piedras para apedrearle. [32] Jesús les respondió: Muchas obras os he mostrado de parte de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis? [33] Respondiéronle los judíos: Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios. [34] Jesús les replicó: ¿No está escrito en vuestra Ley: «Yo digo: Dioses sois»? [35] Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar, [36] de aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: «Blasfemas», porque dije: «Soy Hijo de Dios»? [37] Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; [38] pero si las hago, ya que no me creéis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre. [39] De nuevo buscaban cogerle, pero El se deslizó de entre sus manos.

La escena va a pasar en Jerusalén, en los días en que se celebraba la fiesta de la Dedicación *(enkainìa)*. El término griego significa «innovar», y, en sentido derivado, «consagrar» o «dedicar». En hebreo se llama fiesta *hanukkah* (Esd 6,16ss; Dan 3,2), del verbo *hanak*, «innovar», «dedicar».

Esta fiesta tenía por objeto conmemorar anualmente la purificación del templo por Judas Macabeo, en el año 148 de los Seléucidas, que corresponde al 165 a. C., después de la gran profanación que de él había hecho Antíoco Epifanes (1 Mac 4,36-59; 2 Mac. 1-2,19; 10,1-8).

Comenzaba esta festividad el día 25 del mes de Kasleu (nov.-dic.). La fiesta duraba ocho días (2 Mac 10,6). Tenía un ceremonial calcado en el de la fiesta de los Tabernáculos (2 Mac 1,9; 10,6). Más tarde vino a caracterizarse por las luminarias (2 Mac 1,19-22), tanto que se la llamó, por antonomasia, la fiesta de las Luminarias [12].

Para la fiesta de la Dedicación no era obligatoria la peregrinación a Jerusalén, como en las otras tres grandes fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos [13].

[12] JOSEFO, *Antiq.* XII 7,7.
[13] Sobre la fiesta de la Dedicación, cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.539-541; HÖPFL, *Das Chanukafest*: Biblica (1922) 165-179.

La escena tiene lugar cuando Cristo «se paseaba» en el templo, por el llamado «pórtico de Salomón». Así se llamaba a «una sección del pórtico oriental» [14]. «Estaba situado este pórtico en la parte exterior oriental del templo y dominaba un profundo valle, el Cedrón; sus muros medían 400 codos (sobre 200 metros), y estaba construido con blanquísimas piedras de sillería, cada una de las cuales medía 20 codos de largo (sobre 10 metros) y seis de alto (unos tres metros); era la obra del rey Salomón» [15], y era el pórtico más antiguo de los conservados. Probablemente, al referir que se estaba en invierno y que se paseaba Cristo por este pórtico, sería lugar acogedor en esta estación del año. Es además una indicación para los lectores de la gentilidad, para precisarles la época de esta fiesta.

En este escenario, un día de la fiesta de la Dedicación, los «judíos», que son indudablemente por su argumentación los fariseos, lo «rodean», lo estrechan así en un «círculo» para forzarle a una respuesta. Es lo que parece seguirse de todo el episodio, del tipo de argumentación farisaica insidiosamente usada y de su emplazamiento literario en este preludio final yoanneo de la muerte de Cristo. Así le dicen y preguntan:

«¿Hasta cuándo nos tendrás en suspenso?», literalmente: «¿Hasta cuándo [tendrás] levantada nuestra alma?»; es decir: le preguntan hasta cuándo los va a tener en incertidumbre sobre algo que les interesa grandemente. Por eso concluyen: «Si eres el Mesías, dínoslo claramente»; y por el término griego usado aquí y en otros pasajes de Jn, probablemente significa, no sólo «claramente», sino dicho con plena libertad (Jn 7,13.26; 18,20).

En efecto, Cristo, salvo a sus discípulos y a la Samaritana (Jn 4,26), no se dio a sí mismo este título. Era una revelación gradual. El ambiente de excitación mesiánica que existía ya desde los días del Bautista, pero enfocado por el pueblo en un sentido nacionalista (Jn 6,15), exigía una gran precaución y táctica en el desenvolvimiento del mismo. Hablaba con un procedimiento indirecto, evocando sobre sí las profecías, presentándose como el Enviado del Padre, y ratificando su doctrina con milagros. Más bien iba preparando el desenvolvimiento hondo de su mesianismo: su filiación divina. Lagrange notó muy bien que «Juan está, por eso, aquí perfectamente de acuerdo con los sinópticos sobre el secreto mesiánico, tan notable, sobre todo, en Marcos» [16].

La respuesta de Cristo es que ya se lo dijo repetidas veces, no tomando la misma palabra de Mesías, pero sí «con las obras» que, hechas «en nombre de mi Padre», dan, por lo mismo, testimonio de El. Pero, a pesar de todo, ellos no creen. ¿Por qué? Cristo va a dar la razón honda de esto, al tiempo que, con este motivo, va

[14] Rev. Bib. (1928) 472.
[15] JOSEFO, *Antiq.* XX 9,7.
[16] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.286.

a hacer una declaración terminante de su divinidad. El razonamiento se puede sintetizar así:

No creen porque no son de sus ovejas,

pues éstas oyen su voz, por lo que se sigue que { él las conoce, ellas le siguen, él les da la vida eterna;

por eso no perecerán,
y «nadie las arrebatará de mi mano».
Y como «esto» (éstas) es don del Padre a Cristo,
nadie puede arrebatar nada del Padre.
Y el Padre y Cristo son «una misma cosa» en esto.

Varios son los puntos doctrinales de este pasaje. Son los siguientes:

1) En la fe en Cristo, y, por tanto, en sus «obras», que son «signos» si inmediatamente hay causas diversas, v.gr., malas disposiciones, temor de la «luz» (Jn 3,19-21), espíritu terreno (Jn 8,23), en el fondo de ello, existe una «predestinación». Braun ha escrito, comentando este pasaje: «La doctrina de la predestinación no tiene que hacer nada aquí» [17]. Pero esta afirmación va en contra del contexto del evangelio de Jn, en donde ya se dijo, a propósito de la incredulidad en Cristo, que «nadie puede venir a mí si el Padre no le trae» (Jn 6,44; cf. 8,47), y contra el contexto inmediato, en donde se dice que los que creen en El *es don del Padre* (v.29).

2) Cristo se presenta con un «conocimiento» sobrenatural y universal de sus ovejas; con un oficio de Pastor que *llama* a sus ovejas de modo real, aunque misterioso, porque aquéllas «oyen su voz»; con un poder *vitalizador*, pues les da «la vida eterna» (v.28); y se presenta dotado de un poder *trascendente*, pues nadie puede «arrebatar de su mano» estas ovejas.

3) Todo este rebaño espiritual es un don del Padre a El. Pero la formulación de este hemistiquio tiene una dificultad clásica, de lectura y de interpretación. Son las siguientes:

a) «Mi Padre, *el que [hos]* me dio a mí,
es más grande que todo».
b) «Mi Padre, *lo que [ho]* me dio,
es más grande que todo».

Críticamente, la primera lectura es admitida por muchos, apoyada en B S L W, Vet. lat., Vulg..., Tert., Hil., Ag. [18]. Por crítica interna se ve que es lectura *más fácil*. Además deja sin complemento lo que el Padre dio a Cristo. La segunda es la ordinariamente admitida. En ella puede ser traducido el «más grande» por «más precioso» (Mt 23,17.19). Así, su lectura es:

«*Lo que* el Padre me dio es más *precioso* que todo».

¿Qué es eso que el Padre dio a Cristo? A tres pueden reducirse las posiciones.

[17] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.399.
[18] NESTLÉ, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 10,29; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) p.78 nota 1.

a) *La naturaleza divina.*—San Agustín es el primer representante de esta posición [19]. Entre los exegetas que le han seguido están Cornelio A., Knabenbauer, Patrizi, Lebreton. Con esta posición parece concordar lo que se dice en el concilio IV de Letrán (a.1215): «El Padre, generando eternamente al Hijo, le da—*dedit*—su sustancia, conforme a lo que El mismo dice: Lo que me dio el Padre es más grande que todo» [25]. Pero, como nota oportunamente Prat, «se sabe que la prueba escrituraria no es definida con la doctrina que ella ilustra» [21], y los autores católicos lo interpretan diversamente.

b) *El poder divino.*—Sería el poder divino que el Padre le había comunicado, tanto para milagros como para conducir las ovejas y darles la vida eterna. Así Belser, Schanz, Tillmann.

Pero el contexto, como se verá, exige otra interpretación, distinta de estas dos propuestas. Ni Cristo iba a decir algo incoherente. Pues si aludiese a que este don del Padre era la naturaleza divina o el poder divino, ¿quién pretendería «arrebatar» del Hijo la naturaleza divina o el poder divino del que estaba dotado?

c) *Las «ovejas» que oyen su voz.*—Esta interpretación es exigencia del ritmo conceptual progresivo del pasaje. La garantía de que las ovejas que oyen su voz no perecerán es:

a) «Que nadie las arrebatará de mi mano», o poder.

b) Porque es un «don» que le dio el Padre, el cual «don» es «más precioso que todas las cosas». Nada es comparable a la «vida eterna», que Cristo dispensa (Jn 17,1-4). El mismo lo dijo en otra ocasión: «¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16,26; Lc 9,25) [22].

c) Y de la misma manera que nadie puede «arrebatar nada de la mano de mi Padre», que aquí son las «ovejas», así tampoco se las puede arrebatar de las suyas.

d) Porque, en definitiva, «yo y el Padre somos una sola cosa».

Así, el pensamiento tiene un ritmo de desarrollo progresivo perfectamente lógico. Y conceptualmente encuentra otros pasajes paralelos en el mismo cuarto evangelio (Jn 6,37.39; 17,24; compárese con Jn 17,24).

4) Por último, Cristo, como garantía de este poder salvífico que tiene para sus ovejas, proclama su divinidad, diciendo: «Yo y el Padre somos *una cosa*».

Directamente se expresa esta unidad entre el Padre y el Hijo en el *poder*. Los poderes divinos del Padre son los del Hijo. No en el sentido que la voz o el anuncio de un profeta es la voz o el anuncio de Dios. Precisamente los profetas explícitamente hablaban en nombre de Dios, y a nadie extrañaba. Pero aquí la afirmación es absolutamente trascendente en la comunicación de poderes. Y, si existe esta comunidad o *identidad de poderes*, presupone ello

[19] *In evang. Io. tractatus* tr.48,6.7.
[20] DENZINGER, *Ench. symb.* n.432.
[21] PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II p.78.
[22] *Ench. Bib.* n.530.

una unidad e *identidad de naturaleza*. De aquí el dejarse ver el misterio divino de Cristo.

Esta expresión encuentra su clarificación en la «Oración sacerdotal», en la que Cristo pide al Padre que le glorifique con «la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5.24), lo mismo que en el «prólogo», en el que se enseña abiertamente que el Verbo, que se va a encarnar, «era Dios».

Y que éste es el intento del evangelista no cabe dudarlo después de lo que enseña en el «prólogo», ni en la tesis de su evangelio, ni por la reacción que recoge de los «judíos» fariseos que le oyeron, pues «trajeron piedras»—de las que había allí mismo en el templo, y de las que se sirvieron los judíos en más de una ocasión para apedrear a la guarnición romana [23]—«para apedrearle» como blasfemo, pues dijeron que «tú, siendo hombre, *te haces Dios*» (v.31-33).

Ante esta acusación de blasfemia, Cristo va a utilizar un nuevo argumento para llegar a la misma conclusión, reafirmándola. Son dos cuadros históricos convergentes a la prueba de la divinidad.

Al argumentarle los fariseos, sacando la conclusión que encerraba su enseñanza, que se «hacía Dios», quisieron «apedrearle», puesto que este tipo de pena era el que correspondía a los blasfemos. Y el argumento que Cristo va a esgrimir contra ellos es éste:

En la Ley—que son los Salmos, pero que Jn cita así en otras ocasiones la Escritura (Jn 7,49; 12,34; 15,25)—se lee la siguiente personificación escenográfica: Dios cita a su juicio a los jueces inicuos, y para nombrarles y constituirles como tales, les dice: «Yo dije: *Sois dioses—Elohím athem—*, todos vosotros hijos del Altísimo» (Sal 82,6). A los jueces, por recibir su poder de Dios (Rom 13,1), y porque «el juicio es de Dios» (Dt 1,17; cf. Dt 19,17), se los llama, en esta mentalidad semita, «dioses»: por participadores de este poder divino.

Partiendo de esto, Cristo va a usar un argumento «a fortiori», de tipo rabínico, llamado «del ligero y de grave» *(qal wa-shomer)* [24]. Y así les argumenta: Si la Escritura, palabra de Dios, que «no puede fallar», llama «dioses» a unos hombres por participar un simple poder judicial, no puede ser blasfemia que El, a quien el Padre consagró y envió al mundo—y la prueba de lo que dice son los milagros—, diga que es Hijo de Dios.

Si los fariseos no negaban las obras milagrosas de Cristo—y aquí no las atribuían, como en otras ocasiones, a Satanás (Mt 12, 24; par.)—el argumento era incontrovertible. Y que no podían hacerlo es lo que decía el ciego de nacimiento, que Dios no oye a los pecadores (Jn 9,31), y los milagros suyos eran tan evidentes, que aquí mismo los alega como testimonios inexcusables; precisamente los milagros fueron lo que hizo creer en él a Nicodemo y a otros grupos de fariseos (Jn 2,23; 3,1-2). Pero no por negarlos desvirtuaban su valor objetivo; tanto que esto les hacía a ellos inexcusables (Jn 9,39-41; 12,37ss; 15,24). Más que un simple juez

[23] JOSEFO, *Antiq.* XVII 9,3; *De bello iud.* II 12,1.
[24] STRACK-B., *Kommentar...* III p.223ss; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.296ss.

—«dios»—era el que el Padre envió al mundo como su Mesías, y que, proclamándose el Hijo de Dios, lo rubricaba apologéticamente con milagros.

Por eso alega esto, como en otras ocasiones (Jn 5,36; 10,25; 14,10.11), para que «sepáis y conozcáis» que «el Padre está en mí, y yo en el Padre».

Si Dios estaba *jurídicamente* presente en los jueces, tenía que estarlo *realmente* en el que se decía su Hijo.

Esta presencia mutua del Padre y del Hijo no es sólo una presencia *moral*, ni aun simplemente *física* por la acción del milagro, del cual Cristo es instrumento, sino que es más profunda. La presencia moral en Dios, y viceversa, la tenía todo judío piadoso; la física parecería explicarlo. Sería la profunda presencia y unión con el Padre en sus obras, ya que El nada hacía sin el Padre (Jn 5,30). Pero la lógica de la argumentación es que, no habiendo retirado nada de su proposición primera, por la que querían lapidarle, puesto que «tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33), aquí la conclusión abocaba a lo mismo. Si inmediatamente indica la absoluta «unión» (v.30) y «presencia» (v.38) del Padre y del Hijo en el obrar, está expresándose, con esta identidad de operación del Hijo con el Padre, la identidad de naturaleza divina con el mismo a la que está suponiendo. Esto es lo que entienden los judíos, pues quieren volver a apoderarse de El, sin duda para lapidarle. Pero esto es a lo que lleva por necesidad, además, el intento del evangelista, por la semejanza conceptual con otros pasajes de Cristo, y de Juan.

De Cristo, basta ver los atributos divinos que reclamó para sí en el capítulo 5 (Jn 5,19-30) [25].

En el capítulo 14 dirá Cristo: «El que me ha visto a mí (como Hijo) ha visto al Padre... El Padre, que *mora* en mí, hace sus obras. Creedme, que yo *estoy* en el Padre, y el Padre en mí; al menos, creedlo por las obras» (Jn 14,9-11; cf. Jn 17,21).

Y el evangelista dice del Verbo encarnado que «el Verbo *estaba* en Dios (en el Padre) [26], y el Verbo era Dios» (Jn 1,1).

Y queriendo apoderarse de El «se salió de sus manos». No había llegado su «hora», tema que tanto cuenta en el evangelio de Jn (7,30; 8,20, etc.). El mismo logró evadir aquello. ¿Cómo? No se dice. «¿Es que la lapidación no había sido más que una amenaza? ¿O acaso el pueblo se puso de su parte?» [27]. Acaso, una vez más, la grandeza de Cristo, sin aparatosidad, se impone.

[25] *Comentario a Jn 5,19-30.*
[26] *Comentario a Jn 1,1.*
[27] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.401.

c) *Cristo se retira hacia el Jordán. 10,40-42 (Mt 19,1-2; Mc 10,1)*

El evangelista consigna un dato histórico-teológico sobre Cristo: se retira cerca del Jordán. También lo recogen los sinópticos (Mt 19,1.2; Mc 10,1). Sin duda es un episodio que tiene su valor propio, pero en el plan de Jn viene a servir de introducción a la resurrección de Lázaro.

40 Partió de nuevo al otro lado del Jordán, al sitio en que Juan había bautizado la primera vez, y permaneció allí. 41 Muchos venían a El y decían: Juan no hizo milagro alguno, pero todas cuantas cosas dijo Juan de éste eran verdaderas. 42 Y muchos allí creyeron en El.

Después de estas disputas y peligros farisaicos, Cristo se retira «otra vez», por relación a la narración ya hecha por el mismo Jn (1,19ss). Fue a Betania, en Transjordania (Jn 1,28), pues dice que era el lugar en que Juan «había bautizado la primera vez», en contraposición a Enón, cerca de Salim, adonde posteriormente vino y bautizaba (Jn 3,23). Allí permaneció Cristo algún tiempo. Lejos de Jerusalén y de las disputas y persecuciones, debieron de ser aquellos días, en Perea, un oasis de tranquilidad.

Pero se debió de dedicar allí mismo al apostolado, pues venían «muchos» a El. Y «muchos» allí «creyeron en El».

En Betania, de Transjordania, debió de quedar vivo el recuerdo del Bautista. Mas también allí mismo se evocaban sobre Cristo los vaticinios mesiánicos del Bautista.

La impresión de las gentes ante Cristo debió de ser muy fuerte. Pues, a pesar de la grandeza del Bautista, contrastaron y proclamaron dos cosas: *a)* que el Bautista no había hecho ningún milagro, recordándose allí los milagros de la vida apostólica y taumatúrgica de Cristo, si no es que, acaso, allí también entonces hizo milagros; *b)* pero que, en cambio, todo lo que el Bautista había dicho de Cristo era verdad. Es decir, le había proclamado Mesías. Y reconocieron por toda su obra que era verdad.

Acaso no sea imposible que, al contrastarse aquí que el Bautista no hizo ningún milagro, sea un dato más en el esquema yoanneo de situar la figura del Bautista en inferioridad ante Cristo, a causa del excesivo relieve que le habían dado algunas sectas bautistas (Act 19,3).

CAPITULO 11

Los capítulos 11 y 12 aparecen en la perspectiva literaria del evangelista como la introducción inmediata a la pasión de Cristo. El capítulo 11, con la resurrección de Lázaro, determinará la inminencia de la muerte de Cristo; el pontífice y el sanedrín así lo acuerdan. El capítulo 12 es la «llegada» de Cristo a Jerusalén, su

«entrada» mesiánico-redentora (Jn 11,51-53), para entregarse en manos de sus enemigos. Es la hora dramática de la Luz y las Tinieblas.

a) Narración de la resurrección de Lázaro (v.1-44), y *b)* resolución que se toma de dar muerte, inminentemente, a Cristo (v.45-57).

a) *La resurrección de Lázaro. 11,1-44*

Esta narración, relatada sencillamente por el evangelista, es uno de los hechos más prodigiosos en la vida de Cristo. Presentándose Cristo, en el evangelio de Jn, como «luz» y «vida», este milagro acusa a un mismo tiempo la gran «luz»-«gloria» de la divinidad de Cristo, al rubricar su obra con el poder imperioso con que resucita a Lázaro, lo que es mostrarse como el dador de la «vida»: el poder divino, propio de Dios en el A. T.

Y así, el momento de la máxima luminosidad va a ser el momento de la mayor ofuscación sanedrita. Esta irradiación divina de Cristo va a ser la causa inmediata de su muerte mesiánico-redentora (v.53-57).

La narración de esta historia tiene tres partes: 1) vuelta de Cristo a Betania (v.1-16); 2) conversación de Cristo con Marta y María (v.17-37); 3) resurrección de Lázaro (v.38-44).

1) *Vuelta de Cristo a Betania. 11,1-16*

1 Había un enfermo, Lázaro, de Betania, de la aldea de María y Marta, su hermana. 2 Era esta María la que ungió al Señor con ungüento y le enjugó los pies con sus cabellos, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo. 3 Enviaron, pues, las hermanas a decirle: Señor, el que amas está enfermo. 4 Oyéndolo Jesús, dijo: Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella. 5 Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro. 6 Aunque oyó que estaba enfermo, permaneció en el lugar en que se hallaba dos días más; 7 pasados los cuales dijo a los discípulos: Vamos otra vez a Judea. 8 Los discípulos le dijeron: Rabí, los judíos te buscan para apedrearte, ¿y de nuevo vas allá? 9 Respondió Jesús: ¿No son doce las horas del día? Si alguno camina durante el día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; 10 pero, si camina de noche, tropieza, porque no hay luz en él. 11 Esto dijo, y después añadió: Lázaro, nuestro amigo, está dormido, pero yo voy a despertarle. 12 Dijéronle entonces los discípulos: Señor, si duerme, sanará. 13 Hablaba Jesús de su muerte, y ellos pensaron que hablaba del descanso del sueño. 14 Entonces les dijo Jesús claramente: Lázaro ha muerto, 15 y me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis; pero vamos allá. 16 Dijo, pues, Tomás, llamado Dídimo, a los compañeros: Vamos también nosotros a morir con El.

Jn presenta a Lázaro por referencia a sus hermanas, sobre todo por la huella que dejó en la primitiva catequesis la «unción» hecha por su hermana María.

El nombre de Lázaro (Dios socorrió), forma apocopada de Eleázaro, era nombre frecuentísimo.

La escena va a tener lugar en Betania. Puede corresponder al hebreo *beth aniah*. Etimológicamente podría tener, entre otros significados, el de «casa del dolor» y «casa de ruego». Así la prefieren interpretar algunos críticos racionalistas para pensar que no tiene esta escena realidad histórica, sino simbólica. Pero también puede corresponder a la etimología de *annaniah*, villorrio del A. T., en la tribu de Benjamín (Neh 11,32). Sería forma apocopada de esta raíz, ya que Nehemías conoce la forma *aniah* (Neh 8,4; 10,23) y *annaniah* (Neh 3,23) como nombre de personas [1].

Topográficamente se la identifica con el actual villorrio árabe de el-Azariyé, alteración árabe del nombre latino Lazarium; nombre con que se le conocía en tiempo de Eteria, en el flanco oriental del monte de los Olivos, a unos 2.800 metros de Jerusalén. Ya es señalado en el siglo IV por los «itinerarios» y peregrinos [2].

La enfermedad de Lázaro era mortal. Sus hermanas envían un mensajero a Cristo, que distinguía con gran afecto a esta familia, para decirle que estaba enfermo. La noticia no era sólo informativa; en ello—«el que amas está enfermo»—iba la súplica discreta por su curación. La fórmula evoca el pasaje de Caná de Galilea (Jn 2,3); posiblemente es un reflejo literario del evangelista.

Cristo estaba en Betania o Betabara de Perea, en Transjordania, donde Juan había bautizado (Jn 10,40; 1,28). Al oír este mensaje, Cristo anunció que aquella enfermedad no era de muerte, sino para que la «gloria» de Dios se manifestase en ella. Los conceptos paleotestamentarios sobre el valor del dolor se iban enriqueciendo. Y se quedó aún allí «dos días» más. El evangelista quiere destacar bien la presciencia de Cristo.

Pero a los dos días dio a los apóstoles la orden de partida para visitar a Lázaro. Mas volver a Judea, de donde había salido hacía poco a causa de las persecuciones de los judíos, era peligroso (Jn 10,39). Es lo que le recuerdan ahora los discípulos. Mas El, que tantas veces esquivó peligros de muerte, porque aún no era «su hora», está bien consciente que ésta ya llegó o está a punto de llegar. Y se lo ilustra con una pequeña parábola. Se cita el día con la división en doce horas según el uso greco-romano. Mientras es de día se puede caminar sin tropezar; el peligro está en la noche. Aún es para él de día, aunque se acerca la noche de su pasión. Por tanto, nadie podrá aún hacerle nada. La parábola cobra también tintes de alegoría. Si se camina mientras hay luz, El es la luz, al que no podrán vencer las tinieblas (Jn 9,4-5; 1,5). Y a distancia de días y kilómetros les anuncia la muerte de Lázaro. Primero, en la forma usual eufemística: Lázaro duerme, y El va a despertarle (Mt 9,18.24; par.) [3]. Los rabinos señalan el sueño en los enfermos como uno de los diez síntomas que juzgaban favorables a la curación [4]. Los discípulos lo interpretan, ingenuamente, del sueño natural. Por eso, no hacía falta ir a curarlo. Probablemente esta observación de los discípulos estaba condicionada algún tanto por el terror de volver a Judea, a causa de la persecución que estaba latente contra ellos. A esto responden las palabras del impetuoso Tomás [5], al decir: «Vamos también nosotros *a morir* con El» (v.16).

Y Cristo les anunció allí abiertamente que Lázaro había muerto. Cuando Cristo llegó a Betania, hacía ya «cuatro días que Lázaro había muerto». El entierro se solía hacer el mismo día de la muerte (Act 5,6.10). Pero no sería necesario suponer cuatro días completos de su muerte, pues los rabinos computaban por un día entero el día comenzado [6]. El evangelista quiere destacar bien la presciencia de Cristo y la conciencia de su poder vitalizador. La Luz y Vida del mundo van a Betania.

[1] ALBRIGHT: Bulletin of the American School of Oriental Researches (1923) 8ss; ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.243.266.
[2] VINCENT: Rev. Bib. (1914) 438ss; ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.266-269; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.197-201.
[3] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... n.1901.

2) Conversación de Cristo con Marta y María 11,17-37

[17] Fue, pues, Jesús, y se encontró con que llevaba ya cuatro días en el sepulcro. [18] Estaba Betania cerca de Jerusalén, como unos quince estadios, [19] y muchos judíos habían venido a Marta y a María para consolarlas por su hermano. [20] Marta, pues, en cuanto oyó que Jesús llegaba, le salió al encuentro; pero María se quedó sentada en casa. [21] Dijo, pues, Marta a Jesús: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano; [22] pero sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará. [23] Díjole Jesús: Resucitará tu hermano. [24] Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección en el último día. [25] Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; [26] y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? [27] Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo.

[28] Diciendo esto, se fue y llamó a María, su hermana, diciéndole en secreto: El Maestro está ahí y te llama. [29] Cuando oyó esto, se levantó al instante y se fue a El, [30] pues aún no había entrado Jesús en la aldea, sino que se hallaba aún en el sitio donde le había encontrado Marta. [31] Los judíos que estaban con ella en casa, consolándola, viendo que María se levantaba con prisa y salía, la siguieron, pensando que iba al monumento para llorar allí. [32] Así que María llegó a donde Jesús estaba, viéndole, se echó a sus pies, diciendo: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano. [33] Viéndola Jesús llorar, y que lloraban también los judíos que venían con ella, se conmovió hondamente y se turbó, [34] y dijo: ¿Dónde le habéis puesto? Dijéronle: Señor, ven y ve. [35] Lloró Jesús, [36] y

[4] LIGHTFOOT, *Horae hebraicae et talmudicae in IV evangelio* h.l.
[5] Sobre su nombre, cf. *Comentario a Mt 10,3*.
[6] STRACK-B., *Kommentar*... I p.649.

los judíos decían: ¡Cómo le amaba! [37] Algunos de ellos dijeron: ¿No pudo éste, que abrió los ojos del ciego, hacer que no muriese?

Al acercarse Cristo a Betania, alguien debió de adelantarse a dar la noticia de su llegada. Marta sale a su encuentro, mientras que María se quedó en casa, «sentada», entre el círculo de gentes que le testimoniaban el pésame. Las visitas de duelo eran una de las obras de caridad muy estimadas por los judíos [7]. El luto duraba siete días [8]. Según el uso rabínico, los tres primeros días estaban dedicados al llanto, y los otros al luto. También se ayunaba (1 Sam 31,13). En la época rabínica, el ritual consistía, al volver del enterramiento, en sentarse en el suelo con los pies descalzos y velada la cabeza. Los siete primeros días estaban especialmente dedicados a las visitas [9]. Esta pequeña indicación sobre las dos hermanas responde al carácter de ambas tal como las presentan los sinópticos (Lc 10,38ss).

La fe de Marta aparece imperfecta. Creía en el poder de la oración de Cristo, tanto que, si él hubiese estado presente, Lázaro, por su oración, no hubiese muerto. Es la misma fe que refleja María cuando es llamada por Marta (v.32). Era, sin duda, eco de las frecuentes conversaciones y sentimientos de las hermanas aquellos días. Los sinópticos presentan casos de fe superiores al de Marta y María sin tener la intimidad de esta familia con Cristo (Mt 8,5ss; par.).

Y aunque Marta dice a Cristo que cuanto pida a Dios se lo concederá, no cree en la resurrección de su hermano. Prueba es que, cuando Cristo se lo afirma, ella piensa, con desconsuelo, en la resurrección final, conforme a la creencia ortodoxa de Israel. Pero el pensamiento, progresivamente desarrollado, llega a una enseñanza de gran novedad y riqueza teológica. Jn la transmite así: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, si muriese, vivirá, y todo el que cree en mí no morirá para siempre» [10].

La fe en la resurrección de los muertos era creencia universal en la ortodoxia de Israel. Pero no sabían que el Mesías fuese el agente de esta resurrección [11].

Cristo, que se presentó como el Mesías, es el agente de la resurrección de los muertos. El es la resurrección, porque el Padre le dio el «tener vida en sí mismo» (Jn 5,26), y por eso El causa la resurrección de los muertos, tanto del alma (Jn 5,25) como del cuerpo (Jn 5,28.29).

En el A. T. (Dt 32,29; 2 Re 5,7, etc.), como en la literatura rabínica, el poder de dar la vida y resucitar es atributo exclusivo de

[7] BONSIRVEN, *Textes...* n.497.
[8] Gén 50,10; 1 Sam 31,13; 2 Sam 10,2; Jdt 16,29; JOSEFO, *Antiq.* XVI 8,4.
[9] STRACK-B., o.c., II p.544; BUXTORF, *Synagoga iudaica* XXXV; NOWACK, *Lehrbuch der hebr. Archäologie* I p.193-198; LIGHTFOOT, *Horae hebraicae et talmudicae in IV evangelio* h.l.
[10] Sobre las variantes y omisiones en este pasaje, cf. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 11,25.26; MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.136, nota al v.25.
[11] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.170-185; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.483.

Dios [12]. Cristo con esta enseñanza se está proclamando Dios. Ya lo dijo antes: «Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida» (Jn 5,21).

Tal como está redactada aquí esta expresión: que el que cree en Cristo, «aunque muera, vivirá»; lo mismo que este creyente «no morirá para siempre», valoradas ante el contexto de la muerte física de Lázaro, no harían pensar más que en la resurrección física.

Sin embargo, en el pensamiento de este evangelio, el contenido es, sin duda, mayor. Esa resurrección de Lázaro, causada por ser Cristo «la resurrección», si va a ser física, esta misma resurrección está vinculada a la fe en Cristo, que da «vida» *sobrenatural* (Jn 5, 40; 8,28; 14,6; 1 Jn 5,11.12), la cual trae aneja la resurrección (Jn 5,29; 6,40-50.53-58), aquí milagrosamente anticipada. Y Lázaro creía en Cristo.

Esta es la fe que Cristo pide a Marta. Y ella le confiesa como «el Mesías» y «el Hijo de Dios», que vino al mundo. Que lo confiesa por Mesías, es evidente. Pero el título de «Hijo de Dios» en el evangelio de Jn no puede ser un simple caso de aposición con el Mesías; es la filiación divina ontológica. Pero ¿confesó esto Marta? Se ven en los evangelios diversos grados de fe. Mas no sería improbable que fuese una interpretación aquí del mismo Jn [13].

En un momento determinado, Cristo hace llamar a María. La salida de ésta hizo pensar a las gentes del duelo en una fuerte emoción que la llevase a llorar al sepulcro. Y salieron con ella. Y Cristo, al verla llorar a ella y a ellos, sin duda de emoción sincera, puesto que, según el ritual judío, sólo los tres primeros días estaban dedicados a las lágrimas, y se estaba ya en el cuarto, también Cristo lloró.

El verbo usado *(embrimáomai)* indica, de suyo, el *sonido* con que se expresa una emoción de ánimo, o los simples *signos* con los que se expresan diversas conmociones del mismo [14]. Por eso, este sonido, psicológicamente, supone y complementa este estado de «conturbación» que se produce en Cristo, y que el evangelista destaca. Añadiendo que Cristo «lloró». Y ante esta emoción, traducida en lágrimas, los judíos presentes decían: « ¡Cómo le amaba!»

Esta emoción y lágrimas de Cristo no son más que la emoción honda, legítima y bondadosa de Cristo, ante la muerte de Lázaro, su amigo, a quien Jesús «amaba» (v.3.5). En esas lágrimas de Cristo quedaron santificadas todas las lágrimas que nacen del amor y del dolor.

Ante estas lágrimas del Señor, algunos de los judíos presentes, de los que estaban en la condolencia con María, reconociendo en Cristo un ser excepcional, pensaron si El, que había abierto los ojos al ciego de nacimiento en la piscina de Betesda, no habría podido haber curado a Lázaro antes de que le llegase la muerte.

[12] BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.483. Cf. *Comentario a Jn 5,21-29*.
[13] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.303.
[14] ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.422.

No se imaginan que tenga el poder de la resurrección. Parecería que en el fondo de la observación hubiese un reproche por la tardanza de Cristo en llegar.

3) Resurrección de Lázaro. 11,38-44

[38] Jesús, otra vez conmovido en su interior, llegó al monumento, que era una cueva tapada con una piedra. [39] Dijo Jesús: Quitad la piedra. Díjole Marta, la hermana del muerto: Señor, ya hiede, pues lleva cuatro días. [40] Jesús le dijo: ¿No te he dicho que, si creyeres, verás la gloria de Dios? [41] Quitaron, pues, la piedra, y Jesús, alzando los ojos al cielo, dijo: Padre, te doy gracias porque me has escuchado; [42] yo sé que siempre me escuchas, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crean que tú me has enviado. [43] Diciendo esto, gritó con fuerte voz: Lázaro, sal fuera. [44] Salió el muerto, ligados con fajas pies y manos y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Soltadle y dejadle ir.

Cristo, a petición propia, va a la tumba de Lázaro. El evangelista la describe diciendo que era una «caverna» *(spélaion)* que tenía, para cerrarla, una piedra «sobrepuesta» *(epekéito)* o «encima de ella» Esto hace ver que el tipo de sepulcro no era de los excavados en el fondo horizontal de la roca y cerrada su abertura de entrada por la piedra giratoria *(golel)*, sino que estaba, conforme al otro tipo de tumbas judías, excavada en el suelo, y a cuyo fondo se bajaba por una pequeña escalera desde la abertura hecha en la superficie del suelo y cerrada por una gran piedra [15].

Llegado a la presencia del sepulcro, Cristo experimentó nuevamente fuerte emoción. Y dio orden de quitar, no «rodar», como se dice, v.gr., del sepulcro de Cristo, la piedra que lo cerraba.

Un grupo de personas va a cumplir la orden. Pero nadie piensa en la resurrección. Lo acusa bien la intervención de Marta, al decirle que ya va a dar el hedor de la descomposición de un cadáver al cuarto día. Según el Talmud de Jerusalén, el alma permanecía tres días sobre el cadáver, y lo abandonaba al cuarto, en que comenzaba la descomposición [16]. El embalsamamiento judío no lograba, como el egipcio, la incorrupción por momificación; sólo derramaba superficialmente aromas sobre el cadáver, por respeto, y para evitar algo el hedor de la putrefacción. Esto es lo que piensa Marta: que Cristo, llevado del afecto a Lázaro, quiere ver el cadáver, lo que era presenciar el tremendo espectáculo de la descomposición. Es un detalle histórico con que el evangelista, conforme a un procedimiento que usa en otras ocasiones, quiere destacar el milagro que va a tener lugar (Jn 2,6s; 6,7).

Pero Cristo, consciente de su obra, le recuerda que crea en El, pues esta fe le hará ver la «gloria de Dios», que aquí es el poder divino que El tiene como Dios (Jn 11,41.24-26).

[15] PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II p.542-549.
[16] *Mo'ed Qaton* 82b; cf. SCHEFTELOWITZ, *Die altoersische und das Judentum* p.178.

La piedra se retiró, y ante la negrura del sepulcro abierto, Cristo oró al Padre, «elevando los ojos al cielo», como en momentos solemnes hacía (Jn 17,1), prorrumpiendo en una acción de gracias, tan frecuente en El (Mt 11,25; par.), y precisamente en voz alta, por uso judío y para instrucción de los presentes.

Era la oración con que pedía y agradecía su humanidad la obra de la divinidad que iba a realizar, con un gran valor apologético para los oyentes. Por ella verían que era obra que Dios le daba a hacer (Jn 5,19s; 30,36; 9,3s; 10,32-14,10), y esto les haría ver que El es el Enviado.

Terminada la oración, dio su orden a la muerte «con voz muy fuerte», reclamada por la solemnidad del momento (Mt 8,26; par.), y también por conveniencia psicológica humana de los presentes: para que su voz entrara sensiblemente en la profundidad de aquella caverna-tumba y llevase al muerto, con su orden, la vida.

La aparición de Lázaro en el umbral del sepulcro debió de ser escalofriante. Pues «salió el muerto», y salió «ligado los pies y manos con vendas» *(keiriais)*, y «la faz envuelta» *(periedédeto)* «en un sudario» *(soudario)* [17].

Ante Lázaro así presente, Cristo da la orden de desatarle, para que pueda caminar otra vez por la tierra.

Esta orden de Cristo hace ver que el milagro fue doble: primero, resucitar a un muerto, y luego, hacer que este resucitado, inmovilizado para moverse, fuese llevado por una fuerza sobrenatural para aparecer así en el umbral del sepulcro.

b) La resolución que se toma de dar muerte inminentemente a Cristo. 11,45-57

El evangelista ha seleccionado este milagro de Cristo, como luz y vida, para vincularlo, por una resolución política de los dirigentes judíos, al acuerdo de matar a Cristo. Así, en el plan del evangelista, la vida pública de Cristo comienza con un milagro sobre la naturaleza, en las bodas de Caná, y termina con otro sorprendente sobre la vida. Y en ambos se explicita que eran para manifestar la «gloria» de Dios y de su divinidad. Viene así a quedar el cuarto evangelio estructurado, una vez más, en la «inclusión semitica».

[45] Muchos de los judíos que habían venido a María y vieron lo que había hecho, creyeron en El; [46] pero algunos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. [47] Convocaron entonces los príncipes de los sacerdotes y los fariseos una reunión, y dijeron: ¿Qué hacemos, que este hombre hace muchos milagros? [48] Si le dejamos así, todos creerán en El, y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación. [49] Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: Vosotros no sabéis nada. [50] ¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que

[17] Sobre funciones del «sudario», cf. *Shabbath* 23,4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.700. Sobre enterramientos judíos, cf. STRACK-B., o.c., I p.1048.

perezca todo el pueblo? [51] No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo, [52] y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos. [53] Desde aquel día tomaron la resolución de matarle.

[54] Jesús, pues, ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada Efrén, y allí moraba con los discípulos. [55] Estaba próxima la Pascua de los judíos, y muchos subían del campo a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse. [56] Buscaban, pues, a Jesús, y unos a otros se decían en el templo: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta? [57] Pues los príncipes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes para que, si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de prenderle.

1) La reacción ante este hecho. 11,45-46

La reacción de los «muchos» judíos—que son precisamente, como lo indica el caso de oposición con que se lo matiza, «los que vinieron» al duelo de esta familia y que presenciaron el milagro de la resurrección de Lázaro—fue que «creyeron» en él: en su misión, en que era el Mesías que había sido «enviado» por el Padre, y que era el objeto de la oración de Cristo al Padre (v.42) antes de resucitar a Lázaro.

Si el evangelista pone por referencia de la visita de duelo de estos judíos sólo a María, es probablemente a causa del importante papel que María va a tener muy pronto en la unción de Betania (Jn 12,1ss), y con lo cual se había hecho famosa en la tradición cristiana primera, como se ve por los sinópticos, y como ya antes lo supone el mismo evangelista (Jn 11,2).

En contraposición de éstos, «algunos» *(tinès)* judíos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. ¿Quiénes son estos judíos? ¿A qué fueron a los fariseos?

Siempre ha sido un tema discutido en exégesis este versículo. Se propuso:

a) Puesto que todos los judíos que presenciaron el milagro creyeron, como lo exige la construcción de la frase, estos «algunos» judíos eran de los que presenciaron el milagro, y fueron precisamente a los fariseos para *esclarecerles.*

b) Aunque «muchos» creyeron, sin embargo, «algunos» *(tinès dè ex autón)* de ellos fueron a los fariseos con *malas intenciones.* ¿Por qué? Resucitar a un muerto no era obra prohibida; ni se realizó en sábado. Teodoro de Mopsuestia pensó que fueron a acusarle de haber desenterrado un cuerpo, por lo que querrían acusarle de sacrilegio.

Pero ninguna de estas posiciones es satisfactoria. Si estos que van a los fariseos obran por celo de esclarecerles, ¿por qué van sólo a ellos? ¿Podrían siquiera pensar convencerles? (Jn 7,45-49).

Más lógica sería la segunda posición. En la vida de Cristo se ve que, ante sus milagros, algunos, sin negar el hecho, no «creen» en El (Jn 5,9ss). Pero los que niegan la fe en Cristo ante la evidencia

de los milagros son precisamente los fariseos (Jn 5,10; Mt 12,22-24; par.).

c) Probablemente la solución sea otra. La construcción de la frase no exige por necesidad que estos «algunos» sean precisamente de los testigos presenciales del milagro. «Muchos de los judíos, los que vinieron a María y vieron lo que hizo (Cristo), creyeron en él; *pero algunos de los mismos* fueron a los fariseos».

La contraposición se hace entre «muchos de los *judíos*», pero que son todos los que presenciaron el milagro y vinieron a María, y entre «algunos de los mismos», que son los *judíos.* No exige, pues, la frase el que hayan sido los judíos testigos presenciales, sino simplemente *judíos* [18].

La noticia corrió por Jerusalén, y algunos judíos que la oyeron, fueron a llevarla a los fariseos, con el fin avieso de que interviniesen ante aquel nuevo caso que se contaba de Cristo. Si no, no hubiesen ido a los fariseos. La hubiesen corroborado ante todos. La misma frase de ir a ellos acusa, no información, sino delación. Y la determinación que ellos tomaron ante este informe, lo confirma.

2) Caifás y los dirigentes judíos condenan a Cristo. 11,47-53

La reacción farisaica ante esta información tendenciosa era previsible.

Se convocó una reunión oficiosa de parte del sanedrín. Los «fariseos», como enemigos mortales de Cristo ya desde el comienzo de su vida pública, y los «príncipes de los sacerdotes», en su mayor parte saduceos y, por tanto, ventajistas de la dominación romana, convocaron una reunión no oficial del sanedrín, como lo indica la ausencia, al menos literaria, de los «ancianos», y el citarse el sanedrín sin artículo, que los sinópticos no omiten nunca cuando citan la reunión oficial del mismo. Era, pues, una reunión oficiosa y preliminar para ver lo que convenía hacer, en vista de los «prodigios» que Cristo hacía. Estos se reconocen, aunque no crean en su origen divino. Como en el comienzo de su vida pública, los fariseos seguramente se los atribuyen al poder de Beelzebul (Mt 12,24; par.).

Pero, a causa de ellos, se plantean en aquella reunión la actuación de Cristo, no en lo que tenían sus prodigios de «signos», sino egoístamente en el sentido de su repercusión política.

De seguir así, las masas pueden reconocerle como el Rey-Mesías (Jn 6,15). Esto daría lugar a conmociones nacionalistas de independencia de Roma, y ésta actuaría entonces más opresivamente, y «destruirían nuestro lugar y nuestra nación». La expresión «nuestro lugar» *(hamaqom)*, es el lugar por excelencia el templo, término con que lo expresa Jn en otro lugar (Jn 4,20; cf. 2 Mac 5,19).

Caifás, sumo pontífice, interviene, apuntando y forzando la solución. La nación había de prevalecer; el que fuese por cualquier

[18] MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.138 nota d.

motivo—innovador blasfemo, piadoso alucinado, patriota sincero [19]—causa de su peligro, había de morir.

El evangelista, al hablar de Caifás, añade que «era sumo sacerdote *aquel año*», expresión que repite, deliberadamente, luego en el versículo 51; y más tarde en el capítulo 18,13. Esta redacción ha dado lugar a discusiones. Pues es sabido que el cargo de sumo sacerdote en Israel era, según la Ley, vitalicio; pero los romanos alteraron esta ley, dándolo por el tiempo que les parecía oportuno, hasta el 37, en que Caifás fue destituido por Vitelio [20]. Siendo el evangelista judío, ¿por qué dice que era Caifás sumo sacerdote «de aquel año»? ¿Ni cómo iba a ignorar esto?

Se propuso, basándose en el tratado talmúdico *Yoma* [21], si no sería posible que el evangelista aluda a la costumbre de aquel tiempo de conferir el pontificado inmediatamente sólo por un año, terminado el cual, se necesitaba nueva confirmación o un nuevo nombramiento [22].

La solución más lógica, y la tradicional, ya propuesta desde el tiempo de Orígenes, es que el evangelista quiso señalar que Caifás era el pontífice de *aquel año excepcional* (Lc 3,2) [23].

Pero el evangelista destaca que Caifás «no dijo esto de sí mismo», sino que, por ser «pontífice de aquel año» insigne y trascendental, «profetizó» que «Jesús había de morir por el pueblo».

En la historia de Israel, en momentos especialmente importantes, se recordaban sueños o visiones proféticas (Ex 28,30; Núm 28, 19; 1 Re 38,6, etc.). El sumo pontífice era el órgano oficial de Dios. Y Filón reconoce en los pontífices el don de profecía, sobre todo si se hacían dignos de él por su virtud [24].

Pero no podía ser en sentido directo una verdadera profecía, pues Dios no podía mover a Caifás a pronunciar la condena de Cristo. La palabra «profecía» tiene un sentido amplio. Jn ve en esas palabras del sumo pontífice una *indicación providencial* de la muerte de Cristo [25].

Y Jn lo valora luego en plenitud *teológica:* no sólo convenía morir por la liberación *espiritual* de Israel, sino para que no hubiese más que un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16). Era la redención universal para lograr la total redención del universal «Israel de Dios».

Desde aquel día tomaron la resolución firme de matarle. Los numerosos conatos que hubo para ello durante su vida, y que registran los evangelios, encontraron su final eficaz aquí. El «proceso» de Cristo no será más que el expediente, aparente y jurídico, para consumar esta decisión.

[19] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.315.
[20] JOSEFO, *Antiq.* XVIII 2,2; 4,3.
[21] *Yoma* 8b.9a.
[22] HOLZMEISTER: Zeitschr. für Kath. Theol. (1920) 306-312; *Historia aetatis N. T.* (1938) n.234 p.195-196.
[23] ZAHN, *Das Evangelium des Johannes...* (1912) h.l.; LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.314 v.49; SCHEPENS, *Pontifex anni illius:* Rech. Scienc. Relig. (1921) 372-374.
[24] FILÓN, *De spec. leg.* IV 192; II 367ss.
[25] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.315.

3) Reacciones de Cristo y de Jerusalén. 11,54-57

[54] Jesús, pues, ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada Efrén, y allí moraba con los discípulos. [55] Estaba próxima la Pascua de los judíos, y muchos subían del campo a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse. [56] Buscaban, pues, a Jesús, y unos a otros se decían en el templo: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta? [57] Pues los príncipes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes para que, si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de echarle mano.

Cristo tuvo conocimiento de esta resolución; probablemente por vía humana. Nicodemo era miembro del sanedrín (Jn 50) y discípulo oculto de Cristo (Jn 19,39). También el rumor popular, al que habían trascendido las consignas, pudo ponerle en guardia de esperar «su hora».

Se retiró a una ciudad llamada Efraím, «próxima al desierto de Judá», morando allí con sus discípulos. Eusebio identifica esta villa, en su *Onomasticon*, con Efrén (1 Par 13,19), y ha sido identificada con la actual Taybeh, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén [26]. Esto le permitía, en caso de persecución judía, atravesar el desierto y establecerse en Perea. Allí estaba seguro.

El evangelista destacará varias veces la proximidad de la Pascua. Aparte del sentido histórico, quiere destacar el sentido *simbólico* de la Pascua de Cristo: su muerte redentora.

La proximidad de la misma hacía subir ya a muchos judíos, antes de la Pascua, para «purificarse». Esto hace ver que el retiro de Cristo en Efrén no fue largo.

Conforme a la Ley (Núm 9,10; 2 Par 30,17.18), había de celebrarse la Pascua en plena pureza «legal» (Jn 18,28). Como esta purificación exigía ritos, y el número de peregrinos que necesitaban purificarse era muy grande, de ahí el adelantarse unos días, para poder celebrar aquélla conforme a la Ley.

Entre estos «muchos judíos» que habían subido ya a Jerusalén había expectante inquietud. Cristo, que en otras ocasiones había hecho milagros, y había acusado bastante impresión en los mismos jerosolimitanos, máxime en los galileos; y como estaba propagada entre el pueblo la orden de los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos, para que, «si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de prenderle» (v.57), esto mismo, avivando el recuerdo anterior, les hizo inquietarse e interesarse por El y por su venida a la fiesta. Pero el tono no es de malevolencia, sino de simple expectación.

[26] ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.402; A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palest.* p.134-138; y en Est. Bib. (1931) 222-228.

HISTORICIDAD DEL RELATO DE LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO

La crítica racionalista ha negado, por motivos diversos, la historicidad de este hecho. Para ella no sería más que una interpretación «mítica» (Straus), o un «piadoso fraude» (Renán), o una elaboración de la parábola de Lázaro y el epulón «puesta en acción» (Holtzman, Reville, Loisy), o negada por motivo de «imposibilidades internas» de la narración (Heitmüller). Todas estas posiciones no resisten un análisis seriamente científico. No lo niegan por dificultades decisivas del relato, sino por su concepción apriorística de negar el sobrenatural.

Ni es él un caso particular de la historicidad del cuarto evangelio. De ello escribe Mollat: «El autor contradeciría su intento esencial (Jn 20,31) y la noción misma del Evangelio si los «signos» que autentifican su mensaje no fuesen más que un mito despojado de todo valor histórico» [27]. Y el relato de la resurrección de Lázaro es como el culmen de los milagros-«signos», que él narra para probar el mensaje de Cristo (Jn 20,30.31; 21,25), al tiempo que lo sitúa en la trama histórica, que explica la causa inmediata de la muerte salvadora del mismo.

Lo único que puede científicamente preguntarse sobre este hecho es el silencio de los sinópticos sobre este milagro.

No es ello tampoco más que un caso particular del silencio de los sinópticos, y de ellos entre sí, sobre dichos y episodios y milagros de la vida de Cristo, que son reconocidos por históricos. Como el silencio de aquéllos, tampoco el silencio de este episodio en ellos está plenamente explicado.

La razón ordinaria que se alega es el plan redaccional y los temas—perspectivas—de las catequesis respectivas. El hecho de la resurrección de muertos por Cristo era conocido por Mt (11,5) y Lc (7,22), y los tres sinópticos relatan la resurrección de la hija de Jairo.

Lagrange hace dos sugerencias a este propósito: ¿No podría haber parecido que la resurrección de Lázaro «disminuía la impresión que debía producir en el espíritu la resurrección de Cristo?» [28].

Pero acaso lo que más choque no es la simple omisión que hacen los sinópticos de este relato, sino la omisión que hacen de Lázaro, cuando hablan de la unción de Betania (Mt 26ss; Mc 14,3ss), lo mismo que los nombres de María y Marta. En cambio, los nombres de estas hermanas los transmite Lc (10,38-42), aunque omitiendo el nombre de Lázaro y la alusión a su resurrección. «En esto hay un misterio... ¿Por qué este silencio?»

Lagrange piensa que era una razón de prudencia el silenciar esta familia en la catequesis, a causa del odio del sanedrín (Jn 12,10). En cambio, Jn, escribiendo en una época tardía, en la que Jerusalén había sido destruída por Roma, podía descorrer aquel velo y narrar sin peligro para nadie aquella escena [29].

[27] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.41.
[28] LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.310.
[29] LAGRANGE, o.c., p.311-312.

CAPITULO 12

Literariamente esta sección comienza en los versículos finales del capítulo anterior, en donde se abre diciendo que «estaba próxima la Pascua de los judíos» (11,55), y ya relata la salida de la Ciudad Santa de «muchos» judíos que iban previamente para «purificarse», que era para ponerse en estado de justicia legal para asistir a la Pascua (Jn 18,28). Se continúa con los preludios inmediatos a la pasión.

a) La unción en Betania (v.1-8); *b)* la entrada mesiánica en Jerusalén (v.9-19; *c)* Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte (v.20-36); *d)* la incredulidad judía ante la obra de Cristo (v.37-43); *e)* necesidad de creer en Cristo (v.44-50).

a) *La unción en Betania. 12,1-8* (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9)

Cf. *Comentario a Mt 26,6-13.*

[1] Seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. [2] Le dispusieron allí una cena; y Marta servía, y Lázaro era de los que estaban a la mesa con El. [3] María, tomando una libra de ungüento de nardo legítimo, de gran valor, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó del olor del ungüento. [4] Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: [5] ¿Por qué este ungüento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres? [6] Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban. [7] Pero Jesús dijo: Déjala; lo tenía guardado para el día de mi sepultura. [8] Porque pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre.

Jn sitúa con precisión cronológica esta escena: fue «seis días antes de la Pascua». Los sinópticos no la sitúan cronológicamente. La narran en un contexto en el que se dice que «dentro de *dos días* es la Pascua» (Mt 26,2; Mc 14,1). Pero es debido a que los sinópticos la *incrustan* en un contexto lógico, por razón de la muerte inminente de Cristo, que se anuncia en los versículos anteriores, lo mismo que por la venta que de El hace Judas, y que es narrada inmediatamente después de este episodio.

Situada esta escena, alusiva a su muerte y sepultura, en el comienzo de su pasión y terminándose ésta con su muerte y sepultura, esta narración viene a ser una especie de «inclusión semítica».

El estudio exegético de este relato se hace al comentar el de Mt (26,6-13). Allí se estudia teniéndose en cuenta los pasajes paralelos. Aquí se van a recoger algunos puntos de Jn.

Mientras los sinópticos hacen el relato diciendo que María derramó el ungüento sobre la *cabeza* de Cristo, sin más, Jn, omitien-

do esto, destaca precisamente que derramó este perfume sobre los *pies* de Jesús: los «ungió» y luego los «secó» con sus cabellos.

La razón de esto es a un tiempo lo excepcional y lo *simbolista*.

Cuando Lázaro resucita, sale del sepulcro «ligado con vendas *los pies* y las manos, y el rostro envuelto con un sudario» (Jn 11,44). Pero estas «vendas» que «ataban» a Lázaro estaban impregnadas en los perfumes mortuorios (Jn 19,39.40). Así, Jn, al destacar sólo este rasgo excepcional, evocaba mejor, *típicamente*, la interpretación funeral que de aquella acción iba a dar el mismo Cristo: «Dejadla; lo guardó para el día de mi sepultura» (v.7).

Parecería que María había oído alguna vez la proximidad de su muerte y habría comprado y guardado aquel perfume para emplearlo en el embalsamamiento judío del cuerpo del Señor. Pero no es éste el sentido. Habría que suponer muchas cosas. El espíritu del relato es otro, y con el cual coincide lo que dicen los sinópticos.

Mc lo precisa: ella se *adelantó* a «perfumar mi cuerpo para la sepultura» (Mc 14,8; cf. Mt 26,12).

Este perfume que María tenía, al emplearlo así en Cristo, cuya muerte era inminente, vino, sin saberlo, como acaece en otros episodios del evangelio de Jn (11,51; 19,24), a cumplir un rito simbólico, que, si era homenaje a Cristo, venía a evocar y a ser una anticipación del *embalsamamiento* que harían de su cuerpo después de su muerte. Es un trazo más del valor histórico-*simbolista* del evangelio de Jn.

Después de relatarse esta escena, Jn añade: «Y la casa se llenó del olor del ungüento» (v.3c). Si con ello se quiere destacar pleonásticamente la intensidad, pureza y valor de aquel perfume, acaso pudiera también tener ello un valor simbolista. Podría aludir a lo que recogen Mt-Mc sobre la divulgación de aquella acción, y que estaba en el ambiente de la tradición cristiana primitiva: «donde se predique este evangelio, en todo el mundo, se dirá también lo que ella ha hecho, para su memoria» (Mt 26,23; Mc 14,9).

Los sinópticos dicen que, ante esta acción, los «discípulos» protestaron, porque se podía haber vendido este perfume y haber dado su importe a los pobres. Pero Jn matiza y pone en evidencia que fue Judas (Jn 6,70; 13,21-30; 17,12). Porque él fue el iniciador o el más fuerte objetante a esto, y al que luego ingenua e incautamente, se le habían unido algunos discípulos.

Y Jn declara que el motivo es que Judas era «ladrón», que robaba de la pequeña caja *(glossókomon)* del Colegio Apostólico. Pero a ello le respondió Cristo.

La frase con que Cristo dice que «a los pobres siempre los tendréis con vosotros» (v.7b), no tiene un valor profético. Es un enunciado de tipo «sapiencial» y teniendo en cuenta el curso ordinario de las cosas.

Es lo que se leía con esta misma perspectiva en la Ley: «Nunca dejará de haber pobres en la tierra» (Dt 15,11). Y en los escritos rabínicos se lee que, en los días del Mesías, «siempre habrá pobres» [1].

[1] *Shabbath B.* 151b; *Textes rabbiniques...* (1955) n.701 p.171.

b) *La entrada mesiánica en Jerusalén. 12,9-19* (Mt 21,1-11; Mc 11,1-10; Lc 19,29-44)

Cf. *Comentario a Mt* 21,1-11.

[9] Una gran muchedumbre de judíos supo que estaba allí, y vinieron, no sólo por Jesús, sino por ver a Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. [10] Los príncipes de los sacerdotes habían resuelto matar a Lázaro, [11] pues por él muchos judíos iban y creían en Jesús.

[12] Al día siguiente, la numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta, habiendo oído que Jesús llegaba a Jerusalén, [13] tomaron ramos de palmeras y salieron a su encuentro gritando: ¡Hosanna! Bendito el que viene en el nombre del Señor, y el Rey de Israel. [14] Habiendo Jesús encontrado un pollino, montó sobre él, según está escrito: [15] «No temas, hija de Sión; he aquí que viene tu rey montado sobre un pollino de asna». [16] Esto no lo entendieron, desde luego, los discípulos; pero, cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho. [17] Le rendía testimonio la muchedumbre que estaba con El cuando llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos. [18] Por esto le salió al encuentro la multitud, porque habían oído que había hecho este milagro. [19] Entretanto, los fariseos se decían: Ya veis que no adelantamos nada, ya veis que todo el mundo se va en pos de El.

Jn es el único evangelista que precisa explícitamente el día de esta entrada mesiánica en Jerusalén. Fue «al día siguiente» de la unción en Betania, la cual, según él mismo, fue «seis días antes de la Pascua» (v.12.1).

El relato de Jn es el más esquemático de todos. Conforme a su procedimiento, va buscando, en general, la sustancia del hecho: el valor doctrinal. La exposición exegética de conjunto se hizo antes, al exponer el relato de Mt. Por seguir este procedimiento esquemático, omite todo lo anecdótico y providencial, que cuentan cómo él mismo toma la iniciativa para presentarse, en esta escena mesiánica, en Jerusalén (Mt 21,1-7; par.).

La resurrección de Lázaro tuvo su repercusión sobre «una gran muchedumbre de judíos» (v.9) que vinieron a Betania, no sólo por ver a Jesús, sino también por ver a Lázaro resucitado. Este milagro hizo que «muchos judíos iban (a Betania) y creían en él (Jesús)» (v.11).

Con esta consideración, Jn cierra, como con un *apéndice*, el episodio de la unción en Betania, en cuyo banquete estaba Lázaro el resucitado, y se prepara la introducción de la escena siguiente, al ponerse en movimiento masas o grupos numerosos de judíos testigos presenciales o conocedores del milagro (v.18); lo mismo que la actitud de los sanedritas—príncipes o fariseos—deja esta escena, por la actitud moral que toman contra Cristo, encuadrada en un procedimiento literario de «inclusión semita» (v.10.19), lo mismo que los v.12.13 y 18.

Jn destaca en esta escena dos distintas «muchedumbres» de gentes que entran en juego para la aclamación mesiánica a Cristo.

Una es la «numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta» (v.12). Son los de fuera de Jerusalén. Sobre todo deben de ser los galileos, sus compatriotas. Posiblemente gran número de éstos tendrían sus tiendas montadas en las laderas del monte de los Olivos, por donde iba ahora a descender Cristo. Estos, al saber que «venía a Jerusalén», salieron a su encuentro.

Otra turba que se pone en juego son las gentes que habían estado con El cuando resucitó a Lázaro (v.17). Pero Jn estructura la presencia literaria de estas turbas en plan de «inclusión semita» (v.12.17.18).

Y, en contraposición a los sinópticos, es el único que dice que salieron a recibirle con «palmas».

Con este detalle exclusivamente destacado, posiblemente quiere el evangelista, no sólo decir el sentido alegre y triunfal de aquella aclamación (Jdt 15,12 grieg; 1 Mac 13,51; 2 Mac 10,7), sino también evocar con su *simbolismo* la aclamación, inconsciente entonces, de las turbas a Cristo, Rey y Dios, como, con palmas en las manos, aclaman así los elegidos a Dios y al Cordero, en el Apocalipsis (Ap 7,9.10). También podría ser una evocación de la fiesta de los Tabernáculos, en la cual, uno de los ramos que se llevaba en las manos era de «palmas», y cuya fiesta fue evocada por él en el capítulo 7.

Otra vez se ve la «inclusión semita» de esta escena a propósito de los «príncipes de los sacerdotes» (v.10.11) y los fariseos (v.19) en orden a la hostilidad en esta escena. Es la *evocación* de que uno muera por la nación para que Roma no intervenga. Jn es el único evangelista que, a propósito de hacer Cristo su entrada mesiánica montado en un «asno», trae a colación una cita libremente tomada del profeta Zacarías (9,9). Jn desea sólo destacar con ello el aspecto pacífico de su entrada y su reinado. Por eso omite el «alégrate» del profeta, y destaca sólo el «no temas». No entra con tropas, que no tiene, como le dirá a Pilato (Jn 18,36), ni entra ostentosamente para avasallar con la muerte a los enemigos. La frase «no temas», probablemente va cargada, como en otros profetas (Sof 3,16; 5.40,9), del anuncio de especiales manifestaciones y bendiciones divinas. Es el ingreso para el reinado del «Príncipe de la paz». Cristo quiso incluso, para llamar la atención sobre el texto del profeta, dar una realización *material* a aquel anuncio profético.

El hacer la entrada montado sobre un asno no indica, en el antiguo Oriente, sentido de pobreza; servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gén 22,3; Ex 4,20; Núm 22,21; Jue 5,10; 10,4; 2 Sam 17, 23; 1 Re 2,40; 13,13; etc.). Sin embargo, en esta época venía a indicar falta de ostentación, frente a las mulas y caballos usados. Era, pues, la entrada de un rey pacífico, sin el brillo ostentoso del dominador.

Jn, conforme dice en otras ocasiones (2,22; 7,39; 20,9), destaca que, cuando hicieron esto los «discípulos», no comprendieron todo el alcance profético que en ello se encerraba, sino que lo comprendieron más tarde, después de la «glorificación» de Cristo, es decir, después de la resurrección. Bajo la iluminación de Pentecostés, «recordaron» (Jn 14,26) la relación providencial entre el anuncio profético-poético de Zacarías sobre el Rey Mesías y su realización, que incluso materialmente se había cumplido en aquel movimiento mesiánico. Parece que la queja farisaica que se hace en el v.19, respondiendo por «inclusión semita» a los versículos 10 y 11, hace ver que estos fariseos no son ajenos a los príncipes de los sacerdotes que acordaron su muerte (Jn 11,47), y parece que con esta reflexión amarga invitan a que se precipiten los acontecimientos: la prisión y muerte de Cristo. «Ya veis que no adelantamos nada, ya veis que todo el mundo se va en pos de El».

c) *Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte. 12,20-36*

Esta sección tiene dos pasajes: uno es el relato de unos griegos que quieren ver a Cristo (v.20-22); el segundo es un discurso de Cristo sobre su glorificación en su muerte (v.23-36).

1) *Unos griegos quieren ver a Cristo. 2,20-22*

20 Había algunos griegos entre los que habían subido a adorar en la fiesta. 21 Estos, pues, se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron, diciendo: Señor, queremos ver a Jesús. 22 Felipe fue y se lo dijo a Andrés; Andrés y Felipe vinieron y se lo dijeron a Jesús.

Este relato es propio de Jn. Generalmente se lo suele considerar como un episodio más en la entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén. Sin embargo, no es evidente. La forma como Jn lo introduce, aun suponiendo su desplazamiento de su inserción en el relato, por causa de la «inclusión semita», sugiere preferentemente un momento histórico distinto (v.20).

Además, van a decir que quieren «verlo» (v.21). Pero ¿«verlo» cuando ya lo habrían de estar viendo en el cortejo? Sugiere todo momentos distintos.

Se trata de un grupo de «griegos» *(hellenés)*. Con este término pueden designarse no sólo el griego de nación, sino también los que de alguna manera estaban imbuidos por los usos griegos, y, dentro de los que practicaban el judaísmo, también se llama así a los que no son de raza judía [2].

Si el término, aisladamente valorado, puede tener significaciones distintas, es el contexto del evangelio de Jn quien puede precisarlo. En un pasaje del mismo se cita con este nombre a los gentiles del Imperio, en contraposición a los judíos de la «Diáspora». Dicen los judíos de Cristo: «¿Acaso irá a la Dispersión de los *griegos* y ense-

[2] ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.417.

ñará a los *griegos?*» (Jn 7,35). El genitivo usado: «de los griegos», indica los pueblos entre los cuales se encuentran diseminados los judíos (1 Pe 1,1). «Griegos», por tanto, son gentes no judías. Pero, como éstos que aquí se citan habían «subido a Jerusalén para adorar en la fiesta», se trata de gentiles muy afectos al judaísmo religioso, ya fuesen «prosélitos» o, al menos, fuertes simpatizantes con la religión judía, del tipo del centurión de Cafarnaúm (Lc 7,2ss) o el centurión Cornelio (Act 10,1ss).

La presencia de estos griegos en este pasaje, sea que perteneciese al episodio de la entrada mesiánica, sea que corresponda a otro momento histórico posterior, parece que, por su finalidad en la situación literaria en que se encuentra, es indicar que también se unen al triunfo mesiánico de Cristo gentes no judías, y por las cuales también Cristo hace su entrada y su redención. En el evangelio *simbolista* de Jn, este episodio histórico podría ser la sugerencia y símbolo de la universalidad de incorporación de las gentes al redil de Cristo, conforme a la doctrina antes relatada por Jn de «un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10,16), ya que lo que pretenden es «ver» a Cristo (v.21).

Este grupo de griegos, sea que oyeron hablar de El o experimentaron la conmoción de aquel día en Jerusalén, quieren «ver» a Cristo. Seguro que esta pretensión no era una simple curiosidad. La inserción de este episodio aquí, junto con su valor *simbólico*, hace pensar que pretenden con este contacto buscar la «luz» (Jn 1,37-39; cf. 1,39.50; 1,14).

Felipe, sin tomar decisión por sí mismo, como en otros casos (Jn 6,4; 14,8), se lo fue a consultar a Andrés, el hermano de Simón, ambos también de Betsaida (Jn 1,44). Acaso más que simples razones de amistad o de ser compatriotas, pueda sugerir el cambiar impresiones sobre esas gentes, el que podrían ser griegos, abundantes en aquella región, conocidos de Andrés, o de los que se pudieran tener referencias de vecindad. Su nombre griego, Andrés, hace verosímil que no fuese tampoco ajeno a estos contactos helenistas.

Ambos vinieron y transmitieron al Señor este deseo. Pero nada más se dice explícitamente sobre este episodio. La historicidad del mismo se ve acusada en toda estructura y en su misma terminación abrupta.

2) Cristo anuncia su glorificación por su muerte. 12,23-36

El discurso de Cristo, literariamente, es respuesta a la comunicación de Felipe y Andrés (v.23). Aunque el verbo usado *(aprokrínetai)* lo mismo puede significar «responder» que «tomar la palabra», «hablar». Como aquí, en que el tono del mismo rebasa la respuesta directa. En cambio, se introduce después una «muchedumbre» que estaba presente (v.29) y que interviene en diálogo con Cristo (v.34. 30). Todo esto hace pensar que el episodio de los «griegos» sirve de pretexto literario para evocar con ellos la universalidad del fruto de la muerte de Cristo, en el discurso que Cristo, con este motivo literario, pronuncia. No sería más que un caso concreto de la estructura sintética del evangelio de Jn.

23 Jesús les contestó diciendo: Es llegada la hora en que el Hijo del hombre será glorificado. 24 En verdad, en verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, llevará mucho fruto. 25 El que ama su alma, la pierde; pero el que aborrece su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna. 26 Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor; si alguno me sirve, mi Padre le honrará. 27 Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas para esto he venido yo a esta hora! 28 Padre, glorifica tu nombre. Llegó entonces una voz del cielo: «Le glorifiqué y de nuevo le glorificaré». 29 La muchedumbre que allí estaba y oyó, decía que había tronado; otros decían: Le habló un ángel.

30 Jesús respondió y dijo: No por mí se ha dejado oír esta voz, sino por vosotros. 31 Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, 32 y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí. 33 Esto lo decía indicando de qué muerte había de morir.

34 La multitud le contestó: Nosotros sabemos por la Ley que el Mesías permanece para siempre. ¿Cómo, pues, dices tú que el Hijo del hombre ha de ser levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre? 35 Díjoles Jesús: Por poco tiempo aún está la Luz en medio de vosotros. Caminad mientras tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, pues el que camina en tinieblas no sabe por dónde va. 36 Mientras tenéis luz, creed en la Luz, para ser hijos de la luz. Esto dijo Jesús, y, partiendo, se ocultó de ellos.

Esta sección tiene diversas partes que se consideran separadamente.

La enseñanza de Cristo sobre su muerte (v.23-26)

La «hora» de la muerte de Cristo «ya llegó», pues es inminente. Hecho el ingreso mesiánico en Jerusalén, el período para su muerte está ya en marcha. Esta «hora» es la tantas veces anunciada (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 13,1; 17,1) y la que reguló su vida.

Pero esta «hora» es la hora en que el Hijo del hombre «será glorificado». Jn es el evangelista que, por excelencia, destaca la muerte de Cristo como su triunfo: no sólo victoria sobre el pecado, sino «paso», *Pascua*, al Padre (Jn 13,1) e ingreso de su humanidad en la plenitud de sus derechos divinos (Jn 17,1b.5.24). Es un tema eje en el enfoque del evangelio de Jn.

Ilustración de este triunfo es la comparación parabólica con el grano de trigo. Si éste no «cae» en tierra y «muere», no fructifica; queda él solo; pero, si «muere», es cuando fructifica y «da mucho fruto». No es una consideración científica del grano que muere, pues si esto sucediera, no surgiría la espiga. Es una apreciación popular, usual. Posiblemente un refrán o casi calcado en él. Lo que

Cristo enseña, con un símil, es la riqueza del fruto universal (Jn 11,52) de su muerte.

Los dos versículos siguientes encierran una enseñanza calcada en el ejemplo de la muerte de Cristo.

El que «sirve» a Cristo ha de «seguirle». Donde Cristo está, también deberá estar él. Si El está ahora en la muerte, también el servidor ha de «seguirle» por este camino. Es el tema tan insistido por los sinópticos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24; par.). La enseñanza no se limita a solos los apóstoles o discípulos; la universalidad de la formulación lo indica. Esto exige, en «orden a la vida eterna», perder su «alma» en este «mundo». En Jn frecuentemente el «mundo» tiene el sentido de los hombres malos. Por eso, el que quiera «guardarla» intacta y preservada (Jn 17,12), para la vida eterna, ha de perderla para la vida de este «mundo» malo, ha de «odiar su alma». «Alma», conforme al modo semita, está por vida o persona. Y «odiar» es el modo semita, hiperbólico y rotundo, de expresar lo que no se quiere o no se debe hacer (Rom 9,13; Mt 10,37, comp. Lc 14,26).

El premio a este «servicio» y «seguimiento» a Cristo es que el Padre le «honrará».

La turbación de Cristo ante su muerte (v.27)

La proximidad de la muerte hace sentir a Cristo su amargura: sintió «turbación». En Cristo no fue una turbación al margen de su consentimiento. Es un caso análogo a Getsemaní [3]. Por eso, ante esta turbación, se pregunta qué ha de hacer. Los versículos con su respuesta presentan una interpretación diversa:

a) «Padre, líbrame de esta hora».
b) «Mas para esto he venido yo a esta hora».

¿Cuál es la interpretación de estos versículos? Para unos, en el versículo *a*, Cristo, al estilo de Getsemaní, pediría, permitiendo expresar a la naturaleza en un primer momento el dolor, que le librase de esta hora de muerte. Pero, al punto, como en el huerto, se sometería a la voluntad del Padre.

Otros interpretan el versículo *a* en forma interrogativa. Sabido es que la puntuación en los códices no se hizo hasta el siglo IV-V. El sentido sería: Cristo, ante la «turbación», se pregunta: «¿Qué diré?» Y la respuesta sería interrogativa y dubitativamente: «¡Padre, líbrame de esta hora!» Dos formas interrogativas seguidas son frecuentes en el Nuevo Testamento (Jn 11,56).

En todo caso, la respuesta plena de Cristo es clara. No pide esto, porque precisamente para morir por los hombres vino El a esta «hora». La segunda interpretación es más lógica.

[3] *Comentario a Mt 26,37ss.*

Cristo pide la glorificación del Padre (v.28-33)

Sometiéndose así al plan del Padre, pide abiertamente que «glorifique su nombre» [el del Padre]. Nombre es el conocido semitismo que está por la persona. La «glorificación» del Padre es el fin de toda la obra de Cristo. Es, abiertamente, todo el tema que recoge Jn en su evangelio. Y el mismo Cristo, poco después, en la «Oración sacerdotal», será lo que pide al Padre, como término de su obra: que glorifique en su muerte al Hijo, acreditándole y rubricando así su mesianismo y filiación divina, pero precisamente «*para* que el Hijo te glorifique» (Jn 17.4.5).

A esta oración de Cristo, resonó una «voz del cielo» que anunció que su oración fue oída: «Le glorifiqué [el nombre del Padre] y le glorificaré de nuevo». Le «glorificó» por la obra de Cristo (Jn 17,4), y lo «glorificará» por la muerte triunfal de Cristo (v.23), con su resurrección (Jn 17,1.5) y con el cumplimiento de la «promesa» que Cristo les hizo de enviar al Espíritu Santo; todo lo cual era la «glorificación» del Padre en el Hijo.

Esta oración y «elevación» de Cristo está enmarcada por una «muchedumbre de gentes», las cuales, al oír esta voz venida del cielo, la interpretan a su modo. Venida del cielo y como respuesta a la oración de Cristo, no podría ser sino una ratificación a la misma. Unos interpretaron aquel sonido diciendo que había «tronado», pero en el sentido de aquel ambiente en el que el trueno, como se leía en el Antiguo Testamento, era la voz de Dios (Sal 29,3-9; Job 37,4.5; 1 Sam 12,18; Ex 19,16). En el Exodo se dice que Moisés hablaba a Dios en el Sinaí, y «Yahvé le respondía mediante el trueno» (Ex 19c). Para otros, le «habló un ángel». La historia de Israel les había familiarizado con apariciones de ángeles, como manifestadores de la voluntad de Dios. Exponiendo San Pablo su fe ante el sanedrín, lo defienden algunos diciendo: «¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?» (Act 23,9).

Ante aquella expectación, Cristo les destaca el valor apologético de aquella voz (Jn 11,42). No fue por El. El no la necesitaba. El estaba siempre en plena comunicación con el Padre, no haciendo más que lo que el Padre quería. El signo de esta voz fue por causa de ellos, para que viesen cómo el Padre respondía a sus ruegos, y cómo ya así, de antemano, prometía rubricar la obra de Cristo.

La muerte de Cristo es la glorificación del Padre, porque en ella van a suceder tres cosas entonces.

1) «El *juicio* de este mundo». El juicio es aquí un semitismo bien conocido, cuyo sentido es la «condenación» (Jn 3,19; 5,29). El «mundo» es aquí en Jn los hombres malos, hostiles a Cristo y a la Luz (Jn 7,7; 8,23, etc.). El «mundo» se condena automáticamente por su postura ante la obra de Cristo, acreditada en su resurrección (Jn 3,19).

2) «El príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Jn 14,30; 16,11). Es el mismo título con que le designan los rabinos. Y es el

título con que estos rabinos designan ciertos principados angélicos. La misma representación de Satán como moderador del mundo está en consonancia con la tradición talmúdica [4]. Este príncipe es Satán. San Pablo le llega a llamar «el dios de este mundo» (2 Cor 4,4). Naturalmente, no es que Satanás tenga verdadero dominio sobre este mundo (Lc 4,6; par.); pero él influye en los hombres para apartarlos del reino de Cristo (Ef 2,2; 6,11.12). Y, conforme al concepto semita de «causalidad», se le aplica a El sin más lo que es sólo un influjo y sugestión sobre los hombres.

Pero la muerte de Cristo es la victoria sobre el pecado y sobre sus consecuencias en los hombres, entre los que está el imperio tiránico de Satanás (Col 1,13).

3) Cuando Cristo sea «*levantado (hypsothó)* de la tierra, atraeré a todos a mí». Varias palabras de Cristo, en sus momentos históricos, debieron de ser, en varios casos, enigma para los discípulos. Pero, a la hora de la composición del evangelio, Jn matiza que lo dijo indicando la muerte de cruz que le aguardaba (Jn 2,22; 20).

Si Cristo, como Jn *simbolista* destaca aquí, es «elevado» en la cruz, es elevación *triunfal*, posiblemente sugerida simbolísticamente por Jn de su *ascensión*, como parece indicarlo la misma construcción de la frase: cuando «sea levantado de la tierra», lo mismo que su semejanza con las alusiones que se hace en otros pasajes (Jn 3,14; 8,28; 6,62; 13,1; 17,1.4.24). Al «subir» Cristo así a su *trono*, es cuando comienza su obra de conquista en plenitud. Es la «hora» en la que atraerá a todos a sí. Es la hora de su reinado, porque «todos»—en la forma semita rotunda de expresión— podrán reconocerle por el Mesías Hijo de Dios. En su muerte verán el plan del Padre, y en su resurrección verán el sello divino. Abiertamente lo recalca Jn en otro pasaje. Dice Cristo: «Cuando *levantéis* al Hijo del hombre, entonces *conoceréis que soy yo*, y no hago nada de mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo» (Jn 8,28). Y así, la cruz no será signo de infamia (Gál 3,13), sino trono triunfal de la realeza espiritual de Cristo en el mundo.

Si Cristo es *elevado* para cumplir el plan del Padre y transformar la cruz en trono de su reino espiritual, en su redacción *literaria*, máxime en la estructura de este evangelio, pudiera pensarse que lo es también *para ser visto*. Y así vendría a ser la respuesta al deseo de los griegos que deseaban «verle».

Desconcierto en la muchedumbre ante estas palabras (v.34-36)

Ante la enigmática enseñanza de Cristo sobre su elevación de la tierra, la «multitud» se siente desconcertada. Sin estar en antecedentes, esta «elevación de la tierra» no podía pensarse que fuese, fundamentalmente, la elevación de Cristo en la cruz. El evangelista tiene buen cuidado en precisarlo a la hora de escribir su evangelio. La «multitud» que le oye sólo puede interpretarlo de una marcha

[4] STRACK-B., *Kommentar...* II p.552.

o desaparición suya «de la tierra». Pero, en este caso, ¿cómo se compagina esto, dicen, con la Ley? Esta es aquí toda la Escritura (Jn 1,17; 10,34; 15,25). La Escritura habla del reinado eterno del Mesías (Is 9,6; Sal 110,4; Dan 7,13; Lc 1,33; 2 Sam 7,16). Esta es la creencia que tiene esta «multitud» [5]. Si el reinado del Mesías es «para siempre», ¿cómo dices tú que el Hijo del hombre ha de ser *levantado*, es decir, desaparecido?; acaso piensan en una desaparición o ascensión suya al modo de lo que se decía de Elías. Pero en esta objeción se ve un eco de la aclamación que se hizo a Cristo como Rey Mesías. La turba comprende de sobra que El se da por Mesías, y por eso se plantean esta dificultad. «¿Quién es ese Hijo del hombre», el Mesías, que así desaparece y no cumple lo que la Escritura dice de El? El título de «Hijo del hombre», como título mesiánico, parece que fue usado sólo en círculos rabínicos [6].

La turba no sabe que esa desaparición efímera a la muerte por la cruz es condición del plan del Padre. La respuesta de Cristo evita estas cuestiones. Si se declara abiertamente Mesías, podía provocar excitaciones mesiánicas inoportunas.

En cambio, les advierte que se aprovechen del poco tiempo que aún está la «Luz en medio de vosotros» (Jn 8,14; 9,5). Que caminen a la luz de sus enseñanzas. Era el modo de aceptarlo por Mesías y lograr la luz de vida.

Dicho lo cual, se retiró, y se «ocultó» de ellos. Es fórmula literaria para indicar el fin de aquella enseñanza. No que se hubiese «ocultado» definitivamente hasta su muerte. Por eso, no tiene el menor compromiso con las enseñanzas de Cristo en Jerusalén en este corto período antes de su muerte, que narran los sinópticos.

d) *La incredulidad judía ante la obra de Cristo. 12,37-43*

37 Aunque había hecho tan grandes milagros en medio de ellos, no creían en El, 38 para que se cumpliese la palabra del profeta Isaías, que dice: «Señor, ¿quién prestó fe a nuestro mensaje?; y el brazo del Señor, ¿a quién ha sido revelado?» 39 Por esto no pudieron creer, porque también había dicho Isaías: 40 «El ha cegado sus ojos y ha endurecido su corazón, no sea que con sus ojos vean, con su corazón entiendan y se conviertan y los sane». 41 Esto dijo Isaías, porque vio su gloria y habló de El. 42 Sin embargo, aun muchos de los jefes creyeron en El; pero por causa de los fariseos no le confesaban, temiendo ser excluidos de la sinagoga, 43 porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.

Al terminar de narrar la obra de Cristo, el evangelista se plantea un problema, que también lo acusaron los sinópticos: la reacción de Israel ante la obra de Cristo. ¿Por qué Israel no creyó ante la

[5] Sobre la duración del reino mesiánico según los rabinos, cf. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juïfs* (1909) p.92ss.108ss.150.205ss.

[6] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien an temps de J.-Ch.* (1934) I p.368: cf. p.360-369.

obra de Cristo? Jn planteará el problema en toda su crudeza: a pesar de que El había hecho «tan grandes milagros» y en tan gran número (Jn 20,30; 21,25) entre ellos, no creyeron en El. En realidad, el evangelista habla del pueblo en general, de la actitud de Israel como tal, puesto que grupos minoritarios de judíos creyeron, tales los apóstoles y los «muchos jefes» que aquí mismo se reconoce (v.42), lo mismo que en otros pasajes se relata la fe de otros muchos en Cristo (Jn 2,23; 3,2; 7,31; 11,47).

Jn ve la razón honda de esto, aunque ya estaba indicado en la Escritura. En realidad no porque esté consignado en la Escritura se *causa*, sino que se va a realizar, sí, infaliblemente, por el hecho de estar consignado en ella; pero es porque está *proféticamente* consignado. Así, el evangelista ve este hecho, increíble, ya anunciado en Isaías, en su *Poema del Siervo de Yahvé*, el Mesías doliente, diciendo:

> «¿Quién creerá lo que hemos oído?
> ¿A quién fue revelado el brazo de Yahvé?» (Is 53,1).

La introducción de Isaías, ante la descripción que va a hacer del Mesías doliente, iba a resultar increíble. Y, sin embargo, ese «Siervo» doliente era el Mesías de Yahvé [7]. En El y en su obra estaba «el brazo de Yahvé», es decir, el poder (Lc 1,51) y las maravillas de Dios.

Por eso, el evangelista ve el resultado de la obra de Cristo ante Israel a la luz de esta profecía. Y así, ellos, con su resistencia, están cumpliendo la profecía de su incredulidad sobre el Mesías; y, sin saberlo, lo están así confesando por tal.

El evangelista insistirá, pleonásticamente, en que no podían creer, porque Dios los había cegado. Entra aquí en juego la formulación del concepto de «causalidad» entre los semitas. Lo que Dios permite, o una consecuencia que ha de seguirse de algo, se lo aplican sin más a la causa primera. Así, Dios envió a Isaías a una misión profética de iluminación. Pero los judíos no le hicieron caso. Y se lo formula como una ceguera positiva que Dios causase [8]. Pero el evangelista aún añade más para garantizar esta actitud de Israel ante Cristo-Dios. Es la visión que Isaías tiene de Dios sobre el templo (Is 6,1-3). Al decir Jn que Isaías vio «su gloria y *habló* de El», esto no se refiere a Yahvé, sino a Cristo. Esto es evidente. Pero de aquí se sigue que Jn está proclamando la divinidad de Cristo al identificarlo con la teofanía de Yahvé en el templo.

Y si Isaías «vio» de esta manera implícita la gloria de Cristo en la teofanía citada, y su predicación al Israel de entonces en nombre de Dios resultaba infructuosa, la analogía de situaciones cobra una mayor realidad, ya que Dios es el mismo, e Israel, salvadas las generaciones, igualmente es el mismo: tiene la misma psicología,

[7] CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A. T.* (1935) p.274-339.
[8] *Los géneros literarios en la Sagrada Escritura:* Actas del Congreso de Ciencias Eclesiásticas de Salamanca (1957) p.45-46; cf. *Comentario a Mt 13,14.15*.

la misma actitud... y aún mayor culpa, por los «grandes milagros» (v.37) que Cristo había hecho entre ellos [9].

No obstante esta actitud general de Israel, cegado por sus dirigentes fariseos, «muchos de sus jefes creyeron en El». Estos «jefes» son, sin duda, miembros del sanedrín, como se ve por otros pasajes de Jn (7,26.48). Entre éstos debieron de estar Nicodemo (Jn 3,1; 7,50; 19,39) y José de Arimatea (Jn 19,38). Pero eran creyentes privados. Externamente no lo manifestaban. La causa era por los fariseos. Estos eran los más hostiles enemigos de Cristo. Su influjo podía actuar sobre los mismos «jefes» del sanedrín, provocando el que fuesen «excluidos de la sinagoga» [10]. Les faltaba valor para afrontar esto. «Amaban más la gloria de los hombres», que no los considerasen proscriptos, que «la gloria de Dios».

e) *Necesidad de creer en Cristo. 12,44-50*

Esta última sección del capítulo presenta un carácter especial. Ya en el versículo 36 Cristo terminó su discurso y se «ocultó» de los oyentes. Luego Jn hace una reflexión por su cuenta sobre el hecho de la incredulidad judía ante la obra y misión de Cristo. Y, terminada ésta, antes de comenzar el relato de la pasión, se introduce de nuevo a Cristo «clamando», es decir, hablando en forma solemne y al modo de los profetas una serie de enseñanzas sin vinculación cronológica ni geográfica, y cuyas sentencias, conceptualmente, se encuentran diseminadas en diversos pasajes del mismo evangelio de Jn. Por esto «se puede ver en ellas, o una recapitulación de las declaraciones esenciales de Jesús, o más bien puede ser un fragmento yoánnico insertado, en el momento de la edición, en la trama del evangelio primitivo» [11].

> **44 Jesús, clamando, dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado; 45 y el que me ve, ve al que me ha enviado. 46 Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas. 47 Y si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. 48 El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le juzgue; la palabra que yo he hablado, ésa le juzgará en el último día, 49 porque yo no he hablado de mí mismo; el Padre mismo, que me ha enviado, es quien me mandó lo que he de decir y hablar, 50 y yo sé que su precepto es la vida eterna. Así, pues, las cosas que yo hablo, las hablo según el Padre me ha dicho.**

1) V.44-45. El que «cree» y «ve» a Cristo, cree en el que le ha enviado, ya que El se presenta como Enviado del Padre (Jn 1,18;

[9] Sobre la posibilidad del valor adventicio de los versículos 40-43, cf. BOISMARD, *Le caractère adventice de Jean 12,40-43:* Actas del Primer Congreso Internacional Católico de Ciencias Bíblicas (Bruselas-Lovaina 25-30 de agosto de 1958).
[10] Sobre los efectos de esta «excomunión» de la sinagoga, cf. *Comentario a Jn 9,22;* STRACK-B., *Kommentar...* IV p.292-333.
[11] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.148 nota a.

13,20). Y, además, porque Cristo «está» en el Padre (Jn 10,38; 14,10ss-17,21). Por eso, el que «ve» a Cristo ve en El al Padre (Jn 14,7.9), ya que, donde está el Hijo, está el Padre, que le comunica su naturaleza y le «envía» al mundo. Ver a Cristo con fe es «ver» al Padre en el Hijo.

2) V.46. Cristo vino al mundo como «luz» para que se pueda ver la verdad, y el que cree en El—Luz—no perezca (Jn 1,4; 3,19; 8,12; 9,5; 12,34; cf. Jn 3,16b); es la luz que llena y da la vida moral.

3) V.47-48. Se expone cómo la «palabra» de Cristo, el Evangelio, va a «juzgar», condenar (Dt 31,26) al que no la reciba, pues «hay que hacer la verdad»—*su* verdad—(Jn 3,21). En el «último día», escatología final, al que rechazó el mensaje de Cristo, su «palabra», que es su verdad, «la Buena Nueva» será la que le «juzgue» y «condene». La razón por qué lo hará la «palabra» y no El, es porque El «no ha venido a *condenar* el mundo, sino a salvar al mundo» (Jn 3,17). En contraposición a lo que decían algunos apocalipsis judíos, que no veían en el Mesías más que un juez que, tomando al mundo tal como lo encontraba, sin hacerle intervenir en su salvación, lo juzgaba y condenaba, Jn destaca en Cristo Mesías su misión salvadora.

Esta enseñanza judicial de la «palabra» no va contra otras enseñanzas en el evangelio de Jn, en donde se dice que el que juzga es Cristo, puesto que el Padre le entregó a El todo el poder judicial sobre los hombres (Jn 5,22). Cristo no «condena» sin más, pues vino a salvar. Pero es verdadero Juez del mundo. Si aquí se destaca la «condenación» por hacerse el juicio ante la «palabra», es porque se quiere destacar el valor de ésta y lo que ésta significa para Cristo. Y es lo que expone el evangelista en el último grupo de ideas.

4) V.49-50. La razón última de todo esto es que Cristo «no ha hablado de sí mismo», sino lo que el Padre le ordenó. Así, El no condena por sí mismo, sino por la «palabra» y ante su código, que es la voluntad del Padre. De aquí le viene este gran poder a la «palabra» (Jn 7,17; 14,10).

Se destaca, por último, el valor del testimonio del Padre: El «sabe—presciencia de Cristo—que su precepto—la «palabra»—es vida eterna» (Jn 3,15.16.36; 5,24.40; 10,10.28).

Así, este discurso de Cristo, lo mismo puede ser un discurso o abreviatura de algún discurso suyo que una síntesis yoánnica de las enseñanzas fundamentales de Cristo, ya que a continuación el evangelista comienza el relato de la pasión. Y este «discurso» es un programa esquemático, por qué El será condenado [12]. Es la lucha entre la Luz y la ceguera voluntaria de los dirigentes de Israel.

[12] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.344.

CAPITULO 13

El capítulo 13 de Jn narra las palabras de Cristo en el Cenáculo. Aunque Jn omite el relato de la institución eucarística, probablemente porque a la hora de la composición de su evangelio ya era de todos conocida, por vivida en la *fractio panis*, pone, en cambio, una serie de discursos de Cristo, que ocupan los capítulos 13-17, de gran importancia dogmática.

a) Pequeño prólogo teológico introductorio a la pasión (v.1-3); *b)* el lavatorio de los pies (v.4-20); *c)* anuncio de la traición de Judas (v.21-30); *d)* comienzo de los discursos de despedida (v.31-35); *e)* anuncio de la triple negación de San Pedro (v.36-38); *f)* grave divergencia en la cronología de la pasión.

a) «*Prólogo*» *teológico introductorio a la pasión. 13,1-3*

Jn, antes de narrar la humillación de Cristo en su pasión y muerte, antepone un pequeño prólogo en el que destaca la grandeza de Cristo; cómo El es el único consciente de todos los pasos que da; cómo va libremente a la muerte; cómo tiene el dominio sobre todas las cosas y cómo, por amor a Dios y a los hombres, «salió» de Dios y «vuelve» así, triunfalmente por su muerte redentora, a Dios.

Es característico de Jn el anteponer estos prólogos a determinados acontecimientos de Cristo para dar el profundo significado de ellos (Godet) [1].

> **[1] Antes de la fiesta de la Pascua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó. [2] Y comenzada la cena, como el diablo hubiese ya puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, el propósito de entregarle; [3] con saber que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas y que había salido de Dios y a El se volvía...**

Probablemente evocada por la Pascua y basada en un juego de palabras, está construida la frase introductoria: «Viendo Jesús que llegaba su hora de *pasar* de este mundo al Padre» (Jn 5,24; 7,3.14), precisamente «pascua» *(pesah)* significa tránsito o paso (Ex 12,11). Como, indudablemente, esta cena es la pascual, esta situación del cuarto evangelio crea una de las dificultades clásicas de la cronología de los evangelios, ya que resulta que Cristo celebraría la cena pascual con sus discípulos, no en la tarde del 15 de Nisán, la Pascua, sino el 14 de dicho mes: el día «antes» (v.1). Pero el estudio de esta dificultad se hará al final de este capítulo.

[1] LEBRETON, *La vie et... de N. S. J.-Ch.*, ver. esp. (1942) II p.182 n.12.

Judas asiste a esta «cena» *(deipnon)*. El término griego usado indica la comida principal, hecha preferentemente hacia la noche [2]. Precisamente la cena pascual comenzaba después de ponerse el sol el 14 del mes de Nisán, según el cómputo del día judío (Mt 26,20; paral.). Por eso, cuando poco después Judas sale de allí, «era de noche» (v.20).

Judas tiene ya tramada la entrega y está comprometido en la pasión de Cristo. Con el cinismo del disimulo, para mejor lograr su objetivo, asiste a esta cena pascual. Jn dirá que el «diablo había puesto ya en el corazón de Judas... el propósito de entregarle». Al vincular esta obra al «diablo» no pretende el evangelista hacer una exclusiva referencia literaria personificada en Satán. Para Jn, la pasión es un terrible drama entre el reino de Satán, las fuerzas del mal, y Cristo, con su reino de luz. Los hombres son los instrumentos de ese mundo satánico (6,71; 8,44; 12,31; 13,27; 16,11; Apoc 12,4.17; 13,2; cf. Lc 22,3; 1 Cor 2,8). Pero toda esta triple conjura, satánica, sanedrítica y de Judas, contra Cristo no era oculta para El. Es lo que el evangelista se complace en destacar y anteponer a esta tremenda tragedia.

Y «sabe que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas», que es el poder conferido a su humanidad sobre todo lo creado, por razón de su unión hipostática, ya que la frase no puede entenderse de la divinidad: poner en sus manos todas las cosas no es darle el «poder» de la divinidad, sino «poder» sobre todas las cosas (Jn 3,35; 17,2). Si todas las cosas están en sus manos, también lo está Judas. Y si él no lo permitiese, ni el traidor podría entregarle [3]. El, libremente (Jn 10,18), permite que el traidor le entregue, para así cumplir los planes del Padre. Porque «sabe» que precisamente llegó «su hora», la hora que tanto deseó y a la que amoldó sus planes (Jn 7,6; 12,23).

«Sabe» también, como se complace en destacarlo el evangelista, que «*salió* de Dios y a El se volvía». Esta expresión alude, no a la generación eterna, sino a que salió del Padre por la encarnación y *volvía*, por la muerte y resurrección, al Padre, para ser glorificado con la «gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5.24).

Además, la obra que va a realizar en esta «hora» es una manifestación también de amor insospechado a los hombres. Su obra de «encarnación» y de enseñanza fue obra de amor. Pero ahora dice el evangelista que, «como hubiese amado a los suyos, que estaban en el mundo, al fin los amó hasta el *summum*» (v.1b).

Los «suyos», contrapuestos al mundo en este contexto, no pueden ser los judíos (Jn 1,10.11), ni acaso sean solamente todos los cristianos de entonces (Jn 6,37.39).

Valorados en este contexto *literario* del Cenáculo se debe referir a los apóstoles (Jn 17,6-9). En todo caso, el evangelista no quiere decir que la obra redentora de Cristo afecte sólo a los apóstoles:

[2] Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.276.
[3] San Agustín, *Tract. in Io.* tr.55.

los que ahora se consideran en su prólogo. Poco antes transcribió las palabras de Cristo en las que habla de su muerte redentora (Jn 10,15), que abarca también a todos los que no son del redil de Israel, es decir, los gentiles (Jn 10,16).

El evangelista hace ver cómo la muerte de Cristo es una prueba de su amor desbordado por los hombres. «Los amó hasta el *summum (eis télos)*. La palabra griega usada lo mismo puede tener un sentido temporal, v.gr., hasta el fin de algo (Mt 10,22), que un valor cualitativo de perfección (1 Tes 2,16) [4]. Con ambos sentidos aparece la palabra hebrea *lanetsah*, que también con ambos sentidos se encuentra en las traducciones griegas. Si preferentemente aquí tiene el segundo, también puede decirse que «aquí contiene los dos sentidos a la vez» [5], ya que la prueba suprema de este amor extremado la da precisamente con la realización de su pasión y su muerte.

b) *El lavatorio de los pies. 13,4-20*

[4] Se levantó de la mesa, se quitó los vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó; [5] luego echó agua en la jofaina y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a enjugárselos con la toalla que tenía ceñida. [6] Llegó, pues, a Simón Pedro, que le dijo: Señor, ¿tú lavarme a mí los pies? [7] Respondió Jesús y le dijo: Lo que yo hago, tú no lo sabes ahora; lo sabrás después. [8] Díjole Pedro: Jamás me lavarás tú los pies. Le contestó Jesús: Si no te los lavare, no tendrás parte conmigo. [9] Simón Pedro le dijo: Señor, entonces no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. [10] Jesús le dijo: El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; y vosotros estáis limpios, pero no todos. [11] Porque sabía quién había de entregarle, y por eso dijo: No todos estáis limpios. [12] Cuando les hubo lavado los pies, y tomado sus vestidos, y puéstose de nuevo a la mesa, les dijo: ¿Entendéis lo que he hecho con vosotros? [13] Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. [14] Si yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros. [15] Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho. [16] En verdad, en verdad os digo: No es el siervo mayor que su señor, ni el enviado mayor que quien le envía. [17] Si esto aprendéis, seréis dichosos si lo practicáis. [18] No lo digo de todos vosotros; yo sé a quiénes escogí, mas lo digo para que se cumpla la Escritura: «El que come mi pan, levantó contra mí su calcañar». [19] Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que yo soy. [20] En verdad, en verdad os digo que quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado.

Sólo Jn relata esta escena. Y la introduce de una manera súbita. Dice que tiene lugar «mientras» cenaban, según la lectura mejor sostenida [5*].

[4] Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1311-1313.
[5] Braun, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.418.
[5*] Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 13,2.

Cristo, para ello, se levantó del triclinio en que estaba «reclinado» (v.12), y se quitó las «vestiduras» *(tá himátia)*. Esta palabra significa, en general, vestido, y preferentemente manto. Pero no deja de extrañar la forma plural en que aquí está puesta. Acaso sea un modismo [6]. También «parece designar vagamente los vestidos de calle, en oposición al vestido de los servidores, reducido a lo estrictamente necesario» [7]. Luego toma una toalla de «lino», lo suficientemente larga que permitía «ceñirse» *(diézosen)* con ella. Suetonio cuenta de Calígula que se hizo asistir en la cena «ceñidos con un lienzo» [8]. Después «echó agua en una jofaina» y comenzó a lavar los pies a los apóstoles y a secárselos con el lienzo con que se había ceñido. Esta jofaina citada *(niptér)* era la denominación ordinaria para usos domésticos, si no es que el evangelista quiere denominar con ella la jofaina propia *(podaniptér)* para lavar los pies a los huéspedes. La toalla con que se los seca era del ajuar que allí había para el servicio.

Cristo aparece así con vestidos y en función de esclavo (Gén 18, 4; 1 Sam 25,41) [9]. Nunca como aquí Cristo, en expresión de San Pablo, «tomó la forma de esclavo» (Fil 2,7). Los apóstoles, «reclinados» en los lechos del triclinio, tenían los pies, vueltos hacia atrás, muy cerca del suelo. La ronda de humildad de Cristo va a comenzar. Acaso ellos, presa de espanto, se sentaron en los lechos, en dirección de sus pies, por donde Cristo iba.

El evangelista esquematiza el relato y lo centra en la figura de Pedro, aparte del prestigio de éste a la hora de la composición de su evangelio, porque la escena con él fue la más destacada y la que prestaba una oportunidad anecdótica para hacer la enseñanza que se proponía.

«¡Tú... a mí!» Estos dos pronombres acusan bien la actitud de Pedro. El, que había visto tantas veces la grandeza de Cristo (Mt 16, 16; Lc 5,8, etc.), no resistía ahora verle a sus pies para lavarle la podre y sudor de los mismos. Se negó rotundamente. Pero en aquella actitud de Pedro, aunque de vehemente amor, había *algo humano* censurable. Y hacía falta que Cristo le «lavase», le *enseñase* algo...

Esto que Cristo exige—lavar los pies—era algo misterioso, pues su hondo sentido sólo lo comprendería «después». Como del Señor no se registra una explicación precisa en el Cenáculo, se refiere a la gran iluminación de Pentecostés, en que el Espíritu les llevaría «hacia la verdad completa», y con esas luces relatan varias veces haber reconocido, comprendido hechos y enseñanzas de Cristo después de Pentecostés.

Pero aquella terquedad de Pedro lleva una seria amenaza. Si Cristo no le lava, «no tendrás *(éjeis)* [10] parte conmigo»: era la «excomunión». La frase significa o «no ser de su partido» o no «compartir una misma suerte» [11]. Mas «para quien ama a Cristo, esta frase es irresistible» [12], y Pedro, con la vehemencia y extremismos de su carácter, se ofreció a que le lavase no sólo los «pies», sino también «las manos y la cabeza». Pero no hacía falta esto. Aquello era un rito misterioso y no necesitaban una «purificación» fundamental, pues todos estaban limpios *(katharós)*, juego de palabras que expresa a un tiempo la limpieza física y moral. Pero Cristo destaca ya la primera denuncia velada de Judas; éste no estaba puro.

[6] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 24,18, variante; otros lugares, cf. ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.611-612.
[7] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.351.
[8] SUET., *Calígula* 26.
[9] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1560.147.210.2521.
[10] Presente con valor de futuro, cf. JOÜON, *Quelques aramaïsmes sous-jacentes au grec des Évangiles: le present de «Eimi» et de «Ejo» pour la sphère du futur:* Rech. Scienc. Relig. (1927) 214ss.

Después que Cristo terminó su ronda de limpieza, más de almas que de pies, pues aquello era una enseñanza, dejó su aspecto de esclavo y, tomando sus vestidos, se reclinó en el triclinio entre ellos.

Veladamente les va a hablar de lo que hizo, pues sólo lo podrán comprender «después» de Pentecostés. Les dice que ellos le llaman «*el* Maestro» y «*el* Señor», y lo es. Si el artículo lo contrapone a *ellos*, el intento del evangelista debe de ir más lejos. Cristo es el Maestro y el Señor de todos. Así su lección es universal.

«El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado mayor que el que le envía». Así ellos ante El.

Por tanto, que copien la lección. ¿Cuál? «Yo os he dado ejemplo, para que vosotros hagáis también lo que yo he hecho» (v.15): «habéis de lavaros los pies unos a otros» (v.14b). Pero, como comentario, añade unas palabras que orientan ya, filológicamente, al verdadero intento de Cristo». Si comprendéis *estas cosas (tauta)*, seréis dichosos si las *practicáis (poiéte autá)*. Más abajo se expone el sentido de este «rito».

Con el v.16 se entronca otra sentencia del v.20. El que recibe al enviado de Cristo, le recibe a él y al Padre, que lo envió a El. Esta sentencia la traen Mt (10,40) y Mc (9,37), el primero en un contexto lógico, y el segundo, en otra circunstancia distinta. En Jn no entronca realmente ni con lo anterior ni con lo que sigue. Por eso se han propuesto soluciones muy diversas, v.gr., el principio de un nuevo tema que Cristo comienza y la emoción interrumpe [13]. Lo más lógico parece relacionarlo con el v.16, donde se dice que «el enviado no es mayor que quien le envía». Pues, además, los versículos 17-19 son un paréntesis. La enseñanza es que, ante el anunciado *fracaso* humano de la traición, deben saber que no fracasa ni El ni ellos, pues no son más que una cadena de «enviados» para cumplir la obra del Padre.

Lo cual hace que quien los reciba a ellos en su misión de «apóstoles» de Cristo, a pesar del *fracaso*, recibe a Cristo y al Padre. La sentencia es probable que haya tenido otro contexto histórico, pero, en la situación literaria que aquí se le da, parece que éste sea el intento del evangelista.

La denuncia velada que hizo de Judas antes, se amplifica ahora,

[11] Jos 22,25.27; 1 Re 12,16; Sal 4,18; 2 Cor 6,15; Mt 24,51; Lc 12,46; Act 8,21; Ap 20,6.
[12] LEBRETON, *La vida y...* ver. del franc. (1942) II p.183.
[13] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.358; HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.27.

con un valor apologético (v.19) para los apóstoles: para la hora del gran «escándalo» de la pasión. El sabe a quiénes escogió y la secuencia a seguirse de aquella elección. Y se da la cita de la Escritura, con una plasticidad impresionante. «El que come mi pan alzó contra mí su calcañar» (Sal 41,10). Se suelen interpretar estas palabras de Ajitofel, traidor familiar de David (1 Sam 15,12). La analogía de situaciones puede establecer un sentido «típico» [14] u otro de los muchos (sentidos) escriturarios con que argumentaban los judíos, sobre todo basado en la «analogía de situaciones» [15]. La cita del salmo no sólo llega a hacer ver la traición hecha por uno que vivía en intimidad de la familia apostólica, lo que en Oriente se acusa por el comer juntos, sino que llega a evocarse el pasaje en su misma realidad material, pues Judas está a la mesa con Cristo y muy pronto recibirá de él un «bocado».

El intento de este pasaje no está en demostrarse tanto la «presciencia» de Cristo sobre la traición, lo que incluso Cristo podía saberlo naturalmente, por el rumor popular y, más aún, por algunos de sus partidarios, v.gr., Nicodemo o José de Arimatea, cuanto hacer ver que la traición había de cumplirse, pues estaba profetizada para el Mesías en la Escritura. No que, por estar escrita en ella, ésta fuese la causa de su realización, sino que, porque iba a realizarse, anticipadamente había sido profetizada en la Escritura y su cumplimiento era infalible.

Por eso, con carácter apologético, les dice que «yo soy», para que, cuando suceda, sepan que El sabía a dónde iba. La expresión que «yo soy» puede significar que El es, a pesar de todo lo que sucede, el que les dijo, el Mesías. Pero algunos autores piensan que con esta frase tan cortada y en consonancia con otras expresiones proféticas, en las que se habla de Yahvé, se quiere evocar sobre Cristo su trascendencia divina [16]. Así se lee: «Vosotros sois mis testigos, dice Yahvé..., para que conozcáis y creáis en mí, y comprendáis que *Yo soy*» (5-43,10, LXX). Probablemente en la redacción, al menos de Jn, quiera decir que él es el que les dijo: el Hijo de Dios.

Sentido de este rito del lavatorio de los pies en el intento de Cristo

No tiene valor de sacramento.—Parecería, sin más, el que pudiera serlo, pues reúne las características sacramentales: es instituido por Cristo; es rito sensible; tiene carácter de perpetuidad (v.14); y parecería conferir gracia, ya que sin él «no tendrás parte conmigo», se le dijo a Pedro; para recibirlo hace falta «pureza» (v.10); y al mismo tiempo entraña un sentido arcano: su sentido lo sabrán «después». Pero la razón definitiva en contra es que la Iglesia sólo reconoce siete sacramentos. Sólo en algunas iglesias de las Galias y Milán se practicó, como un rito complementario postbautismal.

[14] J. Calès, *Le livre des Psaumes* (1936) I p.444; Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum* (1939) p.41.
[15] Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.296.
[16] J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.27.

No tiene valor de sacramental.—Ni tampoco tuvo nunca este valor. Sólo se ha conservado como una acción paralitúrgica del Jueves Santo, que recuerde, al realizarlo plásticamente, el ejemplo del Señor. Así lo mandaba ya en 694 el concilio de Toledo [17]. Y se buscaba además, al imitar este ejemplo de Cristo, hacer ver que el que tiene autoridad y mando debe comportarse como un servidor.

Sentido de este «rito de Cristo».—Descartados los aspectos *negativos* de su interpretación, su sentido es el siguiente:

1) En la narración hay ya un indicio de que no se trata de repetir el rito en su *materialidad*. Se dice: «Si comprendéis *estas cosas (tauta)*, seréis bienaventurados si *las hacéis*» *(poiéte autá)*.

La forma *plural* en que se alude a lo que acaba de hacer parece referirse a posibles realizaciones distintas que habrán de practicar. Si sólo se refiriese al «ejemplo» que acababa de darles, se imponía la forma *singular*. «Es un índice significativo de que lo que Jesús ha hecho no es más que un ejemplo entre muchos» [18].

2) El ejemplo de Cristo. Serán bienaventurados si aprenden esto: que «no es el siervo mayor que su señor». Y lo que hizo Cristo fue darles un ejemplo de *humildad* por *caridad*. Esto es lo que ellos han de practicar: la humildad por caridad. Es lo que les dirá muy pronto como un precepto nuevo: «que os améis los unos a los otros». Lo que se dice así en enseñanza «sapiencial» es lo que, con el lavatorio de pies, les enseñó con una «parábola en acción». Los apóstoles retendrán el *espíritu* de esta acción concreta, practicándolo con otras obras cuando la necesidad lo reclame.

3) Esto mismo confirma el pasaje que Lc (22,24-27) inserta en el relato de la cena. Hubo rivalidad por los primeros puestos en el reino entre los apóstoles. Y Cristo les da allí una enseñanza «sapiencial» de contenido equivalente a ésta: «el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve».

A esta enseñanza «sapiencial» responde Cristo con la «parábola en acción» del lavatorio de los pies, para enseñarles la necesidad de la humildad por caridad [19].

c) *Anuncio de la traición de Judas. 13,21-30*

Cf. *Comentario a Mt 26,26-25.*

21 Dicho esto, se turbó Jesús en su espíritu y, demostrándolo, dijo: En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará. 22 Se miraban los discípulos unos a otros, sin saber

[17] Mansi, *Concilia* t.12 col.13-14.
[18] Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.336.
[19] A. Maloy, *Lavement des pieds:* Dict. Theol. Cath. (1926) t.9,1 col.16-36; Braun, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus a saint Pierre:* Rev. Bibl. (1935) 22-23; Vosté, *Studia ioannea* (1930) p.208-230.

de quién hablaba. [23] Uno de ellos, el amado de Jesús, estaba recostado ante el pecho de Jesús. [24] Simón Pedro le hizo señal, diciéndole: Pregúntale de quién habla. [25] El que estaba recostado ante el pecho de Jesús le dijo: Señor, ¿quién es? [26] Jesús le contestó: Aquel a quien yo mojare y diere un bocado. Y, mojando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote. [27] Después del bocado, en el mismo instante, entró en él Satanás. Jesús le dijo: Lo que has de hacer, hazlo pronto. [28] Ninguno de los que estaban a la mesa conoció a qué propósito decía aquello. [29] Algunos pensaron que, como Judas tenía la bolsa, le decía Jesús: Compra lo que necesitamos para la fiesta o que diese algo a los pobres. [30] El, tomando el bocado, se salió luego; era de noche.

Jn, como no trae el relato de la institución eucarística, no permite situar con exactitud el momento de la denuncia de Judas. Pero se sabe que fue «mientras cenaban» (Mt-Mc). Cristo abiertamente les dice que uno de ellos le va a «entregar». Por los sinópticos se ve que este «entregar» es a la muerte. Después del triple anuncio que les había hecho, camino de Jerusalén, sobre su ida a la muerte, la palabra cobraba un sentido preciso.

Pero es Jn el que dice que Cristo antes de hacer esta denuncia se «turbó» en su espíritu. Es el alma de Cristo que experimenta, aunque no incontroladamente, los sentimientos lícitos humanos; como en Getsemaní y la cruz. La palabra «en su espíritu» probablemente no expresa otra cosa que un movimiento interno, íntimo (Jn 11,33.35 comparado con Jn 11,38). Era la inmensa gravedad de la culpa de Judas.

La impresión del anuncio fue tan súbita, que los apóstoles, desconcertados, se «miraban unos a otros». ¿Querían saber algún indicio? ¿Temían de sí mismos? Los sinópticos completan este cuadro de incertidumbre y reacciones psicológicas de los apóstoles. Hacen ver que cada uno de ellos preguntó a Cristo si él era. Pero Jn destaca y centra la atención en el amor y vehemencia de Pedro.

La cena se celebraba en «triclinio». En el lecho central *(lectus medius)* ocupaba su puesto Cristo. Se recostaban, apoyando el busto sobre el brazo izquierdo. Pero por un dato del evangelista se sabe que San Juan, «el discípulo al que amaba el Señor» predilectamente, estaba reclinado delante del Señor. Pues él dice que «estaba recostado ante *(epí)* el pecho del Señor». La frase puede tener dos significados. Uno *local*, que Jn en la cena ocupaba este puesto. Pero como él dice en forma exclusiva que «descansó en el pecho del Señor», esta expresión no puede tener este sentido. Ya que no siendo los puestos fijos para los apóstoles, ni en las varias cenas pascuales que tuvieron ni en sus comidas ordinarias, Jn no podría decir esto en forma exclusiva, cuando había sido un puesto que él y los otros habían ocupado otras muchas veces. Pero puede tener un sentido *real*, que es el lógico. Pedro debe de estar sentado en uno de los puestos del lecho de la derecha *(lectus imus)*, perpendicular a éste, pues va a hacer «señas» a Jn que le pregunte a Cristo quién es el traidor. Si Pedro hubiese estado a la espalda de Cristo, él mismo

se lo hubiese preguntado por lo bajo. Por eso, cuando Pedro hace estas «señas» a Jn, éste, para interrogar a Cristo, giró el torso por la derecha hacia atrás, y así su cabeza vino, fortuita o deliberadamente, a descansar sobre el pecho del Señor [20].

Cristo le da como contraseña que es aquel a quien él diese un «bocado» *(psomíon)* mojado en una de las salsas, probablemente en la ácida *(haroseth)*. La palabra griega empleada *(psomíon)* lo mismo puede indicar un trozo de «pan» que de «carne». El hecho de dárselo el mismo Cristo, aparte del valor de contraseña, era, dentro de las costumbres de Oriente, una prueba de máxima deferencia. Por eso, se pensaría, mejor que en un trozo de pan, en un trozo de carne, de las «carnes festivas» *(hagigah)*, que se tomaban también en la cena pascual, o acaso del mismo cordero pascual. En este caso el simbolismo era máximo. Pero aunque hubiera sido un trozo de «pan», el hecho de mojarlo en salsa excluye el que hubiese sido, como algunos pensaron, la Eucaristía. El mismo hecho de haber sido una contraseña para Pedro y Juan excluye la Eucaristía, en cuyo rito Cristo repartió el «pan» a todos. Y dando Cristo la orden —«tomad»—de recibir la Eucaristía, ¿no forzaría así a Judas, traidor, al sacrilegio? Pues, si así fuese, Judas, por la orden de Cristo y por este capítulo, «se comía su propia condenación» (1 Cor 11,29).

Jn dirá que después de recibir el «bocado» entró en Judas Satán. Ya había entrado, no por posesión diabólica, sino por sugestión, en esta lucha entre los poderes demoníacos y el Mesías, para «entregarlo» (Jn 13,2); pero ahora tiene una nueva sugestión para que lleve a cabo su obra.

Y Cristo entonces le dice con irónica amargura: «lo que haces, hazlo pronto». La forma griega «lo que haces» tiene un matiz de *deber*, con bastante frecuencia no tenido en cuenta en semítico [21]. Era el *deber* que Judas tenía de llevar a cabo su maldad.

El evangelista advierte que ninguno comprendió aquello. Aunque Pedro y Juan sabían que era el traidor, ignorando cuándo habría de ser eso, acaso pensaron en un futuro muy lejano y hasta con una vaga esperanza de que aquello no se cumpliese. Por eso, todos pensaron dos cosas:

Unos, que, como Judas era el ecónomo de los apóstoles, acaso le ordenaba comprar algo para los restantes días de fiesta; o que se apalabrase para comprarlo. Ni hay inconveniente filológico en poner «la fiesta» *(eis ten heortén)* con artículo, pues en Jn, con artículo, lo mismo significa un día determinado (Jn 7,2.8.10.37) que el conjunto de una semana entera (Jn 7,14).

Otros apóstoles pensaron que mandaba «dar algo a los pobres». En las fiestas, la práctica de la limosna era práctica usual. Las escuelas rabínicas de Schammai y Hillel legislan que no ha de darse menos de tres piezas de plata [22]. Pero este detalle incidental hace

[20] PRAT, *Les places d'honneur chez les Juifs contemporains du Christ:* Rech. Sc. Relig. (1925) 512-522.

[21] JOÜON, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Evangiles:* Rech. Scienc. Relig. (1927).

[22] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.310.

ver la caridad de Cristo. Nacido pobre, todavía de la pequeña caja del pobre Colegio Apostólico dispone se dé dinero a los pobres, de modo tan usual, que los apóstoles, en este caso, piensan, como cosa corriente, en su socorro a los mismos.

Jn termina esta denuncia con un rasgo *simbolista* típico. Cuando Judas salió «era de noche». Lo era al entrar a la cena pascual, pues ésta comenzaba algún tiempo después de puesto el sol y el crepúsculo en Jerusalén es mínimo. Luego, la cena se prolongaba bastante. No había por qué anotar esto. Pero es que en este evangelio de la luz había que contrastar las tinieblas adonde iba Judas. Al separarse de Cristo, que es la Luz, se entraba en el reino de las tinieblas, que iban, por medio de Judas, a luchar contra la Luz.

d) *Comienzo de los discursos de despedida. 13,31-35*

[31] Así que salió, dijo Jesús: Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en El. [32] Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificará a El y le glorificará en seguida. [33] Hijitos míos, un poco estaré todavía con vosotros: me buscaréis, y como dije a los judíos: A donde yo voy vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros ahora. [34] Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado, que os améis mutuamente. [35] En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros.

Con estas palabras, sólo interrumpidas por la situación en que Jn pone la predicción de Pedro, comienza el gran discurso de despedida. Como Jn no relata la institución de la Eucaristía, no se puede saber el momento histórico a que corresponden estas palabras.

La salida de Judas significa la «glorificación» de Cristo y del Padre.

Glorificación del Hijo, porque va a dar comienzo en seguida su prisión y muerte, lo que es paso para su resurrección triunfal. Así decía a los de Emaús: «¿No era necesario que el Mesías padeciese tales cosas y así entrase en su *gloria?*» (Lc 24,26). Frente a «glorificaciones» parciales que tuvo en vida con sus milagros (Jn 2,11; 1,14, etc.), con esta obra entra en su glorificación definitiva (Fil 2,8-11). El ponerse la glorificación como un hecho pasado en aoristo *(edoxásthe)* es que, al estilo de usarse un presente por un futuro inminente, se considera tan inminente esta glorificación—«en seguida» (v.33e)—, que se da ya por hecha. Si no es debido a la redacción de Jn, que lo ve a la hora de los sucesos ya pasados.

Esta «glorificación» del Hijo aquí va a ser «en seguida», por lo que es el gran milagro de su resurrección. Va a ser obra que el Padre hace «en él» [23]. ¿Cómo? Caben dos interpretaciones: 1) la gloria de su resurrección descorrerá el velo de lo que él es, oculto en la humanidad; con lo que aparecerá «glorificado» ante todos. Así

[23] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) en el ap. crít. a Jn 13,32.

San Cirilo de Alejandría [24]; «en sí» mismo se referiría al Padre. Sería, pues, la glorificación al Hijo por su exaltación a la diestra del Padre, la que se acusaría en los milagros. Es lo que él pide en la «oración sacerdotal» (Jn 17,5.24).

2) Pero, si el Padre glorifica al Hijo, el Padre, a su vez, es glorificado en el Hijo. Pues El enseñó a los hombres el «mensaje» del Padre (Jn 17,4-6), y le dio la suprema gloria con el homenaje de su muerte; que era también el mérito para que todos los hombres conociesen y amasen al Padre.

Y con ello les anuncia, algún tanto veladamente, tan del gusto oriental, su muerte. Les vuelca el cariño con la forma con que se dirige a ellos: «Hijitos» *(teknía)*. En arameo no existe este diminutivo en una sola palabra. Pero Cristo debió de poner tal afecto en ella, que se lo vierte por esta forma griega diminutiva.

El va a la muerte. Por eso estará un «poco» aún con ellos. Pero ellos no pueden «ir» ahora. Las apariciones de Cristo resucitado a los apóstoles fueron transitorias y excepcionales. Si la forma literaria en que él se refiere a lo mismo que dijo a los judíos es literariamente igual, conceptualmente es distinta. Ya que aquéllos lo buscaban para matarle, por lo que morirán en sus pecados (Jn 8,21), mientras que a los apóstoles va a «prepararles» un lugar en la casa de su Padre (Jn 14,2).

Y Cristo les deja no un consejo, sino un «mandamiento» y «nuevo»: el amor al prójimo.

Acaso surge aquí evocado por las ambiciones de los apóstoles por los primeros puestos en el reino, lo que hizo que, con la «parábola en acción» del lavatorio de los pies, les enseñase la caridad.

Y este mandato de Cristo es «nuevo», porque no es el amor al simple y exclusivo prójimo judío, como era el amor en Israel, sino que es amor *universal* y basado en Dios: amor a los hombres «como yo (Cristo) os he amado». Y será al mismo tiempo una señal para que todos conozcan que «sois mis discípulos». ¡Los discípulos del Hijo de Dios! Pues, siendo tan arraigado el egoísmo humano, la caridad al prójimo hace ver que viene del cielo: que es don de Cristo. Y así la caridad cobra, en este intento de Cristo, un valor *apologético*. Tal sucedía entre los primeros cristianos jerosolimitanos, que «tenían un solo corazón y una sola alma» (Act 4,32). Tertuliano refiere que los paganos, maravillados ante esta caridad, decían: «¡Ved cómo se aman entre sí y cómo están dispuestos a morir unos por otros!» [25] Y Minucio Félix dice en su «Octavius», reflejando este ambiente que la caridad causaba en los gentiles: «Se aman aun antes de conocerse» [26].

[24] MG 74,153.
[25] ML 1,534.
[26] ML 3,289.

e) *Anuncio de la triple negación de San Pedro. 13,36-38* (Mt 26,31-35; Mc 14,29-31; Lc 22,31-34)

[36] Díjole Simón Pedro: Señor, ¿adónde vas? Respondió Jesús: A donde yo voy, no puedes tú seguirme ahora; me seguirás más tarde. [37] Pedro le dijo: Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré por ti mi vida. [38] Respondió Jesús: ¿Darás por mí tu vida? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo antes que tres veces me niegues.

Los cuatro evangelistas traen la predicción de la triple negación de Pedro. Prueba esto la fuerte impresión que causó en la catequesis primitiva, por lo que significaba Pedro.

¿Por qué destacan los cuatro evangelistas la figura de Pedro, cuando todos los apóstoles protestaban la misma fidelidad a Cristo, ante el vaticinio de su defección? (Mt-Mc).

Además que en la perspectiva del evangelio de Jn no debe de ser ajeno a la contrapartida de las tres demostraciones de amor junto al lago, después de resucitado (Jn 21,15ss).

La situación en que ponen este vaticinio Mt-Mc y Lc es abrupta; aparece introducida, sin más, durante la última cena. Jn, en cambio, la trae vinculada a las últimas palabras de Cristo, en las que les dice que adonde va él ahora ellos no pueden seguirle. Ante esto, la vehemencia de Pedro surge. Cristo le promete que le «seguirá más tarde»; veladamente le anuncia que le seguirá, no sólo a la muerte, hora que llegaría alguna vez para todos, sino precisamente que lo «seguirá» por el martirio, y de cruz: lo «seguirá» como él va ahora (Jn 21,18.19). ¿Sospechó algo Pedro, que le prometió seguirle con la vida? Probablemente la frase sólo es un modo de decirle que estaba, por él, dispuesto a todo. Pero hubo en ello, como en el lavatorio de los pies, un fondo *humano*, en el que, inconscientemente, se fiaba y que le iba a llevar a la negación. Y Cristo le vaticina que antes del canto del gallo [28], sobre las tres de la mañana (Mc 13,35), ya le habría negado «tres veces». Pedro debió de negar a Cristo más veces aquella noche, pero la tradición recogió el número de tres, de entre las varias veces, para hacer ver así el cumplimiento del triple vaticinio del Señor [29].

f) *Grave divergencia en la cronología de la pasión*

El problema.—Sobre la cronología de la pasión hay un grave problema de divergencia entre Jn y los sinópticos.

Para los sinópticos, Cristo celebra la última cena un viernes, según el cómputo judío, que hace comenzar el día a la puesta misma del sol. Como Cristo muere la víspera de la Pascua, que aquel año era *sábado* (Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54), y la última cena

[27] Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.385.
[28] Bonsirven, *Textes rabbiniques*... n.884.2285.
[29] Cf. *Comentario a Mt 26,79-75*.

fue en esa misma noche anterior, era, según el cómputo judío, viernes. Y la celebró cuando la celebraban los judíos, como lo explicitará bien a sus lectores Mc (Mc 14,12; par.).

Pero según el evangelio de San Juan, aunque no narra la institución de la Eucaristía, narra la cena (Jn 13,2), que, confrontando toda la trama de su relato con los sinópticos, se ve que era la última cena. Pero Jn dice que esto tiene lugar «*antes* de la fiesta de la Pascua» (Jn 13,1); y cuando llevan a Cristo a Pilato no quieren entrar en el pretorio, para «no contaminarse y poder comer la Pascua» (Jn 18,28).

Por tanto, según los sinópticos, Cristo muere *después* de haber celebrado la Pascua, cuyo acto principal era la cena pascual, que se celebraba el 15 del mes de Nisán. Pero, según San Juan, Cristo, cuando celebró la cena y cuando fue condenado por Pilato, aún no se había celebrado la cena pascual: aún no se había celebrado la Pascua (Jn 19,31).

Este mismo problema de divergencia se nota en los relatos sinópticos comparados consigo mismos. Así se ven en ellos cosas chocantes:

1) «Al otro día, que era *el siguiente a la Parasceve* (=la Pascua)» los sanedritas van a Pilato a pedir la guardia para el sepulcro (Mt 27,62).

2) Cuando se sepulta a Cristo «era el día de *la Parasceve* (víspera de la Pascua) y estaba para *comenzar* el sábado» (=la Pascua) (Lc 23,54).

Luego Cristo, según Mt y Lc, celebró la Pascua *antes* del día de la Pascua. Pero él celebró la cena pascual *cuando se celebraba la Pascua* (Mc 14,12; par.).

3) A Cristo lo prenden en el día de la Pascua, pues lo prenden en el huerto, después de celebrarse la cena pascual. Pero regía el gran reposo sabático. Y era organizada esta prisión por el sanedrín, la autoridad religiosa de Israel.

4) Cristo es juzgado y condenado por el sanedrín y por Pilato y crucificado el mismo día de la Pascua, que había comenzado a la puesta del sol la tarde anterior. Pero todo esto estaba prohibido: sería la más grave violación de la Pascua.

Todo esto hace ver dos planos en estas narraciones, que no sólo establecen una seria divergencia entre el evangelio de Jn y los sinópticos, sino también de los sinópticos entre sí.

Soluciones propuestas.—Se van a exponer sintéticamente las principales.

1) *Teoría de la «anticipación» por Cristo.*—Se trataría de relatos que refieren aspectos distintos: Jn, la cena judía, que se celebraría en el día correspondiente, mientras los sinópticos relatan la Cena pascual, pero «anticipada» por Cristo (Schanz, Le Camus, Fouard, Godet, Rengstorf, etc.).

Se basan en que, en casos especiales, se podía hacer alteraciones de la Ley. Así el rey Ezequías, por no haber podido celebrar la Pascua el primer mes, la celebró el segundo (2 Par 30,1ss). La

expresión de los sinópticos «el primer *(próte)* día de los ácimos», lo traducen por «*antes* de». Así Cristo habría celebrado la cena no el día de los ácimos» (Mt-Mc), a la puesta del sol, sino el día «antes». Se ha propuesto una fórmula aramaica que lo mismo podría significar «primero» que «antes que...» [30] y como razón definitiva se alega la suprema autoridad de Cristo para ello.

Pero todas estas razones tienen en contra los sinópticos, en los que esa cena se celebra cuando los *judíos «habían de sacrificar la Pascua»* (Mt 24,17; Mc 14,12; Lc 22,7.8). No hay, pues, «anticipación» de la misma [31].

2) *Teoría de la «traslación» por los judíos.*—Otros autores proponen que Cristo celebró la cena pascual el día correspondiente al calendario judío, y esto es lo que reflejan los sinópticos, pero los dirigentes judíos, para hacer compatible la prisión, condena y ejecución de Cristo, «trasladaron» el día de la celebración de la Pascua al día siguiente; y esto es lo que refleja Jn. Sobre todo si la Pascua caía en un viernes, como en este caso, para evitar dos reposos sabáticos seguidos [32] (Eusebio de C., Cornely, Knabenbauer, Cellini).

Esta teoría tiene en contra los argumentos de la anterior: Cristo celebró la Pascua, según los evangelios, el día que la celebraban los judíos.

Pero, además, ¿cómo suponer que los dirigentes judíos iban a traspasar el precepto más sagrado de la Ley, con la nación allí congregada para la Pascua, cuya fecha sabían? «¿Cómo admitir semejante enormidad?» [33]

3) *Teoría de Klausner.*—El autor judío Klausner propone otra vía de solución. Desde la época del célebre rabino Hillel (25 a. C.) había una valoración diversa entre fariseos y saduceos sobre el sacrificio del cordero pascual.

Los fariseos consideraban la inmolación del mismo como un sacrificio *público*, por lo que su cumplimiento era superior al precepto del reposo sabático. Los saduceos, en cambio, lo consideraban como sacrificio *privado*, por lo que estaba sobre él el cumplimiento del reposo sabático.

Así cuando el 15 de Nisán (la Pascua) caía en «sábado», como refleja el evangelio de Jn, los fariseos inmolaban el cordero pascual la tarde del 14 y lo comían en la noche del 15 según el cómputo judío, que, según nuestro cómputo, era la tarde y noche de un mismo día natural.

Pero, en este caso, los saduceos lo inmolaban el 13 de Nisán y lo comían el 14, al día siguiente, es decir, celebraban la Pascua el 14 de Nisán. Así respetaban el reposo sabático. Y esto es, según Klausner, la divergencia que reflejan los sinópticos y Jn [34].

[30] CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes* (1908) p.180.
[31] Para una exposición amplia de las hipótesis propuestas sobre este tema, remitimos a nuestra obra *Del Cenáculo al Calvario* (1962) en el c.13 titulado «Un grave problema en la cronología de la Pasión», p.609-640.
[32] HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi* (1933) p.220ss; cf. p.219.186.
[33] LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.330.
[34] KLAUSNER, *Jeshu ha-Notzri*, en su ver. franc. *Jésus de Nazareth* (1933) p.474-477.

Mas esta hipótesis tiene un fallo fundamental. En ella los fariseos celebraron ese año la Pascua cuando le correspondía; es lo que reflejan los sinópticos. Pero no explica por qué el pueblo falta con todos estos quehaceres al reposo sabático. Ni explica que los dirigentes *saduceos* tuviesen escrúpulos de entrar en el pretorio, para poder celebrar la Pascua, cuando, según sus principios, antes expuestos, ya tenían que haber celebrado la Pascua el día 13-14 de Nisán.

4) *Teoría de Strack-Billerbeck.*—Los estudios de estos autores sobre el *Talmud* y el *Midrash* arrojaron gran luz sobre esta cuestión. Aunque en realidad, como hipótesis, ya había sido hecha por M. A. Power en 1902 y por el judío I. Lichtenstein en 1913. También Lagrange había sospechado una «duda de hecho» en el pueblo y que venía a producir esta divergencia» [35].

En esta época existía un problema de interpretación del Levítico (23,15-17) que preocupaba y dividía gravísimamente a fariseos y saduceos, y, entre éstos, a la poderosa familia sacerdotal de los Boetos.

En el templo habían de presentarse dos oblaciones de los frutos del campo: una, las «primicias», en Pascua, y luego, a los cincuenta días (Pentecostés) otra ofrenda de los frutos de la cosecha.

Los fariseos interpretaban esto diciendo que esta ofrenda había de ser presentada en el templo «al siguiente día al sábado», como se leía en el texto, pero entendiendo por «sábado» el día de Pascua, 15 de Nisán. Por tanto, la ofrenda debería ser hecha siempre el 16 de Nisán, fuese o no fuese sábado.

En cambio, los saduceos y la familia de los Boetos interpretaban que la segunda ofrenda, en Pentecostés, tenía siempre que ser hecha al día siguiente al «sábado» en que caía la semana pascual. En términos de nuestro calendario, esta ofrenda siempre tenía que ser hecha en domingo.

Para ello, si los cincuenta días que habían de contarse desde Pascua a Pentecostés no lograban que éste cayese en *domingo*, alteraban la fijación del calendario. Esto no era extraño, ya que la Pascua se fijaba de antemano por métodos experimentales primitivos y bajo testigos. Precisamente en la *Mishna*, en el tratado Rosh-hashana, se trata ampliamente de los testigos que garantizan la luna nueva. Con los métodos rudimentarios usados y por razones atmosféricas podía prestarse la visión de la nueva luna a una percepción de retraso o adelanto, y hasta para lograr esto se apelaba a testificaciones falsas.

Así, v.gr., si el día de Pascua caía en un *viernes*, como a partir del día siguiente, *sábado*, deberían comenzar a contarse los cincuenta días de Pentecostés, resultaba que las siete semanas—cuarenta y nueve días—comenzadas por sábado hacían que los cincuenta días, que cumplían Pentecostés, coincidiesen también en sábado.

[35] M. A. POWER, *The Anglo-Jewish for everny day in the Gospels*; y en American Journal of Theology (1920) 252-276; I. LICHTENSTEIN, en su obra escrita en hebreo sobre San Mateo (1913) p.122ss; LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1910) p.339-340; STRACK-B., *Kommentar...* II, «Der Todestag Jesu» p.812-852; esta teoría fue enriquecida con nuevos datos por J. B. SCHAUMBERGER, *Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Sinoptiker*: Biblica (1928) 57-77.

En cuyo caso, los saduceos alteraban las fechas del cómputo, aunque dejando los mismos nombres de los días de la semana.

Pero esto es precisamente lo que sucedió el año de la muerte de Cristo.

Aquel año la Pascua caía en *viernes*, como se ve por los sinópticos. En este día Cristo y el *pueblo*—«cuando se sacrificaba la Pascua»—celebraron la cena pascual. Pero, si lo hubiesen hecho también los saduceos, como al día siguiente era sábado (Jn 19,31; Lc 23,54), no podían celebrarla, porque, a partir del sábado, debían contar los días para presentar la ofrenda de Pentecostés en el templo, y les resultaba también *sábado*, debiendo hacerlo ellos en *domingo*. Esto es lo que están reflejando los evangelios. Esta doble divergencia ambiental es lo que acusan, con una gran fidelidad histórica.

Los fariseos, a los que seguía el pueblo y representaban la interpretación ortodoxa, celebraron la Pascua antes que los saduceos. Por eso, los evangelios pueden decir que Cristo la celebra cuando era «preciso» sacrificar la Pascua.

Esto explica cómo podían funcionar en ese día los tribunales del sanedrín, que en su mayor parte eran saduceos.

Ni extraña el que José de Arimatea y los demás embalsamen y sepulten el cuerpo de Cristo el día en que ellos no celebraban la Pascua, ya que todo esto, según los rabinos, suspendía el reposo sabático.

Sólo quedan algunas pequeñas incógnitas. Tales son: ¿Por qué Jn usa para la Pascua en su evangelio el calendario saduceo-sacerdotal en lugar del popular?

¿Por qué los sinópticos usan también este calendario, después de decir que Jesús había ya celebrado la Pascua? Acaso se deba a fuentes distintas, ensambladas aquí, conforme al modo usual semita de referir documentos históricos (Lc 23,54; 22,7).

Pero son pequeñas incógnitas que no pueden prevalecer contra toda una solución científica seriamente establecida.

Una reciente teoría sobre la cronología de la cena y la pasión.—Recientemente se ha propuesto una nueva teoría sobre la fecha de la cena y el proceso y condena de Cristo.

Según esta teoría, la última cena se celebraría el martes-miércoles y la muerte tendría lugar el viernes (A. Jaubert, Vogt, etc.).

Los argumentos en que principalmente se basan son los siguientes:

1) La existencia de un antiguo calendario judío-sacerdotal que fijaba la fecha de la cena pascual el miércoles. Era un calendario solar. Citan el *Libro de Henoc* y el *Libro de los Jubileos*.

2) La existencia de una tradición cristiana antigua que asegura que Cristo celebró la cena en miércoles. Citan la *Didascalia Apostolorum* (siglo III) Vitorino de Pettau († 304), Epifanio, obispo de Salamina († 403).

3) Se dice que en los evangelios no hay una afirmación explícita que diga que la cena de Cristo fue en jueves (viernes judío). En cambio, hay la gran ventaja de descongestionar de tantos episodios el espacio de unas doce horas, desde el prendimiento de Cristo hasta su muerte.

Estas razones no son convincentes.

1) La existencia de un calendario solar en Israel está probado. Pero es muy oscuro su funcionamiento. Además para que se mantuviese su fijeza y equilibrio, al cabo de algún tiempo exigía un «reajuste», y de este necesario reajuste periódico «ningún texto habla» [36]. Ni se puede explicar que el judaísmo «oficial»—saduceos—ni el «tradicional»—fariseos—utilizasen para fijar sus fiestas, máxime la Pascua, un calendario *solar*.

2) Con relación a tres representantes de los siglos III, IV y V y acaso alguno del II, tiene en contra la unanimidad de la tradición. Ya desde el siglo II aparece por vía de *tradición* la cena en *jueves* (viernes judío). Si hubiese sido primitivamente la cena en martes-miércoles, ¿por qué no la recoge más tradición que esos exiguos representantes? Y si lo primitivo fue en martes-miércoles, ¿por qué la unanimidad de la tradición la fijó en jueves-viernes?

Pero, además, esos tres documentos parecen fijar forzadamente ese día para justificar el ayuno cristiano en *miércoles* y viernes, frente al ayuno farisaico de los martes y jueves. No se pueden considerar como verdadero argumento [37].

3) Además, en los sinópticos no parece que se hable de dos calendarios distintos, sino de *uno mismo*, aunque alterado en sus fechas. Así, v.gr., la fiesta de la Pascua que va a celebrar Cristo es anunciada así: «*Sabéis* que dentro de dos días es la Pascua...» «Faltaban dos días para *la Pascua* y los ácimos...» (Mc 14,1). «Estaba cerca la fiesta de los ácimos, que se llama Pascua...» (Lc 22.1).

Y precisan que los judíos no querían prenderle «durante la fiesta para que no se alborotase el pueblo» (Mt 26,5; Mc 14,2).

Manifiestamente esta fiesta así descrita, en forma impersonal, es la ambiental, la del pueblo judío, la de todos. Y tan conocida es, que les dice: «*Sabéis* que...» No habla de celebrar una Pascua suya peculiar. Y en esta perspectiva de la Pascua judía, Cristo ordena prepararlo todo para celebrar *esa* Pascua.

4) Esto es confirmado con otro argumento de gran fuerza.

Cristo, según Jn, en las otras fiestas judías (se prescinde hipotéticamente de ésta), se amoldaba siempre al calendario usual del pueblo y en los días señalados en el mismo. Así, v.gr., se lee: «Estaba próxima *la Pascua de los judíos* y *subió* Jesús a Jerusalén» (Jn 2,13). Y ésta es la primera Pascua de su ministerio público (cf. Jn 2,23; 5,1; 7,2.10.14; 7,37; 10,22).

Por tanto, si Cristo en las demás fiestas judías de su vida se amoldaba al calendario judío, es que no se atenía a uno propio. No hay, pues, base para suponer seriamente que *sólo* en la última la *adelantó*.

[36] R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.* I p.286.281-287.

[37] Para la valoración de éstas y otras razones menores propuestas, cf. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.628-629.635-640.

Lo que es además del todo improbable por las razones alegadas para rechazar el que la «adelantase». Si hay divergencia, todo ello, dentro de los mismos datos evangélicos, se explica mejor en función de *un mismo calendario*, pero alterado por alguna facción o sector judío. Y esto lleva a la explicación plausible, antes expuesta, de Strack-Billerbeck.

CAPITULO 14

El capítulo 14 es una continuación del discurso de despedida, comenzado en el capítulo 13 (v.31-35) e interrumpido, literariamente al menos, por la predicción de las negaciones de Pedro. A las palabras de tristeza por la despedida, añade ahora palabras de consuelo y optimismo, al saber lo que significa su «ausencia» de ellos, que va a ser ventaja y misteriosa presencia en los mismos. El capítulo tiene una unidad clara. Su redacción se ve bastante elaborada conforme a la «inclusión semita». Se notan tres grupos de ideas: 1) significado de la «ausencia» de Cristo (v.1-6.27-31); 2) el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo, y «manifestación» de los mismos (v.7-11.18-29); 3) diversos frutos de la fe en Cristo «ausente» (v.12-19). No obstante, en la exposición se seguirá otra división.

a) Lo que significa para los apóstoles la «ausencia» de Cristo. 14,1-6

[1] No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí. [2] En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. [3] Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros. [4] Pues para donde yo voy, vosotros conocéis el camino. [5] Díjole Tomás: No sabemos adónde vas: ¿cómo, pues, podemos saber el camino? [6] Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí.

Cristo les levanta, ante su partida, el optimismo: que no haya «turbación». Pues «creéis en Dios, creed también en mí». Puesto que ya «creen» en Dios, que «crean» también en El; que esa fe en El se mantenga y aumente en su ausencia, a pesar de que van a presenciar su muerte de cruz; que «crean» en él como en el Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn [1].

[1] «Creéis» *(pisteuéte)* lo mismo puede ser presente de indicativo que imperativo. Pero en Dios ya creían como piadosos israelitas. No parece que sea forma imperativa que afecte a «Dios». También podría mantenerse el presente para el segundo verbo—la misma forma—afectando a «en mí» (Cristo), pues también creían en El. Pero parece acentuarse más la necesidad de fe en El, máxime en su partida, después de lo que van a presenciar en su pasión y muerte. Por eso parece que el primer verbo se tome en presente, y el segundo en imperativo.

Con esa fe vendrán a saber lo que es optimismo. Por otra parte, «el mandato simultáneo de la creencia en Dios y en Cristo, bajo igual condición, implica la divinidad de Cristo» [2].

Asentado este tema, les hace ver que su partida, que va a ser por la muerte de cruz, no es una catástrofe. El se va a la «casa de su Padre», el cielo, «donde hay muchas moradas». Desde San Ireneo [3] se quiso ver en estas «muchas moradas» los diversos grados de gloria. Pero no es esto lo que dice el texto. La enseñanza no es que el cielo sea para unos pocos; tiene una inmensa capacidad; allí caben todos. La imagen probablemente tiene por base el plano del templo, con sus múltiples estancias y compartimentos, y al que Cristo un día llamó también «la casa de mi Padre» (Jn 2,16). Precisamente El va al cielo como Hijo a la casa de su Padre.

Esto les hace ver ya la solicitud por ellos, pues va a «prepararles el lugar». San Agustín pensaba que esto lo hacía preparando aquí a los futuros moradores [4]. Pero esta interpretación «modifica» sustancialmente la metáfora [5]. La razón de esta «preparación» es que nadie podía ingresar en el cielo hasta que lo hiciese la humanidad de Cristo resucitado [6], ya que él es la «primicia» de toda la humanidad.

Pero Cristo no sólo va a «prepararles» el lugar—aunque directamente se dirige a ellos, la doctrina es universal—, sino que, después de dejar «preparado» el cielo a los hombres con su ingreso en el mismo, anuncia su «retorno» para venir a llevarlos con El a su morada. Es lo que pedía al Padre en su «oración sacerdotal» (Jn 17,24). ¿A qué momento se refiere esta venida? Se ha propuesto al momento de la muerte, a la parusía, o, sin precisar el momento, se afirmaría sólo el hecho.

No parece referirse al momento de la muerte. Es un tema no relatado con esta exclusiva y específica precisión en los evangelios.

Generalmente se admite la parusía. Es el tema frecuente y esperanzado de la primera generación cristiana. Son muchas las alusiones que a ello hacen los escritos neotestamentarios. Especialmente San Pablo habla de la parusía de Cristo, en la que los justos salen al «encuentro» del Señor, que viene a buscarles, «y así *estaremos* siempre en el Señor. *Consolaos* con estas palabras» (1 Tes 4,17.18).

b) Cristo, «camino». 14,4-6

[4] Pues para donde yo voy, vosotros conocéis el camino. [5] Díjole Tomás: No sabemos adónde vas: ¿cómo, pues, podemos saber el camino? [6] Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí.

Como Cristo, para consolar en su partida a sus apóstoles, les dice adónde va, por contigüidad lógica, les dice cuál es el *camino* para ir a donde El se dirije.

[2] WESTCOTT, *The Gospel according to st. John* (1901) h.l.
[3] *Adv. haereses* V 36,2.
[4] *In evang. Io. tract.* tr.68: ML 35,1814.
[5] BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.37.
[6] ST. THOM., *Summa Theol.* 2-2 q.52 a.1 y 2.

Los apóstoles aparecen con una rusticidad grande, no comprendiendo, como en otras ocasiones, las enseñanzas de Cristo. Anunciándoles que va al Padre, al cielo, debían comprender lo que ya les había dicho, en otras formas, tantas veces: que había que aceptar su «mensaje».

Pero Tomás, en nombre de todos, le dice que lo ignoran. Jn gusta recoger las escenas dialogadas. Y Cristo le hace la gran declaración: El es el «camino, la verdad y la vida».

«Verdad» y «vida» no tanto en cuanto El las tiene en sí mismo (Jn 1,4), sino en el sentido que tienen en el evangelio otras frases sapienciales semejantes: en cuanto El *comunica* la «verdad» y la «vida» (Jn 6,48-58; 8,12; 11,23ss).

Es «camino» para el Padre, porque nadie puede «venir» al Padre sino por mí»; es decir, recibiendo su «mensaje», que en Jn es fe y obras (Jn 3,21, etc.), y en cuanto se depende *vitalmente* de El, como el sarmiento de la vid (Jn 15,1ss).

Verdad y vida aparecen como dos expresiones sapienciales correlativas. Ya en el A.T. la «sabiduría» es la que conducía por y a las vías de la «vida». Cristo aquí se identifica con la sabiduría, que en algunos pasajes del A.T. parecen revestir ya o preparar la trascendencia divina de la misma.

El hecho de que Cristo sólo comente en el segundo hemistiquio el concepto de «camino», ya que nadie puede ir al Padre sino por El, parece indicar que los conceptos de «la verdad y la vida» son aquí pleonasmo y complemento, como en la estructura de otra frase de Jn (11,25), al simple concepto de «camino»: por este «camino» se dispensa la «verdad» y la «vida».

c) *El conocimiento recíproco del Padre y del Hijo. 14,7-11*

[7] Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. [8] Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. [9] Jesús le dijo: Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? [10] ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo, no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. [11] Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos creedlo por las obras.

Esta sección se entronca con el v.1, en el que les habló de la fe en el Padre y en El. Si va al Padre, lógicamente surge el hablar de quién sea: que conozcan el *término* adonde va. A lo que se une un cierto «encadenamiento semita» por el final de la frase, ya que nadie puede venir al Padre sino por Cristo.

Cristo les promete para el futuro—«conoceréis»—un conocimiento especial del Padre. Es para cuando estén en las «mansiones» que va a prepararles. Pero «ya desde ahora le conocéis», es decir, desde el tiempo en que El, durante su ministerio público, les hizo la gran revelación de Dios Padre, que envió a los hombres a su Hijo verdadero. Por eso, al conocer al Hijo, se «conoce» al Padre, en el sentido de que lo engendra eternamente, comunicándole su misma naturaleza divina.

La pregunta de Felipe que pide les muestre al Padre, pensando que Cristo, que hizo tantos milagros, se lo manifestase ahora con una maravillosa teofanía, al estilo de lo que se pensaba de Moisés o Isaías, que habían visto a Dios, hace ver, una vez más, la rudeza e incomprensión de los apóstoles hasta la gran iluminación de Pentecostés.

De ese «conocer» al Padre y al Hijo se sigue que también han de saber que «están» el uno en el otro. ¿Cómo? Podría pensarse que por la unión vital e inmanencia del uno en el otro, por razón de la persona divina de Cristo; lo que la teología llama *perijóresis* o *circuminsesio*. Pero probablemente se refiera al Verbo encarnado, como Jn lo considera en el evangelio. Y así, el Padre está presente en El, aparte de otras presencias, por las «obras que le da a hacer». Dice en un texto, que es la mejor interpretación de éste: «Si no me creéis a mí, creed a las obras (milagros), para que sepáis y conozcáis que el Padre *está en mí* y yo *en el Padre*» (Jn 10,38; cf. Jn 14,20). El Padre está por la comunicación que le hace, y El está en el Padre por la dependencia que su humanidad tiene de El para realizar los milagros y el «mensaje».

Por último, a las «obras» que el Padre hace en El remite para la garantía de esta mutua presencia y de la verdad de que el que lo ve a El ve al Padre.

d) *Frutos de la fe en Cristo «ausente». 14,12-26*

La sección que sigue muestra, agrupados, una serie de frutos que los apóstoles obtendrán por la fe en Cristo «ausente». El «en verdad, en verdad», que repetido es característico de Jn, no introduce un tema fundamental distinto, sino una variación en el tema general.

[12] En verdad, en verdad os digo que el que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas, porque yo voy al Padre; [13] y lo que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; [14] si mi pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo la haré. [15] Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; [16] y yo rogaré al Padre y os dará otro abogado, que estará con vosotros para siempre, [17] el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros. [18] No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. [19] Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. [20] En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. [21] El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama

a mí será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a El.
[22] Díjole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? [23] Respondió Jesús y le dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a El y en El haremos morada. [24] El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado. [25] Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; [26] pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho.

Toda la portada de estas enseñanzas caen bajo la supuesta fe viva en Cristo.

Grandeza de obras (v.12b)

La primera promesa que les hace es que no sólo harán «las obras que yo hago», sino que aún «las hará mayores». Y la razón es porque El «va al Padre».

El «encadenamiento semita» condiciona el desarrollo por la palabra «obras», a las que Cristo acaba de remitir en el versículo anterior, como garantia de su verdad.

Ya el anuncio que Cristo hace a los suyos es optimismo: su «ausencia» no los dejará en el fracaso, porque harán aun «obras mayores» que las que El hizo. ¿Qué obras serán éstas?

Aunque el «encadenamiento semita» del v.11 habla de «obras», que son milagros, sin embargo, la relación verbal no exige un idéntico encadenamiento conceptual.

Cristo dice en otro pasaje: «Las *obras* que el Padre *me dio a hacer*, esas obras dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado» (Jn 5,36). Es toda su obra mesiánica: su obra, su enseñanza; de las cuales los milagros son signos.

En esta misma línea mesiánica están estas obras que les promete hacer. Son la «obra mayor» de la expansión mesiánica, que Cristo tenía circunscrita a Palestina y que ellos llevarán «hasta los confines de la tierra» (Act 1,8). Harán las obras que El hizo—enseñar el «mensaje» y confirmarlo con milagros—, y los harán «mayores», por la extensión de ese mensaje y milagros por todo el Imperio. Es la interpretación que ya daba San Agustín: «Con la predicación de los discípulos creyeron no unos pocos, como eran ellos, sino pueblos enteros. Y éstas son, sin duda, obras mayores» [7].

Y esta obra que van a hacer se debe a que «El va al Padre». Es El quien, por ellos, va a realizar y confirmar su obra de expansión mesiánica.

[7] *In evang. Io. tract.* tr.71,3: ML 35,1822.

Efecto de su oración dirigida a Cristo y al Padre (v.13.14)

V.13a. «Y lo que pidiereis (al Padre) en mi nombre,
b. eso haré (yo)...
V.14. «Si *me* pidiereis alguna cosa en *mi nombre*, *yo* lo haré».

Lo que pidan al Padre en «nombre» de Cristo, eso lo hará Cristo. Podría pensarse que Cristo lo haría como un instrumento del Padre. Pero parece acusarse deliberadamente la divinidad del Verbo encarnado, al ponerse en una misma línea. Así dijo: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,30), y, aunque cabría interpretarlo de una unión íntima de voluntades, los judíos consideran que con ello se hacía Dios (Jn 10,33).

A esto mismo lleva el que lo que le pidan a él en su «nombre», por él mismo, «yo lo haré». Se pone en una esfera trascendente, en paralelismo con el Padre. Se acusa en ello la divinidad del Verbo encarnado [8].

¿Qué significa pedir en «mi nombre»? Puede tener varios sentidos, ya que, conforme al uso semita, *nombre* está por la misma persona. Así podría significar: alegar al Padre que es *su Hijo* (Jn 16, 23-24); ponerlo por *intercesor* (Jn 11,12); alegar su poder o *autoridad* (Act 3,6-12); pedir *unidos vitalmente* a El (Jn 15,5); o como representantes suyos y *encargados de continuar su obra* (Jn 15,16).

El contexto inmediato (v.12) se refiere a las «obras mayores», que es su obra de enviados de Cristo a continuarla. Por eso, el sentido preferente aquí de «en mi nombre» se refiere a los apóstoles, que, unidos a El (Jn 14,12; 15,5), le piden a El todo lo que necesitan, como continuadores de su «obra».

Esta interpretación *apostólica* explica bien la formulación totalitaria de peticiones y concesiones que se anuncian aquí: «Todo lo que pidiereis... yo lo haré». Si pudiera considerarse como una hipérbole oriental, así interpretada, cobra un sentido de mayor exactitud, a no ser que se suponga implícitamente que se pedirá conforme al plan misionero de Cristo (1 Jn 5,14; 3,22). Es en esta perspectiva en la que será oída, por el Padre y por Cristo, la oración de su apóstol.

Y toda esta obra que Cristo hará es su «obra»: para que el Padre sea «glorificado» en el Hijo. Siempre es Cristo continuando su obra, a través de sus apóstoles, para cumplir su misión: «glorificar» al Padre.

[8] En el v.13, la Vulgata-Clementina añade que el término de la oración es el Padre. Falta en el texto griego; pero es su sentido. En el v.14, algunos códices importantes, A, D, etcétera, omiten el «a mí» después del verbo «pedir». Acaso por la extrañeza de pedir algo a uno mismo en su nombre. Pero tiene paralelos en el A. T. (Sal 79,9; 25,11; 31,4). Omitida la frase, sería una repetición del versículo anterior. Aparte que el enfático «*yo* lo haré», respondiendo al «a mí», corrobora la genuinidad de esta lectura. Cf. Nestle, *N.T. graece et latine*, ap. crit. a Jn 14,14; Merk, *N.T. graece et latine* ap. crit.

Promesa de una triple «venida» (v.15-26)

Esta sección última de promesas está estructurada a tipo, un poco amplio, de la «inclusión semita». Por eso, la exposición se hará por agrupación de ideas, en lugar de seguir un comentario paralelístico al desarrollo literario.

Todo el pasaje v.15-26 se desenvuelve bajo el tema del «amor». A los que le aman les aguarda una triple «venida».

Esta condición del «amor» para las promesas siguientes va hecha directamente a los apóstoles presentes, pero la proyección doctrinal tiene, seguramente, una portada universal.

Promesa de la «venida» del Paráclito (v.16.17.26)

Cristo rogará al Padre por los que le aman, amor garantizado con cumplir «*mis* mandamientos», que son los mandamientos de Dios—Cristo se pone en la línea divina—para que les dé «otro Paráclito» [9]. El sentido de esta última palabra puede ser múltiple, conforme a su etimología [10]. En el N.T. sólo sale en Jn, y en su primera epístola tiene el sentido específico de «abogado», que es el sentido más ordinario, junto con el de intercesor, con cuyos sentidos aparece en la literatura rabínica. Pero puede tener otros sentidos distintos. Para valorar su sentido en este contexto hay dos elementos.

Uno es que Cristo pide al Padre que les dé «*otro* Paráclito» en su ausencia. Cristo es, pues, un Paráclito. De aquí se deduce una enseñanza dogmática de gran importancia; al ser el Paráclito *otro* Cristo, se sigue que es una *persona* y *divina* y, además, va a sustituir a Cristo en su oficio: continuar, en forma misteriosa, la misión de Cristo en los hombres.

Pero el contexto permite matizarlo más. Y es el «paralelo» v.26. Según él, esta misión es «docente». El Espíritu Santo «os *enseñará* todas las cosas y os *traerá a la memoria* todas las cosas que *os dije*». Se trata, pues, de una acción del Paráclito en ellos por una sugerencia interna, preferentemente al menos, si no exclusiva (Jn 16,13.14), de la enseñanza de Cristo. Por esta obra «docente» es por lo que el Paráclito es llamado aquí «Espíritu de verdad»; lo mismo que por ser el Espíritu de Cristo (Jn 16,13.14), que es «la Verdad» (Jn 16,4).

En cambio, el «mundo», que en Jn suele tener sentido peyorativo, no lo puede «recibir», porque, sumido en tinieblas y mentira (Jn 3,19; 8,44ss), no le «ve ni le conoce».

Pero a ellos, por la oración de Cristo, el Padre «se lo dará», para que esté con ellos para siempre.

Esta recepción del Espíritu Santo por los apóstoles en un *futuro*, ¿a qué se refiere? ¿A Pentecostés?

[9] Jn 14,16.26; 10,26; 16,7; 1 Jn 2,1; Bonsirven, *Textes rabbiniques*... n.29.1804.179.1021.
[10] Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch... zu N.T.* (1937) col.1030-1031.

Sin embargo, el segundo hemistiquio de este mismo v.17 tiene una doble lectura refiriéndose al Paráclito:

> «Vosotros *conocéis* (o *conoceréis)*
> porque *permanece* (o *permanecerá)* en vosotros
> y *está* (o *estará)* en vosotros».

Si se admite la lectura en *presente*, resulta que el Espíritu Santo, que se prometía para un *futuro*, ya lo «conocen», «está» en ellos, y «permanece» en ellos. Pero otros muchos códices de importancia lo leen en *futuro* [11].

Como no puede suponerse una divergencia conceptual entre estos hemistiquios, se trata de un «futuro inminente o próximo», que se formula frecuentemente por un presente [12].

Es el tema de la donación del Espíritu Santo, tan marcado en Jn, hasta decir que «el Espíritu aún *no había sido dado*, porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39); lo mismo que por la misión *doctrinal* con que aquí aparece, y por su paralelo con otros pasajes de este mismo discurso de la cena (Jn 15,26; 16,5-15), esta promesa futura se refiere a la donación *oficial* del Espíritu Santo en Pentecostés, pero prolongada indefinidamente en la Iglesia y en las almas de los que lo reciben [13].

Esta acción del Paráclito en ellos

> «les *enseñará todas las cosas*
> y os traerá a la memoria todas las cosas
> que yo os dije».

El segundo hemistiquio es un caso de «paralelismo sinónimo» semita. En el mismo Jn se leen casos de hechos que los apóstoles, cuando Cristo los realizó, no los comprendieron; los comprendieron después de su resurrección y Pentecostés (Jn 2,22; 12,16).

¿A qué se refiere esta acción del Espíritu sobre «todas las cosas que os dije»? Cabrían dos precisiones:

O referirse a la enseñanza que Cristo hizo a los apóstoles en su período terreno (Jn 15,15; 4,25), incluso con las complementarias «revelaciones» que les hizo después de resucitado hasta la Ascensión (Act 1,3), o admitir nuevas revelaciones hechas directamente por el Espíritu a los apóstoles para completar el tesoro objetivo de la revelación. Pero el primer sentido, en su aspecto bimembre, es el que directamente está en situación y encuentra su complemento en el lugar «paralelo» del capítulo 16, en el que se dice que, al «venir» el Espíritu, en Pentecostés, comenzará su obra de «llevaros» *(hodegései)*, conduciros, encaminaros, «hacia la verdad *completa*, porque no hablará de sí mismo, sino que... *tomará de lo mío* y os lo dará a conocer» (Jn 16,13.14). Es la función del Espíritu haciendo comprender a los apóstoles—a la Iglesia—el «sentido pleno» de la enseñanza y obra de Cristo.

[11] Merk, *N.T. graece et latine* (1938) ap. crít. a Jn 14,17.
[12] Bover, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.58.
[13] M. de Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.166-167.

Aunque literariamente estas palabras se dirigían a los apóstoles, hay datos que hacen ver que, como *promesa-doctrinal*, se refieren a la Iglesia.

En primer lugar, no se probaría esto por el solo hecho de decirles que permanecería con ellos (apóstoles) «para siempre». Pues éste es un término muy relativo. Así se lee frecuentemente: *'ebed 'olam*, «siervo eterno», y cuya eternidad sólo se refiere al período de su vida de siervo.

La primera razón es que, en varios de estos pasajes de Jn, las promesas aparecen entremezcladas literariamente, pues unas veces se dirigen a los apóstoles (v.15-17.26) y otras están en forma impersonal: «Si alguno me ama...» (v.21.23.24). Y a este sujeto indefinido es al que se le promete el amor suyo y el del Padre, lo mismo que el «manifestarse» a El, y el que en El «moren».

«Encuadradas, pues, estas promesas, en las que antes y después se habla del Paráclito *(inclusión semítica)*, parece que, aunque literariamente se dirijan a los apóstoles, la *promesa-doctrinal* tiene la perspectiva universal de la Iglesia. Al menos en la comprensión e intención del evangelista al situarlas aquí, en esta perspectiva literaria, si es que ellas pudieran pertenecer a otro contexto histórico» [14].

Esto encuentra una corroboración en las palabras que cita Lc después de la consagración eucarística: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). Directamente se refieren a los apóstoles, y, sin embargo, el concilio de Trento *definió de fe* que con esas palabras Cristo no sólo ordenó sacerdotes a los apóstoles, sino que *con ellas* «preceptuó» que ellos y sus *sucesores* ofreciesen el sacrificio eucarístico [15].

A esto lleva la contraposición que establece entre ellos y el «mundo» para que éste no pueda «recibir» el Espíritu: la incompatibilidad con él. Por lo que parece seguirse que los que no tengan esa incompatibilidad—la Iglesia—, lo reciben; y se *confirma* con la acción del Espíritu, acreditada incluso con carismas (Gál 3,2.5) sobre tantas personas de la primitiva Iglesia, que no eran los apóstoles. Esto les hacía ver que el Espíritu «estaba con ellos» y les hacía «penetrar» los misterios de las enseñanzas de Cristo con sus carismas de revelación, profecías, etc. (1 Cor 12 y 14) [16].

Promesa de la «venida» del mismo Cristo (v.18-21)

Cristo promete también su «venida» a los apóstoles y a todo aquel «que recibe mis preceptos y los guarda». Como antes, la perspectiva rebasa el solo círculo apostólico. Va «a todo aquel» (v.21ab) que «recibe» los preceptos de Cristo—«*mis* preceptos»; otra vez legisla los mismos preceptos de Dios como suyos—y los «guarda». La fe con obras es tema insistido en el evangelio de San Juan (Jn 3,8), lo mismo que en su primera epístola.

[14] *Del Cenáculo...* p.170.
[15] Denzinger, *Ench. symb.* n.949.
[16] Braun, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.431.

¿A qué se refiere esta «venida» de Cristo después de resucitado? A la parusía no. Ya que todos lo verán y será el momento de la definitiva reunión con él.

Se refiere o a las apariciones que hizo a los apóstoles y a otras personas—Magdalena, Santiago, a más de quinientos hermanos juntos (1 Cor 15,6.7)—o exclusivamente a una «manifestación» espiritual.

Sin embargo, la solución puede ser la conjunción de ambas hipótesis.

Pues el v.21c, que habla en una forma impersonalizada y sapiencial—«el que...»—, supone una «venida» indefinida y espiritual. Pero el v.19, en que dice que dentro de poco el mundo no le verá, porque El va a la muerte, pero que ellos le verán, hace suponer que se refiere a las apariciones que les hizo resucitado.

Es verdad que el *modo* como los apóstoles y creyentes verán y tendrán esta presencia de Cristo es normal y fundamentalmente íntimo y espiritual. Pero tampoco se puede olvidar que la presencia sensible de Cristo *resucitado* es esporádica y de Cristo *espiritualizado*. Como no va contra esa presencia espiritual e íntima de Cristo en el creyente una manifestación de tipo carismático.

Los efectos o *frutos* de esta venida se los presenta en dos aspectos.

Uno es que «me veréis», porque yo vivo y vosotros *viviréis*. Siendo Cristo la Vida y no pudiendo hacerse nada «sin El», no obstante, después de la resurrección será el momento de la plenitud torrencial de todo tipo de gracias—toda vida espiritual y divina—, que se inaugurará cuando El «envíe» el Espíritu Santo. El vive después de la tragedia de la muerte, y porque El derrama, normal y totalmente, esa vida, es por lo que ellos vivirán henchidamente su vida.

Otro fruto es que «en aquel día» —frase usada en los profetas, con que se expresan las grandes intervenciones de Dios, y que, como aquí, puede indicar todo un período— vosotros «conoceréis» que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros» (v.20).

Por efecto de estas gracias que van a recibirse en abundancia después de Pentecostés—bien lo experimentaron en su plena transformación ese día los apóstoles—, van a comprender por efecto de gracias de todo tipo, iluminaciones intelectuales y experimentaciones sobrenaturales, aunque en grados diversos, lo que tanto les costaba comprender en vida de Cristo: que «él está con el Padre», que es el verdadero Hijo de Dios; que «el está con ellos» como Dios y como «Vid», que les dispensa toda gracia, sin cuya unión a El nada pueden sobrenaturalmente, y que «ellos están en El», por la necesidad de su unión vital de «sarmientos», y como «miembros» del Cuerpo místico. Y todo, aunque en grados diversos, sabido con certeza y experimentado de un modo íntimo y maravilloso.

PROMESA DE LA «VENIDA» DEL PADRE (v.22-23)

La enseñanza de Cristo sobre su «manifestación» a ellos y no al mundo, interpretada de un modo erróneo por el apóstol Judas, no Iscariote, posiblemente de un modo sensible y maravilloso, es lo que hace a Cristo exponer la doctrina de las epifanías trinitarias. También «vendrá» el Padre. Porque el amor a Cristo, garantizado con obras, trae como premio el ser amado por el Padre. Lo que tiene como efecto el que «*vendremos* a él y *haremos* en él nuestra morada».

Esta «venida», pues, del Padre y de Cristo—el Hijo—no es transitoria, sino permanente, pues en el que le ama establece su «morada»; y es presencia distinta de la que tiene Dios como Creador, pues es sólo para los que le «aman» en este orden sobrenatural: de amor al Padre y al Hijo; ni es presencia carismática, pues es condición normal para todo el que así los ame. Esta «venida» del Padre es también espiritual e íntima. Va entrañado en su mismo concepto de morar Dios en el alma.

Aunque aquí explícitamente no se dice que también «venga» con ellos el Espíritu Santo, es lo que está suponiendo el capítulo, ya que se dice que en el que ama a Cristo, el Espíritu Santo «está» y «permanece» él (v.17). Es lo que la teología llamó «inhabitación de la Trinidad en el alma» [17].

e) *Palabras finales de despedida y aliento. 14,27-31*

El discurso de despedida vuelve, por «inclusión semita», a recoger las palabras del principio.

> **[27] La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide. [28] Habéis oído que os dije: Me voy y vengo a vosotros. Si me amarais, os alegraríais, pues voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo. [29] Os lo he dicho ahora antes que suceda, para que cuando suceda creáis. [30] Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque viene el príncipe de este mundo, que en mí no tiene nada; [31] pero conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago. Levantaos, vámonos de aquí.**

Cristo no quiere que se «turben» con su partida, pues les deja «su» paz. La paz, entre los judíos, abarca todos los bienes y es sinónimo de felicidad [18]. La paz verdadera era una promesa mesiánica (Ez 37,26; Is 9,6). No es la paz que Cristo les anuncia y da como la del mundo. Esta es paz externa, alejada de molestias. La de Cristo es paz íntima, inconturbable en el fondo del alma, pero compatible con persecuciones por El. Ni sería improbable que esta paz a que alude se refiera a la triple «venida» de que acaba de hablarles: el gran don trinitario en ellos. Concretamente alude a su «vuelta», que es a esa «venida» de que les habló.

Además, si de verdad le aman, no deben entristecerse, pues han de desearle lo mejor. Y El «va al Padre, que es mayor que yo». ¿En qué sentido el Padre es «mayor» que Cristo? Se han propuesto diversas soluciones:

1) En cuanto *hombre*. Es la interpretación seguida entre los latinos desde el siglo IV. No parece que sea éste el sentido. Era demasiado evidente que el *hombre* es inferior a Dios. Además, Jn no disocia en Cristo el Hombre-Dios.

2) En cuanto Hijo de Dios, recibe de él, al «engendrarlo», la naturaleza divina. Por eso el Padre, como *principio*, es superior. Antes del siglo IV se defendió esto, sin matizar bien el sentido, dando lugar a imprecisiones, que podían llevar al «subordinacionismo». Posteriormente al siglo IV lo sostienen varios Padres griegos.

Pero Jn habla del Verbo *encarnado*. Y en el evangelio, Cristo, Verbo encarnado, confiesa que es *igual* al Padre (Jn 10,30). Tampoco esta solución responde al contexto. Cristo les deja como razón para que se «alegren» que el Padre es «mayor» que El. Pero los apóstoles, en aquel estudio cultural-religioso, no podían comprender esta altísima razón para alegrarles.

3) La interpretación que parece estar más en consonancia con el contexto total del evangelio de Jn es la que valora esta frase dicha por el *Verbo encarnado*, ya que Jn no disocia estas dos realidades. Por eso, el sentido de la frase es que el Padre es «mayor» que El, no en cuanto el Verbo recibe por eterna generación la naturaleza divina, sino que, en cuanto es el *Verbo encarnado*, por la «communicatio idiomatum», se proclama, por razón de su *naturaleza humana*, inferior al Padre. Es el sentido en que se habla abiertamente en otros pasajes de Jn (6,62; 16,28; 17,5.24). San Agustín lo comentaba así: «En cuanto aquello por lo cual el Hijo *no es igual* al Padre *se iba* al Padre» [19].

Pero el aviso tiene valor apologético: no lo van a coger de sorpresa, es él el que se somete libremente a los planes—obediencia—del Padre. Y tan inminente es, que pone la venida del «príncipe de este mundo», Satanás, en presente. Es la lucha entre la luz y las tinieblas, el fondo satánico que mueve hombres y pasiones contra Cristo. En las «tentaciones» de Cristo, Satanás «se retiró hasta el tiempo» determinado (Lc 4,13).

Satanás viene ahora a través de sus instrumentos, especialmente de Judas Iscariote, en cuyo «corazón» había puesto Satanás el «propósito» de entregarle (Jn 13,2), y luego «entró» en él para consumar su obra de muerte (Jn 13,27). Pero, aunque parece su muerte una derrota, no es que Satanás «tenga en mí nada», como si viniese para castigarle conforme a la creencia judía. Cristo es la misma

[17] Sobre el valor de la redacción literaria del v.23, cf. *Del Cenáculo al Calvario* p.170.
[18] VARGHA, en Verb. Dom. (1928) 371.

[19] *In evang. Io. tract.* tr.78,1; cf. SAN CIRILO DE A., MG 74,312. Sobre estas diversas posiciones, cf. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (1909) h.l.; HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.62-65.

santidad. Y Cristo no va a un reto, va a ejercer un acto supremo de amor al Padre, al cumplir el «mandato» de su muerte. Va así a demostrar al «mundo» malo y al Padre que lo ama cumpliendo su «mandato».

Y puesto que el «mandato» estaba dado y la «hora» llegada, Cristo da la orden de partida. «Levantaos», de los lechos o esteras sobre los que estaban «recostados» en la cena; «vamos de aquí». La orden es terminante. Estas palabras cierran el desarrollo histórico de la narración. El capítulo 17, la «oración sacerdotal», aparece como el epílogo, ya en pie, de aquel acto. Por eso, este final y esta orden se entroncan, históricamente, con el principio del capítulo 18, en que ya salen para Getsemaní.

CAPITULO 15

Problema literario de los capítulos 15 y 16

Los capítulos 15 y 16 están en una situación violenta con relación al capítulo 14. En éste se terminaba el discurso de Cristo con la orden terminante de partida a Getsemaní, por lo que se entronca con el capítulo 18. Además, los capítulos 15 y 16 tienen muchos temas de contenido equivalente a los que se desarrollan en el 14. De aquí varias soluciones para explicar esto.

1) Cristo, una vez dada la orden de partida, habría continuado en el mismo Cenáculo estos discursos. Pero es increíble que, dada la orden terminante de partida, continúe estos discursos, de tema semejante y en un espacio de tiempo muy largo, ya que aquí están representados, esquemáticamente, por 86 versículos.

2) Cristo, dada la orden de partida, continuaría por el camino estos discursos. Aparte de las razones anteriores, explica aún menos que la anterior hipótesis, ya que no es creíble que, en aquella noche de peligros y asechanzas, Cristo se exponga a esto, prolongando su camino a Getsemaní; ni la sublimidad continuada de los temas hace factible esta posición.

3) Se propone cambiar el orden de algunos capítulos, dándoles a estos capítulos una hipotética situación primitiva, correspondiente a otra época. Pero esto no tiene apoyo ninguno en la tradición manuscrita. Ni explica el porqué de una temática tan afín. Explicando menos, pues, al situarlos cronológicamente antes, no se ve el porqué *repetirlos* en el Cenáculo.

4) Otros lo explican, y parece más verosímil, por un procedimiento redaccional de *adición*, hecho una vez terminado el evangelio. Sea porque, pronunciado en la cena—repetición semita—, fueron recordados después por el autor; sea porque, pronunciados en otras ocasiones, se los incluye aquí por razón de un contexto lógico [1]; sea porque se ven en este evangelio retoques, adiciones, *re-*

[1] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1937) p.434.

tractaciones de un tema elaborado en diversas ocasiones, con enfoques posiblemente distintos, acaso en orden a problemas de la catequesis. Lo que se haría aún más factible, si se supone que el autor no dio la última mano y fueron incluidos aquí por sus discípulos estos discursos por El preparados [2]. Si no hubieran sido más que una creación del evangelista, se hubiese presentado todo en una sola redacción [3].

a) Alegoría de la vid (v.1-11); *b)* el precepto de la caridad (v.12-17); *c)* el odio del mundo a los discípulos (v.18-21); *d)* la testificación que Cristo ofrece de su verdad (v.22-27).

a) *Alegoría de la vid. 15,1-11*

[1] Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. [2] Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará; y todo el que dé fruto, lo podará, para que dé más fruto. [3] Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; [4] permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. [5] Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. [6] El que no permanece en mí, es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. [7] Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará. [8] En esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos. [9] Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. [10] Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor. [11] Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido.

Discuten los autores sobre el género literario de este pasaje, sobre si es alegoría o parábola. Se ve en la simple lectura que hay elementos de ambas; se trata, pues, de un género *mixto;* y como en él prevalece el elemento alegórico, pues comienza por elementos alegóricos y toda la trama fundamental de la misma es alegórica, se la ha de tener por una alegoría-parabolizante [4].

Cristo comienza la alegoría presentándose como «la vid verdadera» *(he alethiné)*. «Verdadera» puede significar auténtico, genuino, contrapuesto a degenerado, falso; o también significar superior, excelente, contrapuesto a vulgar, ordinario. La segunda significación es la que parece más lógica. Es «vid verdadera» en cuanto se trasladan a él, en el orden espiritual, las propiedades de la vid. En el apócrifo *Apocalipsis de Baruc*, la viña aparece como símbolo del Mesías [5].

[2] MOLLAT, *L'Évangile... de St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.26-27.
[3] DURAND, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.410.
[4] VOSTÉ, *Parabolae selectae D. N. J.-Ch.* (1933) II p.820-821.
[5] KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.* II p.424ss.

Al Padre se lo representa como el que trabaja esta viña: el «labrador» *(georgós)*.

Lo que aquí se quiere expresar es que Cristo, Dios-hombre, influye directamente, por la gracia, en los sarmientos. El Padre, en cambio, es el que tiene el gobierno y providencia exterior de la viña.

El tema central es la necesidad de estar unidos a Cristo (v.5). Pero hay dos modos de estar unidos a Cristo. Se habla de los fieles en general, tal como está redactado.

Uno es por la fe-bautismo, pero sin obras. Al que así se comporta, el Padre lo «cortará» de la Vid-Cristo. El Padre, que ejerce el gobierno y providencia exterior, consumará la separación que, culpablemente, tenga ese sarmiento. Es efecto de la «fe sin obras», que es «fe muerta» (Sant 2,17). La fe que no «opera por la caridad» (Gál 5,6). Así se anuncia el peligro trascendental en que están estos sarmientos. ¿Cuándo serán separados de Cristo? No se dice. En la muerte, por la pérdida de la fe, por una excomunión. Sin embargo, por la comparación literaria de textos de este mismo pasaje, en que se habla de los «sarmientos cortados y *echados al fuego*» (v.6), acaso se refiera especialmente al juicio final, como se ve en los sinópticos (Mt 13,40.42; 25,41). También se hace ver la libertad del hombre y la culpabilidad de su no cooperación a la gracia (v.5b-8). La forma «sapiencial» en que es enunciado y el hablarse según la naturaleza de las cosas, no considera el caso en que el sarmiento desgajado pueda ser nuevamente injertado; lo que sería aquí el arrepentimiento y penitencia.

Pero hay otra forma de estar unido a Cristo: por la fe, el bautismo y la fructificación en obras. Al que así está, el Padre lo «podará» para que dé más fruto». Cuando en las vides los sarmientos son excesivos, hay que podarlos para que la demasiada prolificación no reste vigor a la savia. A su semejanza se hará en el fiel-«sarmiento» esta poda: se le quitarán los obstáculos que le impiden a la savia de la gracia fructificar y expansionarse. Pero aquí esta comparación es parabólica, pues la savia de la gracia no se agota en Cristo ni la prolificación de los cristianos es obstáculo al vigor de la savia. Se enseña aquí la gran doctrina de las «purificaciones» que, «in genere», será el «negarse a sí mismo» o todo lo que es apego egoísta e impedimento a la fructificación de la gracia. Esta enseñanza de Cristo es el mejor comentario al libro de Job: por qué sufre el justo.

La doctrina general—sapiencial—encuentra en el v.3 una aplicación directa a los apóstoles. La obra de «purificación» a que aludió, evoca la «limpieza» en que ellos estaban a la hora del lavatorio de los pies (Jn 13,10). Tienen fundamentalmente esa pureza a causa de «la palabra que os he hablado», es decir, el Evangelio: toda la enseñanza que Cristo les hizo, ya que sus palabras «son espíritu y vida».

Estando ya unidos a la Vid, sólo necesitan, pues, tener toda esa vitalidad, «permanecer» en ella, en El. Es permanencia mutua: El en ellos y ellos en El.

El verbo que usa, «permanecer» *(méno)*, es término propio y técnico de Jn. Lo usa 40 veces en su evangelio y 23 en su primera epístola. Y formula aquí con él la íntima, permanente y vital unión de los fieles con Cristo. Es la palabra que usa para expresar el efecto eucarístico de *unión* (Jn 6,56.57)[6]. La dicción puede tener sentido preceptivo o condicional: «permaneced» o «permanecer para...» Fundamentalmente el sentido no cambia. Lo esencial es estar unido a Cristo. Este pensamiento va a ser desarrollado en los apartados siguientes:

1) «Sin mí no podéis hacer nada» (v.52). Esta es la sentencia fundamental de todo el pasaje. Es uno de los textos más terminantes que enseña la absoluta necesidad de la dependencia sobrenatural de Cristo. El concilio II Milevitano, de 416, y Cartaginense XVI, de 418, después de definir la necesidad de la gracia para toda obra sobrenatural, invocan en el mismo canon definitorio estas palabras de Cristo, con las cuales «no dice que: Sin *mí más difícilmente* lo podéis hacer, sino que dice: Sin mí *no podéis hacer nada*»[7]. Invocan este texto para lo mismo el concilio Arausicano II, de 529, confirmado luego por Bonifacio II, y el concilio de Trento[8].

2) «El que permanece en mí..., ése da *mucho fruto*» (v.5ab). El pensamiento progresa. No solamente sin la unión a Cristo no se puede nada—aspecto semita *negativo*—, sino que, «permaneciendo» en El—aspecto *positivo*—, se «da mucho fruto». La acción de la savia-gracia tiende a expansionarse. Cuando el cristiano responde a las mociones de la misma, «da fruto» y el Padre le «poda» para que se expansione más la gracia: «dé mucho fruto».

Aunque no se dice, está latiendo en todo este pasaje el aspecto del *mérito* en esta obra hecha en unión con Cristo. El concilio de Trento invoca este pasaje para hacer ver el mérito de la obra hecha en gracia[9].

3) «Si permanecéis en mí..., *pedid lo que quisiereis y se os dará*» (v.7). Este versículo es como un paréntesis entre los 6 y 8. Si el v.7 está en su propio contexto histórico, se explica esta promesa, o porque Cristo les da la clave normal para «permanecer» unidos a El, o porque asombrados ellos ante la posible perspectiva de la separación, lo que es imposible después de decirles que les iba a preparar las «mansiones», les da la solución para esta unión: el recurso a la oración.

La formulación con que se hace es universal: se les dará cualquier cosa que pidan. La forma rotunda «sapiencial» podría tener excepciones o ser interpretada conforme a Jn (1 Jn 5,14), en la hipótesis que, «si le pedimos algo, *conforme a su voluntad*, El *nos oye*».

[6] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.434-435 nota; C. PECORARA, *De verbo «manere» apud S. Ioannem:* Div. Thom. Plac. (1937) 159-171; para la comparación de este concepto entre San Pablo y San Juan, cf. PRAT, *La Théologie de S. Paul* (1925) II p.477.

[7] DENZINGER, *Enchiridion symb.* n.105.

[8] DENZINGER, o.c., n.180.197.809.836; cf. LEAL, *Sine me nihil potestis facere (Jn 15,5). Contenido teológico pleno del texto:* XII Semana Bíblica Española (1951) 485-498.

[9] DENZINGER, *Ench. symb.* n.809.

Pues es oración que se hace «permaneciendo» unidos a Cristo y movidos por su savia, nada se pediría que no convenga.

Pero, si el versículo está fuera de su propio contexto, acaso sea paralelo a Jn 14,13.14, en que se refiere sólo a lo que se pide para la obra de apostolado. Así dirá que el fruto que les desea los acreditará como «discípulos míos» (v.8), y más adelante habla de la elección que hizo de ellos para el *apostolado* (v.16), añadiéndoles, en esa perspectiva *apostólica*, que el Padre les dará cuanto pidan (v.16c).

4) «En esto será glorificado mi Padre: en que deis mucho fruto» (v.8). La misión de Cristo es «glorificar» al Padre. Pero ¿cuál es el deseo del Padre en orden a la fructificación de estos «sarmientos» unidos a Cristo-Vid? No tienen tasa ni módulo. La enseñanza ya está dada antes (v.2), al decirse que al que dé fruto se lo podará para que dé «más fruto». La «glorificación», pues, del Padre está en que «deis mucho fruto». Es la vocación a la santidad, sea general, sea, en concreto, a la del apostolado.

Con ello «*seréis* discípulos míos». Este futuro sugiere que esta fórmula expresa algo sobre el porvenir y se entendería mejor de un discurso pronunciado después de la elección de los apóstoles [10].

5) «El que no permanece en mí..., lo arrojan al fuego para que arda» (v.6). Es el aspecto semita *negativo* de la no «permanencia» en Cristo-Vid. La imagen está tomada de los sarmientos secos. Con ella sólo se anuncia el *hecho* del castigo de estos «sarmientos» unidos a Cristo sin fructificación. Pero, si se tiene en cuenta su afinidad literaria con la descripción de Mt del juicio final (Mt 13, 40.42), acaso esta descripción de Jn sea una alusión a la separación *oficial* de Cristo en el juicio último, del que habla el cuarto evangelio (Jn 5,29; 11,23,24) [11].

Los versículos 9-11 pueden ser considerados como un complemento conceptual de la alegoría expuesta y que tienen cabida aquí por una cierta analogía.

Cristo les indica a sus apóstoles el ansia de su amor hacia ellos para que fructifiquen unidos a El, pues los ama al modo sobrenatural, como el Padre le ama a El. Unidos a El y amados por El no necesitan, para dar «mucho fruto», más que «permanecer en El».

Y la prueba de esta permanencia son las obras: «mis preceptos». No todo el que diga «Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad del Padre» (Mt 7,21). Ha de ser copiado su ejemplo: «guardo los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor».

Y les dice esto para que «yo me goce en vosotros». Porque cumplen el mensaje del Padre, que El trajo como el Enviado.

Y «vuestro gozo sea cumplido». Pues al saber ellos que están unidos a Cristo-Vid, que «permanecen» unidos a El y que guardan

[10] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.405.
[11] POWER, *Ego sum vitis vera:* Verb. Dom. (1921) 147-152; BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.436.

sus «mandatos», saben entonces la meta suprema de sus aspiraciones: son amados por el Padre.

b) *El precepto de la caridad. 15,12-17*

[12] Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. [13] Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. [14] Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. [15] Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. [16] No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé. [17] Esto os mando, que os améis unos a otros.

La situación histórica de esta sección en la última cena queda sugerida por el lugar paralelo del amor al prójimo (Jn 13,34.35).

El amor mutuo que han de tenerse no es filantropía, ha de estar calcado en el ejemplo de El: que se amen como El los ha amado. Precisamente por este *modo* es por lo que antes llamó también a este precepto «mandato nuevo» (Jn 13,34.35).

Como ejemplo que clarifique este amor suyo, pone lo que es prueba suprema humana: dar la vida por los *amigos*. No es que Cristo restrinja la universalidad de su muerte, sino que utiliza la comparación usual humana. Con El habla de su muerte.

Al hablar de «amigos», el «encadenamiento semita» le lleva a llamar a sus apóstoles amigos. Los siervos no saben lo que hacen sus señores. El A.T. tenía más aspecto de servidumbre. Los amigos conocen sus intimidades. Y El les «reveló» el gran secreto y mensaje del Padre: el Evangelio, las intimidades de Dios. Pero la verdadera amistad exige obras. Así aquí, «sois mis amigos si hacéis lo que os mando» (v.14).

Como «amigos» de Cristo son predilectos. Y esto evoca la «elección» que El hizo de ellos para el *apostolado*, como lo indica el término filológico (Jn 6,70; 13,18; Lc 6,13, etc.) y el contexto.

Directamente se refiere no a la predestinación, sino a la elección, «vocación» que les hizo al llamarlos a cada uno en su día (Jn 6,34). No piensen que este privilegio fue algo que salió de ellos.

La finalidad de esta elección es para que «vayáis». El sentido es: ir a sus asuntos, a sus negocios, seguir su camino (Mt 9,6; 19-21); es la misión de «apóstoles»; «deis mucho fruto» de apostolado, como lo pide el contexto. Es la vocación a la santidad antes dicha. Y es a lo que lleva la sección siguiente, en que habla de las persecuciones que tendrán por causa de él.

«Y vuestro fruto permanezca», es decir, el fruto de su apostolado que sea de una eficacia permanente [12] allá donde ellos arrojen la semilla.

[12] BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.103-104; BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.437; HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.83.

Y otra vez se pone la oración como medio eficaz de apostolado. El apóstol tiene en la oración un *recurso* de éxito, pero tiene la *obligación* de usarla como medio normal del fruto de su apostolado. La forma rotunda con que está expresada la concesión de todo lo que pidan tiene una explicación semejante a lo anteriormente expuesto [13].

La sección termina con una exposición chocante: «Estas cosas *(taûta)* os mando: que os améis mutuamente». Pero sólo hay un precepto: el amor. Puede ser debido a que «estas cosas» quedan encerradas, en un sentido amplio, en el precepto de la caridad (Jn 15,9.10; Gál 5,14: 1 Jn 3,13ss.4,7ss), formando así el cierre de la «inclusión semítica» con el v.12.

c) *El odio del mundo a los discípulos. 15,18-21*

[18] Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. [19] Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece. [20] Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra. [21] Pero todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado.

El odio del «mundo» malo a Cristo se va a continuar en sus discípulos, precisamente porque son los continuadores de su obra. La lucha escatológica entre la luz y las tinieblas se continúa contra los portadores de la «luz».

Cristo les recuerda a este propósito la palabra «que os dije: No es el siervo mayor que su señor». Esta frase fue dicha por Cristo en varias ocasiones (Mt 10,24; Lc 6,40; Jn 13,6). En Mt es a propósito de las persecuciones que sufrirán. Pero en Jn aparece dicha a propósito del lavatorio de los pies, mas para que imiten éste; no a propósito de persecuciones. De suyo podría aludir al uso que con ella (Mt) anunció las persecuciones. Pero en este contexto de Jn parece referirse a la escena antes citada, trayéndola ahora a propósito distinto. Que recordasen aquella frase, que también tenía virtualidad para aplicarla al caso presente.

Todas estas persecuciones se las harán «por causa de *mi nombre*». No el personal. En los semitas nombre está por la persona. Será, pues, a causa de ser el Hijo de Dios: «porque no conocen al que me ha enviado», al Padre, en lo que tiene de específicamente divino como Padre. Algo increíble en aquel monoteísmo cerrado del judaísmo del A. T.

[13] Cf. *Comentario a Jn 15,7.*

d) *La testificación que Cristo ofrece de su verdad. 15,22-27*

[22] Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. [23] El que a mí me aborrece, también aborrece a mi Padre. [24] Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre. [25] Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: «Me aborrecieron sin motivo». [26] Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, [27] y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis conmigo.

Esta sección está íntimamente entroncada con la anterior. El «mundo» malo persigue a Cristo y a sus discípulos porque no conoció a Cristo. Pero Cristo alega contra ese «mundo»—los judíos—tres testificaciones de su verdad.

Cristo mismo (v.22-25).—Cristo alega contra el «mundo» su propio testimonio. No sólo *habló* exponiendo el mensaje del Padre, sino que lo rubricó con milagros «que ninguno otro hizo». La superioridad de Cristo sobre otro taumaturgo no está en que uno hizo tal o cuál milagro, sino en el complejo de los milagros de Cristo, que lo sitúan en una esfera totalmente excepcional: divina (Jn 3,2,7; 31; 8,54).

Y como todos estos milagros se los «daba a hacer el Padre» (Jn 5,36), el «pecado» era contra Cristo y contra el Padre. Es el pecado contra la luz (v.24).

Esta conducta de odio del «mundo» contra Cristo la ve prefigurada en la Escritura. Es una cita de dos salmos (Sal 35,19; 69,5) en los que se habla del «justo» perseguido. La cita está hecha libremente. Pero como la Escritura era el argumento definitivo para el judío, sea que se argumentase con un sentido «típico», sea conforme a alguno de los procedimientos usuales en las escuelas y en el ambiente [14], era aportar un argumento decisivo a su causa. Esto corroboraba su testimonio.

Testificación del Paráclito (v.26).—También se cita aquí la testificación que dará el Paráclito. Se conserva así su nombre, por el rico contenido etimológico que puede tener según los contextos.

No es aquí una simple fuerza o acción divina «ad extra», como el *ruah Elohím* del A. T. De la confrontación de textos en Jn se ve que lo está presentando como una persona divina.

Además, Cristo dice que él lo enviará. Pero esto, por el método de «alusión», tiene un valor especial. En el A. T. sólo Yahvé podía

[14] Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (1934) I p.296ss.

enviar este espíritu. Cristo se está, pues, poniendo, al «enviarlo», en la misma esfera divina.

> «Cuando venga el Paráclito,
> que yo os enviaré de junto al Padre,
> el Espíritu de verdad,
> que procede [*ekporeúetai*] del Padre,
> él dará testimonio de mí» (v.26).

Al Paráclito, por la función que va a desempeñar de testimoniar a Cristo, se lo llama, como en el capítulo anterior, «Espíritu de verdad».

Va a testificar que el «mensaje» que Cristo traía del Padre—el Evangelio, centrado en la temática de Jn en que Cristo es el verdadero Hijo de Dios—era verdadero. Y lo va a testimoniar con las maravillas que realizará a favor de Cristo y su obra. Fundamentalmente, en Pentecostés, con el cumplimiento de la promesa que hizo Cristo de enviarlo desde el cielo (Jn 16,7ss; Act c.2), acusando así al mundo del gran «pecado» contra Cristo (Jn 16,9ss). También los «carismas» en la primitiva Iglesia (Act 10,44ss.19,5.6; 1 Cor c.12; Gál 3,5) y, en general, los milagros de todo tipo que, hechos por el Espíritu Santo, testifican la verdad del mensaje de Cristo.

En este pasaje hay un versículo que es valorado diversamente por los exegetas. Es el Espíritu Santo, que «*procede (ekporeúetai)* del Padre».

1) Para unos, se trata de la eterna «procesión» o *spiratio* del Espíritu Santo del Padre en el seno de la Trinidad. Las razones que alegan son:

El contraste entre el *futuro*, en que Cristo «enviará», y el *presente*, en que dice que «procede» del Padre (Lagrange).

«El verbo *proceder*, distinto de ser *enviado* o *venir*, usados todas las otras veces para significar la misión temporal, debe de significar algo diferente, que aquí no puede ser sino la procesión eterna» (Bover).

Los verbos *ser enviado* o *venir* expresan, implícitamente al menos, el término «ad quem»; *proceder* sólo expresa el término «a quo» (Bover).

A esto puede añadirse que esta interpretación es la de «la inmensa mayoría de los católicos» (Lagrange).

2) Para otros, se trata sólo de la «misión» temporal del Espíritu Santo de parte del Padre.

Los defensores de esta posición sostienen que las razones alegadas por los contrarios no son ni evidentes ni decisivas.

La contraposición entre *futuro* y *presente* se explica bien. Cristo usa el *futuro* porque «enviará» al Espíritu Santo; pero usa el *presente* para indicar la garantía máxima, al decir que viene de parte del Padre: «misión» temporal.

Tampoco el argumento entre «ser enviado» o «venir» y «proceder» es decisivo.

«Proceder», de suyo, sólo significa origen. Y «proceder» puede ser, como en el caso anterior, simple indicación que garantiza el origen del Espíritu Santo, de la parte del Padre, pero en su «misión» temporal.

Sobre esto se añaden otras razones:

El «paralelo» de este pasaje con el esquema pneumático de estos capítulos de Jn. En ellos, «proceder» está en la línea «de ser enviado» temporalmente por el Padre.

Si les habla a los apóstoles, anunciándoles que el Paráclito «dará testimonio» de El y, como garantía, alega su referencia y «misión» por el Padre, ¿qué interés podría tener entonces para los apóstoles hablarles de la eterna «procesión» del Paráclito, del Padre, cuando entonces los apóstoles no podían comprender nada de esto?

Y si los autores, en mayoría, opinaron antes de la «procesión» eterna, hoy otra corriente defiende la «misión» temporal. Así Mollat, en su anotación al evangelio de Jn, en la *Sainte Bible de Jérusalem*, comenta: «El contexto parece indicar que se trata de la «misión» del Espíritu en el mundo, mejor que de su «procesión» del Padre en el seno de la Trinidad» [15].

Testificación de los apóstoles (v.27).—También los apóstoles van a ser testigos de la verdad de Cristo: que él es el Mesías-Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn. Y ellos lo darán—profecía que les hace—porque ellos están capacitados como ninguno para ello. Estuvieron con El «desde el principio» de su *elección*, casi al comienzo de la vida pública de Cristo, y fueron «testigos» de su doctrina y de sus milagros—el mensaje rubricado con «signos»—y serán testigos en el «mundo», y contra el «mundo», de la verdad de lo que vieron. Pues «nosotros hemos visto su gloria como de Unigénito del Padre» (Jn 1,14) [16].

CAPITULO 16

El capítulo 16, en continuación de problemática literaria, como se expuso al comienzo del capítulo 15, se entronca conceptualmente con 15,18-21, en que se anuncian las persecuciones a los discípulos.

a) Anuncio de la persecución a los discípulos (v.1-4); *b)* significado de la venida del Paráclito (v.5-15); *c)* tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo (v.16-22); *d)* anuncia nuevas promesas (v.23-33).

a) *Anuncio de la persecución a los discípulos. 16,1-4*

[1] Esto os he dicho para que no os escandalicéis. [2] Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios. [3] Y esto lo harán

[15] O.c. (1953) p.167 nota g.
[16] M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.185-212.

porque no conocieron al Padre ni a mí. [4] Pero yo os he dicho estas cosas para que, cuando llegue la hora, os acordéis de ellas y de que yo os las he dicho, pero esto no os lo dije desde el principio porque estaba con vosotros.

Cristo les anuncia la persecución por causa suya. El horizonte de estas persecuciones es judío: «os echarán de la sinagoga», no en sentido local, sino de la Congregación de Israel [1]. Y como la «hora» de Dios para la expansión mesiánica llega, llegará también la persecución al máximo: la muerte. Directamente las palabras son dirigidas a los apóstoles para la hora de su «ausencia», pero el contenido doctrinal tiene mayor amplitud. La «excomunión» de la comunidad judía era practicada desde la vuelta de la cautividad (Esd 10,8). Tenía diversos grados; el último llevaba anejo la interdicción de todo para el «excomulgado». Son las persecuciones que por falso celo hizo Saulo de Tarso. Es el motivo de falso celo por el que se mata a San Esteban (Act 6,8ss) y sobre el 44 a Santiago el Mayor (Act 12,1ss).

Y con este falso celo creerán prestar «un servicio a Dios». El término usado *(latreian prosphérein tô theô)* significa ofrecer un acto de culto litúrgico. En la literatura rabínica se lee: «Al que derrama la sangre de los criminales se le ha de considerar como si hubiese ofrecido un sacrificio» [2]. Tal es la paradoja del fanatismo de Israel contra los seguidores del Hijo de Dios.

El motivo de hacer esto es la ceguera culpable, tantas veces expuesta o aludida en Jn, por no haber conocido ni al Hijo ni al Padre, que le envió.

La advertencia—profética—que les hace, tiene para ellos un sentido apologético: que no se «escandalicen» a la hora de su cumplimiento. Cuando los poderes de la tierra los persigan, que sepan que Cristo se lo anunció; no es fracaso en su doctrina, es la permisión del plan del Padre. Así les anuncia la persecución y el triunfo, o mejor, el triunfo por la persecución.

Antes, «desde el principio» no les anunció esto porque estaba El con ellos, y este vaticinio es sobre la suerte de ellos en la hora de su «ausencia». Si aparecen vaticinios de persecuciones en el sermón de la Montaña (Mt 5,11: Lc 6,22), en la instrucción a los Doce (Mt 10,16-19) y a los discípulos (Lc 12,4) y en el apocalipsis sinóptico (Mt 24,9; par.), no son obstáculo a esta afirmación de ahora; porque varios de estos anuncios están agrupados artificiosamente y otros no están lejanos, en su anuncio, de los días de la pasión. De ahí que el término «desde el principio» no tenga una interpretación estricta desde su «vocación» al apostolado; ni el momento de decir esto en este discurso, en la última cena, excluye el que no se les hubiese dicho, más o menos claramente, en otras ocasiones. Pero su presencia no exigía decírselo o recordárselo con el apremio *apologético* de su inminente partida.

[1] *Comentario a Jn* 9,22.
[2] LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.294; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) p.2 n.5.

b) *Significado de la venida del Paráclito. 16,5-15*

También en este capítulo se habla del Paráclito, aunque más ampliamente que en los capítulos 14 y 15; y precisamente de su acción «testificadora» y «docente». Pero más extensa y más matizada.

[5] Mas ahora voy al que me ha enviado, y nadie de vosotros me pregunta: ¿Adónde vas? [6] Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza. [7] Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el abogado no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré. [8] Y en viniendo, éste argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. [9] De pecado, porque no creyeron en mí; [10] de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; [11] de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. [12] Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; [13] pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. [14] El me glorificará porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; [15] por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer.

Necesidad de la ausencia de Cristo para que se envíe el Espíritu Santo (v.5-7).—Antes les habló de su ida al Padre y se entristecieron, como se vio anteriormente. En los capítulos 13 y 14 les anunció su partida; y en el 14 hay un diálogo con algunos apóstoles sobre el sentido de su partida. Y ahora que habla de nuevo sobre lo mismo, no se extrañan. ¿Es que se convencieron y resignaron? ¿Son procedimientos redaccionales, en que se omiten o trasladan cosas de su propio contexto ante una perspectiva determinada? La expresión «ninguno de vosotros me pregunta...» equivale a «ahora vosotros no me preguntáis *más*» (Lagrange). En griego neotestamentario, la partícula *más* es frecuentemente *omitida* en la locución: «no... más» [3].

Ni sería improbable una alteración aquí del orden cronológico de estas secciones, como parecería al compararse los versículos 5-6 con 16-18.

En el plan del Padre, la «ausencia» de Cristo es condición no sólo para la «venida» del Espíritu Santo, sino para que el mismo Cristo lo «envíe».

«Este primer rasgo basta para señalar la divinidad del que es objeto de esta promesa; sólo Dios puede ser aquel cuya venida es tan preciosa, que es uno dichoso comprándola al precio mismo de la ausencia (corporal) de Cristo» [4].

También, por otro concepto, Cristo se presenta como Dios: al «enviar El» al Espíritu Santo, atributo exclusivo de Dios en el A. T. Es el método de «traslación» por el que Cristo posee los atributos divinos de Yahvé.

[3] JOÜON, en Recher. Scien. Relig. (1928) 500ss.
[4] LEBRETON, *La vie et l'ensegnement...* ver. esp. (1942) II p.220.

La acción «acusadora» del Espíritu contra el «mundo» (v.8-11).—La venida del Espíritu trae primeramente una misión fiscalizadora y condenatoria. Esta ofensiva del Espíritu contra el «mundo» va a ser triple. El pensamiento se expresa con una serie de matizaciones de un tema fundamental, que casi viene a ser un pequeño clímax conceptual.

«De pecado, porque no creen en mí». Este fue el gran pecado de Israel: cerrar culpablemente los ojos a la Luz (Jn 3,2.19; 8,46; 15,22.24; 9,41).

«De justicia, porque voy al Padre y no me veréis». La venida del Paráclito va a ser la venida del gran defensor de la verdad de Cristo. Todo su «mensaje» quedaba garantizado con la gran efusión de la venida del Paráclito, que El prometía. Pentecostés fue la prueba de la verdad del «mensaje» del Hijo, rubricado con la promesa que hizo de enviar el Espíritu Santo. Y como una secuencia de esta misma garantía es que ya no «verían en adelante» de una manera normal a Cristo. Su ausencia era precio del envío que hacía [5].

«De juicio *(kríseos)*, porque el príncipe de este mundo ya está condenado» *(kékritai)*. El «príncipe de este mundo» es Satanás. El es el que establece la lucha escatológica de las tinieblas contra la Luz, moviendo a los hombres a ser hostiles al imperio del Mesías. Pero al venir el Espíritu, viene la prueba de que el «mensaje» redentor de Cristo estaba hecho, y, por tanto, el imperio satánico vencido, «juzgado», en el sentido de «condenado». La hora escatológica final no será más que la expulsión definitiva de Satanás de su imperio temporal en el «mundo» (Jn 12,31.38; 16,33).

Esta «venida» del Espíritu, que trae esta misión tan definida, ¿se refiere sólo a Pentecostés o tiene una proyección indefinida?

La promesa de esta venida se refiere, como auditorio inmediato, a los apóstoles (v.10c), y con relación a un momento determinado, la actitud del mundo judío, al cual expuso Cristo directamente su «mensaje», y a su reacción ante El: «porque no creen en mí» (v.9). Pero el *contenido doctrinal* de la misma lleva una proyección más universal. Se ve ya esto en el mismo Pentecostés, en el prodigio de la glosolalia, en que la acción del Espíritu *testifica* la verdad de Cristo ante gentes de la Diáspora que estaban en Jerusalén (Act 2,5-12). Esta amplitud se continuará luego en la Iglesia en toda la acción del Espíritu: no hace ella siempre otra cosa que *testificar* la verdad de Cristo. Y los «carismas» del Espíritu fueron uno de los medios que contribuyeron a la expansión, a los comienzos del cristianismo, y establecimiento de la «verdad» de Cristo.

La acción docente-«reveladora» del Espíritu a los apóstoles (v.12-15).—La acción del Espíritu Santo sobre los apóstoles continúa explicitándose ahora en una función «reveladora».

Cristo quería completar su enseñanza sobre sus apóstoles, pero no puede «ahora», porque no podrían comprender ni recibir útilmente estas enseñanzas sublimes. A pesar de tener el mejor Maestro,

[5] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.419.

su rudeza, su estado de gentes sencillas e imbuidas en el ambiente judío, y, sobre todo, la sublimidad de las enseñanzas, no les permitía recibirlas entonces. Necesitaban una transformación radical, que estaba reservada, en el plan del Padre, a Pentecostés, como momento inicial de la acción del Espíritu en ellos.

Por eso, cuando venga el Paráclito, los «conducirá a la verdad toda entera» *(eis tèn alétheiam pasan)* [6].

El término usado aquí para llevarlos o hacerlos comprender es «guiar en el camino» *(hodegései)* : los *llevará* «a la verdad toda entera».

La razón de esto es que les hacía falta la acción del Espíritu para comprender la plenitud de la enseñanza de Cristo; pues el Espíritu Santo «no hablará» de sí mismo, sino que hablará lo que oyere», «porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer».

El Paráclito «recordará» todo lo que yo os he dicho (Jn 14,26), es decir, «tomará» las enseñanzas de Cristo y se las hará comprender en la plenitud conveniente, llevándoles así «a la verdad completa» de su enseñanza.

Como una garantía trinitaria, final, dirá Cristo que toda su doctrina es del Padre. «Todo cuanto tiene el Padre es mío» (v.14), parece restringirse aquí al orden doctrinal; es toda la doctrina que el Padre le entregó para comunicarla en su «mensaje». Por eso es una posesión mutua. Y, siendo su doctrina del Padre y llevándola a plenitud el Espíritu, la doctrina de Cristo es, en realidad, la «verdad toda entera».

El contexto del evangelio de Jn sugiere que, mejor que a una revelación absolutamente *nueva* de verdades, hecha por el Espíritu, se refiere a una mayor *penetración* de las verdades reveladas por Cristo a los apóstoles (Jn 15,15; 17,8.14; cf. Mt 28,19.20).

En esta acción iluminadora del Espíritu se destaca concretamente que «os *anunciará* las cosas venideras» (v.13). Encuadrado esto en las enseñanzas de Cristo, probablemente se refiere este sentido profético a que el Espíritu Santo «les revelará el nuevo orden de cosas, que tiene su origen en la muerte y resurrección de Cristo» [7]. Era el nuevo «lumen», a través del cual verían la verdad de «toda la verdad» enseñada por Cristo.

Una última cuestión es saber si este llevar «a la verdad toda entera» se refiere sólo a los apóstoles o es promesa hecha aquí, en este pasaje, a la Iglesia. El paralelo con Jn 14,26 hace ver que esta frase forma parte de un contexto más amplio, que conduce, allí como aquí, a la valoración de un contenido más universal [8].

[6] Sobre las variantes críticas, en ac. o dat.: «a la verdad toda entera» o «en la verdad toda entera», cuya lectura en ac. es la lógica y la diplomáticamente mejor sostenida, cf. NESTLE, *N.T. graece et latine*, ap. crít. a Jn 16,13.

[7] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.170.

[8] HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.98; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.424-425; cf. *Comentario a Jn 14,26*.

c) *Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo. 16,16-33*

[16] Todavía un poco y ya no me veréis, y todavía otro poco y me veréis. [17] Dijéronse entonces algunos de los discípulos: ¿Qué es esto que nos dice: Todavía un poco y no me veréis, y todavía otro poco y me veréis? Y: ¿Porque voy al Padre? [18] Decían, pues: ¿Qué es esto que dice un poco? No sabemos lo que dice. [19] Conoció Jesús que querían preguntarle, y les dijo: ¿De esto inquirís entre vosotros, porque os he dicho: Todavía un poco y no me veréis, y todavía otro poco y me veréis? [20] En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se volverá en gozo. [21] La mujer, cuando pare, siente tristeza, porque llega su hora; pero, cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre. [22] Vosotros, pues, ahora tenéis tristeza; pero de nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón, y nadie será capaz de quitaros vuestra alegría.

En forma algún tanto velada les habla de su muerte y resurrección. Después de las enseñanzas que sobre esto les hizo en su vida pública, los apóstoles deberían haberlo comprendido, pero aparecen con la incomprensión con que se muestran en otras ocasiones, sobre todo, ante el anuncio de grandes misterios. Alegan también como incomprensión el que anuncia su ida al Padre. Parecería que Jn inserta aquí escenas *análogas* pero pertenecientes a una época muy anterior al discurso de la cena (c.13 y 14). Puesto que en los capítulos 14 y 15 se habla con claridad de esto.

Les ilustra la tristeza y gozo que van a tener en su muerte y resurrección, con la comparación, tan usual en el Antiguo Testamento (Is 66,7-14; Jer 13,21, etc.), sobre el dolor en el alumbramiento y el olvido del mismo ante el gozo del hijo nacido. Ahora tienen —acaso se barajan contextos distintos o redacciones algún tanto acopladas—dolor, por el anuncio de su muerte; pero a la hora de la resurrección, pues se verán mutuamente en las apariciones siguientes a la resurrección, el gozo por efecto de la certeza de su resurrección será insospechado, en lo que significaba de afectivo y apologético. Precisamente Lc, describiendo la aparición de Cristo resucitado a los Once, dirá que casi no creían «en fuerza del gozo» (Lc 24,41; Mt 28,8), y será tan hondo y definitivo, que «nadie será capaz de quitaros vuestra alegría». Este gozo fue el culmen apologético para su apostolado (1 Cor 15,14) [9].

[9] HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.101.

d) *Anuncia nuevas promesas. 16,23-33*

En esta sección se agrupan promesas que les hace para los días de su «ausencia»; promesas de optimismo, salvo el anuncio de su defección en Getsemaní. Para facilitar su valoración, ya que se encuentran entreveradas, se dan en forma sistematizada, por lo que se repite parte del texto.

[23] En aquel día no me preguntaréis nada; en verdad, en verdad os digo: Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre. [24] Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo. [25] Esto os lo he dicho en parábolas; llega la hora en que ya no os hablaré más en parábolas, antes os hablaré claramente del Padre. [26] Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, [27] pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios. [28] Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre. [29] Dijéronle los discípulos: Ahora hablas claramente y no dices parábola alguna. [30] Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte; en esto creemos que has salido de Dios. [31] Respondióles Jesús: ¿Ahora creéis? [32] He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno por su lado y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo. [33] Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación; pero confiad, yo he vencido al mundo.

La revelación más clara (v.23-25).—La primera promesa que les hace Cristo a los apóstoles es que será «en aquel día». La frase es de tipo profético, y se refiere a un *período* (Act 2,17, etc.). Este se inaugura en Pentecostés. No se refiere a los cuarenta días en que, después de resucitado, les habló del reino (Act c.3; Jn 21,12). Es todo el período que comienza en Pentecostés, para continuarse indefinidamente.

Muchas veces tuvo que hablar en forma figurada, en «parábolas»; traducción del hebreo *mashal*, que es todo tipo de lenguaje figurado o sapiencial. La grandeza del tema y la rudeza de ellos, hizo a Cristo utilizar este sistema pedagógico. Pero «en aquel día» ya les hablará claramente del Padre. El Espíritu Santo, que les enviará, les iluminará de tal manera que no necesitarán preguntarle nada, porque estarán suficientemente ilustrados, por las luces del Espíritu, para conocer óptimamente al Padre. Se cumple así lo del profeta: «Vienen días... en que no tendrán que enseñarse unos a otros, diciendo: «Conoced a Yahvé», sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes» (Jer 31,31-34) [10].

El poder de su oración en «aquel día» (v.23b.24.26).—Cristo les invita también, en «aquel día» (v.26), el período antes citado, a que pidan al Padre en «su nombre». Este está en los semitas por persona.

[10] HUBY, *Le discours... après la Cène* (1942) p.101.

Han de rogar al Padre por la fe en Cristo, el Hijo de Dios encarnado. Hasta ahora ellos sabían el gran poder intercesor de Cristo (Jn 11, 22). Pero no lo habían puesto a El como intercesor, no habían pedido en su «nombre» de Hijo de Dios encarnado.

Pero El les garantiza el éxito de su oración así hecha al Padre de lo «que pidiereis». Como en otros pasajes (Jn 14,13,14), por el «paralelismo» de estos contextos, es una enunciación de tipo «sapiencial», que supone restricciones o condiciones con las que ha de entenderse. Tal es también su formulación «sapiencial» en los sinópticos (Mt 7,7-11; par.). La misma conclusión de esta enseñanza: que pidan en su nombre «para que vuestro gozo sea cumplido», hace ver que esta oración será escuchada dentro de la finalidad que aquí se establece: «para que su gozo sea cumplido» ¿Cuál es éste? Esta frase aparece con perspectivas distintas en Jn (Jn 15,11; 17,13). Pero si, «en aquel día», ya iluminados por el nuevo estado de cosas, tendrán el gozo cumplido al ser escuchados por pedir en «nombre» de Cristo, supone esto que lo que piden los apóstoles está en consonancia con este nuevo estado de cosas y con el Espíritu que entonces los moverá en su actuación.

Y como nueva garantía, les dice que ni necesitarán que El «ruegue» por ellos ante el Padre. No es que niegue la necesidad de su intercesión (Jn 15,5; Hebr 7,25), sino que lo que les quiere destacar es la confianza y seguridad, siempre «servatis servandis», con que deben hacer esta oración en su «nombre»; pues deben saber que ya el Padre los «amó», porque han creído en que El «ha salido *(exêlthon)* de Dios».

No es esto la eterna generación en el seno de la Trinidad, sino la divinidad de Cristo que, como Hijo de Dios, viene a la tierra encarnado, como se ve por el contexto en que *retorna* al Padre (Jn 1,18; 6,22; 17,5.8.24).

Esto fue la enseñanza de Cristo y el intento del evangelista. Pero ¿cuál fue la comprensión *entonces* de los apóstoles? «Ahora» dicen que habla claramente y no en «parábolas». Aunque este pasaje, con su enfático «ahora», pudiera pertenecer a otra situación cronológica, el problema de la *comprensión* en nada cambia. ¿Habrían podido comprender *entonces* la altura de este misterio? Es verdad que hay grados en ello. Pero algo les impresionó, hasta el punto de creer que habían penetrado el misterio. Mas esta plenitud de inteligencia estaba prometida para más tarde, para la gran iluminación que comenzaría en Pentecostés. Así dice San Agustín: «¿Por qué dicen ellos: «Ahora hablas con claridad y no dices parábolas» (que se les volvían a ellos enigmas), sino porque sus palabras son parábolas para quienes no las entienden, hasta el extremo de no entender que no las entienden?» [11].

Anuncio de la defección de los apóstoles (v.31-33).—La claridad de la afirmación de Cristo en contraposición a la forma velada en que les anunció su partida (v.17.18), hace a los apóstoles prorrumpir, gozosamente, en la creencia de la plena comprensión de lo que dice. Hubo en ello alegría, pero posiblemente confianza humana, presunción (Mt 26,35b.31-34; Mc 14,27-31).

[11] San Agustín, *In evang. Io. tract.* tr.103 (BAC, 1957) p.583; Lagrange, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.432.

Ante esta actitud, Cristo les dice: «¿Ahora creéis?» ¿Cuál es el significado de esta frase? Algún autor pensó que una exclamación de júbilo. Se encontraría ante una profesión de fe en su filiación divina; se daría por satisfecho con esta profesión de los Once. Esto le bastaba por ahora; el Espíritu Santo acabaría de glorificarle en ellos [12]. Sin embargo, no parece esto lo más probable. La contraposición que inmediatamente se hace, anunciándoles la defección que harán de El, no parece orientar la interpretación de la frase en este sentido.

Ante la creencia de haber comprendido la enseñanza, debieron de tener, con aquel gozo, un fondo y presunción humanos, como en otras ocasiones. Así la frase de Cristo está «matizada de blanda ironía e impregnada de compasiva tristeza» [13]. Y les anuncia la defección de El, que se cumple en Getsemaní.

Pero, si ellos le abandonaban, cuando los poderes de la tierra le prendan, El está en la verdad, El no queda solo: se queda garantizándole el Padre, que «está conmigo». En boca de Cristo, estas palabras llevan toda la trascendencia de la filiación divina.

El v.33 se refiere a todo lo anteriormente dicho, entroncándose, sobre todo, con los pasajes anteriores en que se habla de persecuciones.

El horizonte se amplía: en el «mundo» malo, no sólo en su ambiente judío, tendrán «persecuciones» por causa de El. Pero que no se conturben ni teman haber perdido la partida. Se lo avisa para que se gocen con su verdad y en la esperanza que les abrió. Se lo avisa «para que tengáis paz en mí». La paz que ya antes les prometió: «mi paz», que no es como la del mundo (Jn 14,27). La paz para los hebreos incluye todo tipo de venturas, es sinónimo de la más amplia felicidad [14]. Que aquí es que se sepan unidos a El; con los «tres» morando en ellos, y sabiendo que El y el Padre los aman. Y que tengan, en su derrota, la certeza de su victoria: «porque yo he vencido al mundo» malo [15].

[12] Godet, *The Gospel of St. John* h.l.
[13] Bover, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.172.
[14] Vargha, en Verb. Dom. (1928) 371.
[15] M. de Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.212-239.

CAPITULO 17

Este capítulo de Jn se suele llamar la «oración sacerdotal» de Cristo a su Padre. Ya venían a darle implícitamente este nombre San Cirilo de Alejandría [1] y más Ruperto de Deutz [2]. Pero quien vino a denominarlo así fue el luterano Chytraeus (Kochhafe, muerto en 1600), que había titulado este capítulo 17 con el nombre de «Oración del Sumo Sacerdote» *(Praecatio Summi Sacerdotis)*.

Sin embargo, no responde con exactitud al contenido, si para ello se exige que el sacerdote ofrezca explícitamente su sacrificio. Ya que el concepto de sacrificio sólo se toca aquí incidentalmente y de una manera velada (v.19). Por eso, son varios los autores que la titulan: «Oración de Cristo por la unidad de la Iglesia».

En todo caso, si en Getsemaní se acusa preferentemente la *víctima*, al estar de rodillas tocando con su rostro en tierra, oprimido y agobiado, aquí es por excelencia oración de *sacerdote*, ya que para esto no es necesario el que acuse su valor sacrificial.

¿Dónde fue pronunciada esta oración? ¿En la misma sala del Cenáculo? ¿En qué momento? No se dice. Ya se sabe que el capítulo 18 entronca inmediatamente con el 14,31. En esta oración se distinguen claramente tres partes y un pequeño epílogo: *a)* Cristo ora al Padre por sí mismo (v.1-5); *b)* ora por los apóstoles (v.6-19); *c)* ruega por la Iglesia apostólica futura (v.20-24); *d)* epílogo (v.25-26).

a) *Cristo ora al Padre por sí mismo. 17,1-5*

1 Esto dijo Jesús y, levantando sus ojos al cielo, añadió: Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique, 2 según el poder que le diste sobre toda carne, para que a todos los que tú le diste, les dé él la vida eterna. 3 Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo. 4 Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. 5 Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve, cerca de ti, antes que el mundo existiese.

Este pasaje está estructurado con una acentuada «inclusión semita». Y se corresponden las ideas así: v.1.5-v.1b.2.4-v.3. Se exponen, pues, agrupadas estas tres ideas.

«Después que habló estas cosas». Este comienzo de Jn es, a un tiempo, una expresión de transición literaria e histórica. Pero todo esto está en función de la relación en que se halle esta oración con los capítulos anteriores 13-16, con el problema literario que se indicó a propósito del capítulo 15. En todo caso, viene evocada la

[1] MG 74,505-508; cf. DURAND, *Prière sacerdotal du Christ:* Recher. Sc. Relig. (1911) 521-545.
[2] ML 169,764.

oración por los temas de las persecuciones, por la obra que tienen encomendada los apóstoles.

Cristo ora dirigiéndose directamente a su Padre. Ninguna invocación mejor en labios de Cristo, en esta oración, que invocar a su Padre, por cuya revelación de su «mensaje» El vino al mundo y va ahora a la muerte. Y Cristo, como hombre, pudo llamar a Dios, en sentido propio, su Padre [3].

El motivo de dirigir esta oración es que llegó «la hora». Varias veces en su vida alegó para obrar de determinada manera que aún «no había llegado su hora» (Jn 7,30-8,20). Esta es la «hora» de su muerte, como se ve por el contexto, la hora que él había deseado tanto (Lc 12,50) [4].

Cristo va a orar como hombre. En este sentido El podía pedir al Padre que le concediese lo que era donación divina [5]. La oración de Cristo en esta primera parte es la siguiente:

Que el Padre glorifique al Hijo para que así el Hijo glorifique al Padre (v.1c.5).—¿Qué «glorificación» pide aquí Cristo? [6]. La palabra «gloria» *(dóxa)* es susceptible de múltiples significaciones. Pero aquí queda bien definida por su «paralelo» v.5: es la «gloria» que tuvo junto a su Padre antes de que el mundo existiese. ¿Qué «gloria» es esta que Cristo tuvo junto a su Padre en la eternidad?

Para San Agustín es la «predestinación», que hizo el Padre en la eternidad, de glorificar un día la *humanidad* de Cristo [7]. San Agustín dio esta interpretación *forzadamente*, como se ve por el contexto, para combatir a los que sostenían que aquí se trataba de un «cambio» de la naturaleza humana de Cristo en la divina [8].

Otra interpretación, la más común, es la que sostiene que aquí se trata de la *divinidad* de Cristo, y de la que El habla así por la «communicatio idiomatum».

Precisamente Jn en su evangelio no disocia en Cristo el Verbo del hombre: es para él el Verbo encarnado, que es base de la «communicatio idiomatum». Además, en Jn (6,62) cita expresamente un caso de esta «communicatio» al hablar de Cristo.

Si se interpreta esta «glorificación» de la «predestinación», Cristo pide al Padre que le conceda a su *humanidad* el irradiar ahora la divinidad a través de la humanidad.

Si se interpretan estos versículos de la *divinidad*, no pudiendo ser «glorificación» de la divinidad en sí misma, pide la glorificación de su humanidad. Esta glorificación de la humanidad ha de ser glorificada «con la gloria que tuve junto a ti antes que el mundo existiese». La divinidad quedó como *oculta*, sin irradiarse a través de la humanidad que asumió. Pero ahora, en su fase triunfal, pide que se irradie la divinidad a través de la humanidad. El mejor co-

[3] S. THOM., *Summa Theol.* 3 q.35 a.5.
[4] A. GEORGE, *L'heure de Jean XVII:* Rev. Bib. (1954) 392-397.
[5] S. THOM., *Summa Theol.* 3 q.21 a.1 y 3.
[6] A. FEUILLET, en Nouv. Rev. Théol. (1949) 701-722.806-826.
[7] *In evang. Io. tract.* tr.105: ML 35,1907.
[8] A. LAURENTIN, *Jean 17,5 et la prédestination du Christ à la gloire chez saint Augustin et ses prédecesseurs*, en *L'évangile de Jean. Études et problèmes* (1958) p.225-248.

mentario a esta oración de Cristo por su glorificación son las palabras de San Pablo, al hacer el panegírico de la *kénosis* de Cristo (Fil 2,5-11).

Cristo pide esta «glorificación» suya para así glorificar El al Padre. Esta «gloria» que Cristo pide ahora e inminentemente es su resurrección—cuerpo glorioso irradiando la divinidad—, ya que ésta era como la piedra de toque de su misión y la señal que, tomada de Jonás, había dado de estar sólo tres días en el sepulcro. Y que esta «glorificación» que pide aquí es principalmente la resurrección, aunque con lo que ésta llevaba anejo, es lo que El mismo dice al salir Judas del Cenáculo: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en El. Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificará a El, y le glorificará *en seguida*» (Jn 13, 31.32). El Padre es glorificado en el homaneje de la muerte de Cristo, y le glorificó «en seguida» con su resurrección. Pues con ella verán que el «mensaje» de Cristo era verdad. Así lo comentaba San Agustín: «Resucítame, para que seas manifestado a todo el mundo por mí» [9].

El Hijo glorifica al Padre dando la vida eterna (v.26.4).—Cristo invoca el poder que el Padre le dio sobre todos los hombres, expresado con la forma hebrea *kol basar*.

Cristo, por razón de su unión hipostática y su misión redentora, tiene este poder, dado por el Padre, sobre todo el género humano. Y es lo que ahora invoca para poder cumplir su misión: que el Padre le «glorifique», para que, acreditado ante los hombres en su resurrección, pueda El cumplir su finalidad redentora: para que «les dé la vida eterna».

Y ésta va a darla a «los que tú le diste». Literariamente pone «*todo* lo que», lo cual responde al arameo *kol be*, que traduce invariablemente todo género y número [10]. Sin embargo, no es una frase restrictiva, como si sólo se refiriese esa donación del Padre a El de los eternamente «predestinados» a la gloria, y fuesen sólo a los que El les iba a dar la «vida eterna». El paralelismo con el v.4 hace ver que se refiere a todos los hombres. En este versículo se dice que Cristo llevó a cabo la obra que el Padre le encomendó: anunciar el Evangelio. Unos lo aceptaron y otros no. Pero él no se limitó a exponerse sólo a los *judíos predestinados*. A esto mismo lleva la invocación que hace Cristo del poder que el Padre le dio «sobre toda carne». Sería incongruente hacer esta invocación de un poder *universal* para luego limitarse sólo a darlo—con voluntad antecedente—a solos los «predestinados». Le hace falta su «glorificación» en la resurrección, para dar a todos «la vida eterna».

¿Qué se entiende por «vida eterna» en el evangelio de Jn y en este pasaje? (v.3).—Los sinópticos presentan el «reino de los cielos» o «reino de Dios» como el reino instituido por Cristo, pero destacando preferentemente el aspecto externo y de organización social del mismo. En cambio, en Jn, tanto en su evangelio como en su primera

[9] *In evang. Io. tract.* tr.105.
[10] BURNEY, *The aramaic origin of the fourth Gospel* (1922) p.103.

epístola, el reino se presenta bajo el concepto de «vida eterna», con lo que se acusa preferentemente el aspecto interno y vital del mismo en el alma, vinculado a la fe, junto con sus repercusiones religiosas sobre el mismo cuerpo (Jn 6,40). Concepto que aquí se expresa bajo un doble acto de fe en el Padre y en Cristo.

> «Esta es la vida eterna,
> que te conozcan a ti, solo Dios verdadero,
> y al que enviaste, Jesucristo».

Este «conocimiento» que aquí se dice constituir la «vida eterna» es, en la enseñanza de Jn, un conocimiento vital, íntimo y amoroso, no abstracto; es un conocimiento que es vida (Jn 3,14-21; 8,55; 10,15; 16,3) [11].

Los arrianos querían basarse en este texto para negar la divinidad de Cristo. Pero ya, en primer lugar, no se puede poner a un autor en contradicción consigo mismo. Y la divinidad de Cristo es el tema de su evangelio. Además, la forma «solo Dios verdadero» no excluye la diversidad de personas en la divinidad. Confiesa la divinidad del Padre, pero no puede excluir la del Hijo, que se está proclamando, desde el prólogo. Ya los Padres y autores griegos notaron la finalidad de esta redacción: hace falta creer en el Padre, el «solo Dios verdadero», frente al politeísmo, y en Cristo, su Enviado. San Pablo, que confiesa también claramente la divinidad de Cristo, tiene una frase con una redacción literaria sumamente afín a ésta (1 Tes 1,9.10) [12]. Por último, se pone en la misma línea la creencia en el Padre y en el Enviado. Esta fe, valorada en este mismo contexto, hace ver que no puede ser el intento de este pasaje excluir en su confesión la divinidad de Cristo [13].

Jesucristo nunca se llama con este nombre en los evangelios. En cambio, aparece usado este nombre por Jn tanto en sus epístolas como en el prólogo por él elaborado. Es probable que esté aquí por un influjo ambiental: sea yoánnico, litúrgico o eclesiástico.

b) *Cristo ora al Padre por los apóstoles. 17,6-19*

Cristo, en esta sección, pide al Padre por los apóstoles (v.9-12; cf. v.20), y los temas que preferentemente se acusan son éstos: que el Padre los «guarde» (v.11-16) y los «santifique» (v.17-12).

> **6 He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo me has dado. Tuyos eran y tú me los diste, y han guardado tu palabra. 7 Ahora saben que todo cuanto me diste viene de ti; 8 porque yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos las recibieron y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado. 9 Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos, 10 y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos. 11 Yo ya no estoy en el mundo, mientras**

[11] 1 Jn 5,20; LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trin.* (1927) p.520.
[12] B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniciens* (1956) p.387-397.
[13] VOSTÉ, *Studia ioannea* (1930) p.283.

yo voy a ti. Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros. [12] Mientras yo estaba con ellos, yo conservaba en tu nombre a estos que me has dado, y los guardé, y ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición, para que la Escritura se cumpliese. [13] Pero ahora yo vengo a ti y hablo estas cosas en el mundo, para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos. [14] Yo les he dado tu palabra y el mundo los aborreció, porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. [15] No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal. [16] Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo. [17] Santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad. [18] Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo, [19] y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad.

Cristo comienza su oración presentando a los apóstoles que, aun siendo de este «mundo»—no exige el contexto el sentido peyorativo que tiene otras veces esta palabra en Jn—, el Padre, por una «elección», se los dio. Y El les manifestó su «nombre»—que está por persona—, es decir, les enseñó el misterio de que, en aquel monoteísmo cerrado del Antiguo Testamento, había un Padre verdadero, del cual El es su Hijo.

Esta presentación tiene por objeto destacar los *motivos* que los recomiendan a la benevolencia del Padre en la oración que Cristo le va a dirigir por ellos.

Eran tuyos.—Como criaturas y como piadosos israelitas que esperaban el Mesías. Y también lo eran por una «elección» que el Padre hizo de ellos para su misión apostólica (Jn 6,37.44.65).

Tú me los diste.—Estos hombres que así pertenecían privilegiadamente al Padre, se los dio a Cristo para que recibiesen de El su «mensaje» y fuesen sus «apóstoles»: los continuadores de su obra.

Guardaron tu palabra...—El «mensaje» de Cristo. Por eso saben que «todo lo que me diste viene de ti». La frase no puede ser una tautología; quiere decir, que todo lo que el Padre le dio: su filiación, su misión, sólo puede venir de El. Así conocieron verdaderamente que «yo salí *(exêlthon)* de ti», y «creyeron que tú me enviaste». Este «salí» de ti, no es ni la «procesión» eterna ni el simple venir como Mesías, sino, en el contexto de Jn y en el de este mismo capítulo, es el «salir» del Padre por la encarnación (v.5).

El decirse enfáticamente que «ahora» conocieron verdaderamente esto, no se refiere a este momento, en contraposición, v.gr., al conocimiento que de El tuvieron al comienzo de su apostolado, sino a este tiempo como término y culminación de toda la obra reveladora (Jn 14,7).

Las expresiones «recibieron», «comprendieron», «creyeron» del v.8, que parecerían tener un deliberado valor de clímax, no es más que un modo de decir esto en forma de *hendiadys* [14], pues en otro pasaje de Jn, que supondría su construcción un proceso lógico, tiene alterado el orden (Jn 6,69). Aparte que vienen a ser sinónimos, pues esa «comprensión» es equivalente al «creyeron».

Terminados los motivos que recomiendan al Padre a los apóstoles, por los que Cristo va a orar, comienza la oración propiamente dicha: «Yo ruego por ellos», pero se añade que no ruega por el «mundo». No es que lo excluya de su oración, pues por él muere, sino que va a tener una oración exclusiva por sus apóstoles. Y alega también los *motivos* por los que ha de ser escuchada su oración. Es un motivo triple:

Porque son tuyos (del Padre).—Es el celo de Cristo en mirar con la solicitud máxima por todo lo que es del Padre. Y añade una frase que tiene una gran portada y un nuevo motivo para rogar por ellos: «todas las cosas *(pánta)* son tuyas, y las tuyas, mías».

Esta afirmación tan rotunda llevó a muchos autores a ver en ello la divinidad común al Padre y al Hijo [15]. Sin embargo, probablemente es otro el sentido. Al comienzo del sermón de la cena, escribe Jn: Y sabiendo Cristo «que el Padre había puesto en sus manos *todas las cosas (pánta)...*» (Jn 13,3). Pero esta expresión no puede interpretarse de la divinidad. Por eso, esta frase «todas las cosas», tan semejante conceptual y literariamente a «todas las cosas mías» y situada en un contexto común—discursos de la última cena—, probablemente ha de ser interpretada en el sentido de todas las cosas que el Padre concedió y donó a Cristo en cuanto hombre, por razón de la unión hipostática y de su misión redentivo-mesiánica.

Y yo he sido glorificado en ellos.—El maestro es glorificado en los discípulos, al reflejar éstos las enseñanzas recibidas. Tales son los apóstoles, máxime frente a la indiferencia u hostilidad del «mundo» y la deserción de sus enseñanzas de «muchos discípulos» (Jn 6,66).

Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos están en el mundo.—El va a la cruz; tan inminente será que ya se considera fuera del mundo. Muy poco después será preso en Getsemaní. Pero ¡ellos se quedan huérfanos de su Pastor!

Expuestos los motivos de su plegaria al Padre, la comienza por esta *invocación:* «Padre santo». La palabra «padre», en labios de Cristo, lleva, aun en cuanto hombre, el sentido ontológico de Dios-Padre, ya que El, por su persona, es su Hijo. El calificarle aquí de «santo» probablemente se debe a la «santificación» que va a pedir para los suyos.

Y su oración tiene dos temas fundamentales: *a)* que los «guarde» para que sean «uno» (v.11-16); *b)* que los «santifique» en la verdad (v.17-19).

a) *Que los «guarde».*—Esta primera parte de la plegaria es como el aspecto *negativo* de la misma. En su ausencia, Cristo pide al Padre que los «guarde» de todo mal. Les hace falta esta protección contra el «mundo» hostil. Mientras Cristo estaba, El los «guardaba».

[14] BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.192.

[15] SAN AGUSTÍN, *In evang. Io. tract.* tr.107; VOSTÉ, *Studia ioannea* (1930) p.288-289; BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.199.

Y no pereció, por lo mismo, ninguno, sino Judas. Pero esto estaba en la Escritura. No fue falta de celo en Cristo por El.

En tu nombre (v.11c.12b).—Dos veces se usa aquí esta expresión. ¿Cuál es su sentido?

La Vulgata no vierte bien. Pues pone: «Padre santo, guarda a éstos *(eos)* en tu nombre *(in nomine tuo)* los cuales *(quos)* me diste».

Sin embargo, el texto griego no pone esto. Según el texto griego, lo que le dio el Padre no fueron los apóstoles, sino el «nombre». «Guarda a éstos en *tu nombre, el cual* (nombre) me diste».

El texto griego paralelo del v.12, críticamente, es más discutido si la donación que en El se dice se refiere al «nombre» o a los apóstoles, aunque se suele admitir la primera lectura [16].

En semita el «nombre» está por la persona. Que el Padre los «guarde» en su nombre es que los guarde y mantenga en esta adhesión y fe de amor al Padre. Es el «mensaje» de Cristo, especialmente destacado en Jn: Cristo Hijo del Padre. Esto es lo que pide en su ausencia: que los mantenga en la fe de su «mensaje».

«Para que sean uno como nosotros».—El tema fundamental de esta oración de Cristo por sus apóstoles está enunciado arriba. Como este pensamiento lo desarrolla más ampliamente en los versículos 22-24, allí se estudia.

La pérdida de Judas.—Mientras estaba con ellos, el Buen Pastor miraba celosamente por Judas. Pero éste fue «traidor». De los guardados por Cristo sólo pereció el «hijo de perdición», semitismo que está calificando a una persona, que aquí es Judas. Ya Cristo le había avisado de los malos pasos en que andaba (Jn 6,70) al que deseaba salvar. Por eso, como justificación de la solicitud de Cristo, se alega que esta perdición estaba predicha en la Escritura. No es que ella lo *causase*, sino que *proféticamente* lo anunciaba. Era un problema de libertad, al que afectaba la «predestinación» y «donación» del Padre (Jn 6,37.44): de misterio. Pero la Escritura tenía que cumplirse. En la última cena también se cita un salmo (Sal 41,10) como prueba profética de esta traición de Judas (Jn 13,18).

Para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos (v.13).—¿Qué «gozo» es este que Cristo desea que los apóstoles lo tengan pleno o «cumplido» *(pepleroménen)* en sí mismos? Esta frase, «para que vuestro gozo sea cumplido», es usada varias veces por Cristo (Jn 15,11; 16,24) y parece tener un cierto valor proverbial o estereotipado.

En este contexto se establece relación entre las cosas que Cristo *habló*, les acaba de hablar, *para* que tengan este gozo. Luego este «gozo» debe provenirles de «estas cosas» que Cristo ora en voz alta para que le oigan.

Y en el contexto inmediato de esta frase se ruega por ellos para que el Padre los «guarde» en su ausencia, para que tengan esa «unión» entre sí, con el Padre y Cristo, y al modo de éstos. Esta

[16] NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) en el ap. crít. a Jn 17,12.

«unión» es la *adhesión al Padre y al Hijo*, garantizada por la «guarda» que les hará el Padre; es lo que les hará tener este supremo gozo: fe y caridad firmes con la esperanza abierta a su ida a las «mansiones» del cielo.

... *Que los guardes del mal (ek toû poneroû).*—Los autores discuten si Cristo ruega aquí que los libre del mal o del *maligno*, Satanás, ya que esta expresión puede tener ambos sentidos. Parece preferible el primer sentido—el mal—, pues, en estos contextos del sermón de la cena, se está diciendo que el mundo es *malo* y que los odia y perseguirá. Por lo que parece que este concepto ha de prevalecer aquí (Jn 17,14-16). Además, cuando en el evangelio de Jn se habla del demonio, nunca se lo nombra por el *maligno (poneroû)*, sino por el diablo o Satanás, o el príncipe de este mundo. El *maligno* lo usa en las epístolas, pero «ninguno de estos textos es la explicación auténtica del nuestro» [17].

b) *Que los santifique.*—Si en la primera parte de esta oración predominaba el aspecto negativo—preservativo—, en ésta predomina el *positivo* de santificación.

Cristo dice que se «santifica» *(hagiázo)* a sí mismo para que los apóstoles sean «santificados» *(hagiasménoi)* en la verdad» *(en aletheia)*». Y pedirá que los santifique «verdaderamente» *(en tê aletheia)*.

El verbo aquí usado por «santificar» *(hagiázo)* significa santificación, que puede ser interna, pero que también puede ser *externa* y equivalente a *consagración*. Muy especialmente se dice de las víctimas dedicadas al sacrificio [18].

El sentido, pues, de esta «santificación» de Cristo no es otra cosa—es exigencia teológica—que su «consagración», que es su dedicación, su entrega al sacrificio de la cruz: su «consagración» victimal; y, como se ve por el contexto, se destaca especialmente el sentido *meritorio* de la misma. Pues Cristo la hace «en provecho» *(hypér)* de los apóstoles y, precisamente, «para que sean consagrados *verdaderamente*». Esta expresión en dativo, sin artículo, y comparada con otros pasajes de Jn (2 Jn 1; 3 Jn 1) tiene el sentido adverbial de «verdaderamente», mejor que el valor y sentido de dativo instrumental: «que sean consagrados *por la verdad*». Fundamentalmente el sentido sería el mismo. El pensamiento es: Cristo se «consagra» victimalmente al Padre para merecer el que sus apóstoles sean «consagrados», dedicados *verdaderamente* a lo que pide para ellos.

¿Cuál es la «consagración» que Cristo pide para ellos? «Conságralos *en la verdad*» *(en tê aletheia)*. Y ¿cuál es ésta? El texto lo dice abiertamente: «Tu palabra es verdad».

La «palabra» de Cristo es el «mensaje» del Padre: el Evangelio. Precisamente El dirá: «Yo soy la Verdad». Lo que Cristo ruega al Padre es que los «consagre» verdaderamente en la Verdad.

[17] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.447.

[18] BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.13-14; ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.12-13.

En su sacrificio *mereció* esta inconmovible permanencia y comprensión de los apóstoles de la verdad y en la verdad, y ahora pide que les *aplique* esos méritos que se lograrán en la cruz.

Hasta dónde se extiende y abarca esta «santificación», no se dice. Pero en ella se incluyen todas las gracias y asistencias, externas e internas, que son necesarias para estar consagrados verdaderamente en la verdad.

c) *Cristo ruega por la Iglesia apostólica futura. 17,20-24*

20 Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, 21 para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. 22 Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. 23 Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí. 24 Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté yo estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo.

El tercer aspecto de esta oración de Cristo es por la Iglesia apostólica: «por cuantos creen *(pisteyúnton)* en mí por su palabra» (de los apóstoles). Esta predicación seguramente ha de tomarse aquí con un sentido indefinido: aun los que procedan mediatamente de ellos (v.24a). El participio griego aquí usado tiene sentido de futuro, como lo pide el contexto. Reproduce probablemente un participio arameo que tiene sentido de presente-futuro [19].

Son varias las cosas que Cristo pide en esta oración para esos creyentes futuros. Se van a exponer clasificadamente, ya que es la parte donde el ritmo del pensamiento se entrelaza y repite más.

Que todos sean uno (v.21.23b).—Es unión doble: de los fieles entre sí y en unión con el Padre y el Hijo. Unión que ha de estar calcada (v.22b) en la «unión» del Padre y el Hijo *encarnado*.

Con ello se busca la caridad—unión—necesaria para que «ellos (esos fieles) estén en nosotros» (v.21c).

Yo les di la gloria que tú me diste (v.22).—Cristo ha hecho donación de la «gloria» que le dio el Padre a esos fieles, pero con esa donación busca la *finalidad* de la unión.

Los autores no están de acuerdo en precisar aquí esta «gloria» *(dóxa)*. Se ha propuesto que sea: la filiación divina; la gloria de los milagros; la gloria que Cristo comunicó al hombre dándose en la eucaristía y haciéndolo «uno» (1 Cor 10,17); basándose en el v.26, sería el amor con que el Padre ama al Hijo y éste a los hombres [20].

Esta «gloria» aquí ha de interpretársela por otros textos paralelos. Unas veces en Jn esta «gloria» son los *milagros* (Jn 1,14; 2,11). Pero en esta misma «oración sacerdotal» hay pasajes en los que su «gloria» es la *divinidad* (v.5.22.24).

Mas, si esta «gloria» es la divinidad que el Padre le dio en la unión hipostática, ¿cómo Cristo puede dar a sus fieles *su* divinidad?

La explicación debe de ser lo que se lee en el mismo Jn: que a los que creen en el Hijo los hace «*hijos* de Dios» (Jn 1,12.13).

Por la unión hipostática, el Padre le hizo a Cristo el ser verdaderamente su Hijo. Los hombres—«*hijos* de Dios»—participan «de la plenitud» de la gracia de Cristo al ser «hijos de Dios», es decir, *participan* la *naturaleza divina*.

Ni se ve inconveniente en que la palabra «gloria» no pueda expresar la filiación divina *natural* de Cristo y la *participada* de los fieles.

Jn dice que Cristo es el Hijo de Dios, pero los fieles son *hijos* de Dios. Es la misma palabra para expresar conceptos analógicos.

Y en el mismo evangelio de Jn se llama con una misma palabra —Dios, dioses—a Dios y a los «jueces», por *participar* éstos el poder judicial de Dios. Y dice así: «Si llama *dioses* a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios..., ¿a aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo *de Dios?*» (Jn 10,34-36).

De aquí que, conforme al espíritu literario de Jn, se puede utilizar un mismo término para hablar del Hijo de Dios y de la *participación* de esa filiación divina en los hombres.

Supuesto esto, se explica bien cómo esa «gloria» produzca la «unión» de los creyentes. Ya que la gracia—participación de la naturaleza divina, de esa «gloria»—lleva consigo la caridad, que es unión del hombre con Dios y con los demás hombres [21].

Para que crea el mundo que tú me enviaste (v.21d.23c).—Cristo busca con esto también el provecho *apologético* de esta unión. Dado el egoísmo humano, la superación del mismo hace ver que es don de Dios dispensado por Cristo, que dejó este «mandamiento» como necesario y «nuevo». Ante ello, el mundo tiene objetivamente que reconocer que el Padre le envió, pues tal obra realiza.

Para que conozca el mundo que tú... amaste a éstos, como me amaste a mí (v.23d).—Esta enseñanza está en íntima relación con la afirmación anterior. Si ese amor entre ellos era una prueba apologética de que el Padre lo había enviado, pues El enseñaba y dispensaba esa gracia de la superación del egoísmo, esta gracia era don sobrenatural, originariamente del Padre, en ellos. Y, por tanto, prueba del amor del Padre a los mismos.

Pide que los suyos estén un día con él en el cielo y vean su gloria (v.24).—La última petición es que los creyentes estén donde está El: en el cielo. Para que vean «mi gloria», la que el Padre le dio, porque «me amaste antes de la constitución del mundo». Esta «gloria» de Cristo se comprende aquí mejor de la «predestinación»

19 JOÜON: Recher. de Science Relig. (1927) 229.
20 BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.219.
21 S. THOM., *Summa Theol.* 2-2 q.25-27; cf. 1 Jn 3,13-23; 4,7-21; 1 Cor 10,17.

de la humanidad de Cristo a la unión hipostática; éste es ese «amor» con que dice Cristo aquí que el Padre le amó desde la eternidad, como lo expresa la frase bíblica «antes de la constitución del mundo».

Es de interés destacar la forma con que Cristo dice esto al Padre: «Quiero». Es más que simple deseo, es la abierta expresión de su voluntad. Es el Hijo que, conociendo claramente la voluntad definitiva del Padre, conforma su querer absoluto con ella.

También se ve aquí una «predestinación», pues se trata de los que el Padre le «donó». Mas no sería fácil saber si se trata de un deseo de Cristo por sus creyentes con voluntad «antecedente» o «consiguiente». En otros pasajes de Jn se habla de una «predestinación» del Padre, pero se expone en forma sapiencial y según la naturaleza de las cosas (Jn 6,36.39.44.65). Así, los que les da el Padre, vienen a El, y los resucitará en el último día. Pero parece que se habla sólo según una forma enunciativa y conforme a la naturaleza de las cosas. No se dice si, después de venir a El, no lo abandonarán, como pasó con «muchos discípulos» suyos (Jn 6,66). Aquí es probable que la redacción tenga un valor equivalente a lo anteriormente dicho.

d) *Epílogo. 17,25-26*

[25] Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado, [26] y yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos.

Estos dos versículos se los suele considerar como independientes de la triple petición que Cristo tuvo; por lo que más bien parecen un *epílogo* a la «oración sacerdotal». Es una complacencia de Cristo en la fe de sus apóstoles frente al mundo incrédulo. Si el «mundo» malo no «conoció»—amor y entrega—al Padre, Cristo y los suyos lo conocieron: conocieron que me has «enviado», al Hijo de Dios que se encarnó.

Cristo hizo esta obra en los apóstoles y «se lo hará conocer» aún. Es la obra de Cristo, apareciéndoseles cuarenta días después de resucitado (Act 1,3) y «hablándoles del reino de Dios», pero también lo hará con nuevas luces e ilustraciones. Es la acción del Espíritu Santo en ellos, llevándolos a «la verdad completa» de sus enseñanzas, mediante la obra mediadora de Cristo-Vid, sin el cual «nada se puede» (Jn 15,5).

Si aquí se llama al Padre «Padre justo», acaso no sea por una simple variación literaria. Pues lo mismo que al llamarle «Padre santo» (v.11) o simplemente Padre (v.16), siempre se ve relación entre el nombre y el contexto en que se emplea.

Siendo el Padre «justo» y presentándosele el contraste entre el mundo hostil y el «conocimiento» amoroso—de vida—que de El tienen Cristo y los suyos, quedaba establecido el *motivo* para que el Padre «justo» viese con complacencia el deseo que el Hijo va a realizar con ellos.

Pues, con toda esta obra de revelación, Cristo busca también, como síntesis de todo—síntesis terrena y celestial—, que: «el amor con que tú me amaste, esté en ellos, y yo en ellos».

¿En qué sentido pide Cristo a su Padre que «el amor con que tú me amaste esté en ellos»? Caben tres formas:

1) Que así como el Padre amó al Hijo encarnado y de ese amor nació en Cristo el amor al Padre, así, de semejante manera, que ese amor al Padre por el Hijo estuviese eficazmente en los apóstoles, haciendo que ellos, al conocer por la fe al Padre y al Hijo, amasen al Hijo *al modo* como lo ama el Padre. Acaso se podría basar esta interpretación en este mismo contexto (Jn 17,25cd).

2) Conociendo los apóstoles por la fe al Padre y al Hijo, haría esto que el Padre *extendiese* a ellos, por su unión con Cristo, el amor predilecto con que amó a éste.

3) Por razón del Cuerpo místico. Estando unidos ellos vitalmente a Cristo, como sarmientos a la vid, así el amor del Padre a Cristo *cabeza* haría que lo extendiese a los *miembros:* al «Cristo total», según San Agustín [22].

Si estas tres razones o *modos de consideración* se unen entre sí formando una razón, la visión y posibilidad de este amor del Padre todavía se potencializa [23].

CAPITULO 18

a) La prisión de Cristo en Getsemaní (v.1-12); *b)* Cristo es llevado a presencia de Anás (v.13-14); *c)* primera negación de Pedro (v.15-17); *d)* Cristo ante Caifás (v.19-24); *e)* segunda y tercera negación de Pedro (v.25-27); *f)* Cristo ante Pilato (v.28-40).

Después que Cristo terminó la llamada «oración sacerdotal», Jn relata el comienzo de la pasión de Cristo.

a) *La prisión de Cristo en Getsemaní. 18,1-12* (Mt 26,47-56; Mc 14,43-51; Lc 22,47-53)

Cf. *Comentario a Mt 26,47-56*

[1] En diciendo esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el cual entró con sus discípulos. [2] Judas, el que había de traicionarle, conocía el sitio, porque muchas veces concurría allí Jesús con sus discípulos. [3] Judas, pues, tomando la cohorte y los alguaciles de los pontífices y fariseos, vino allí con linternas, y hachas, y armas. [4] Conociendo Jesús todo lo que iba a sucederle, salió y les dijo: ¿A quién buscáis? [5] Respondiéronle: A Jesús Nazareno. El les

[22] SAN AGUSTÍN, *In evang. Io. tract.* tr.111.
[23] M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.241-274.

dijo: Yo soy. Judas, el traidor, estaba con ellos. 6 Así que les dijo: Yo soy, retrocedieron y cayeron en tierra. 7 Otra vez les preguntó: ¿A quién buscáis? Ellos dijeron: A Jesús Nazareno. 8 Respondió Jesús: Ya os dije que yo soy; si, pues, me buscáis a mí, dejad ir a éstos. 9 Para que se cumpliese la palabra que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno. 10 Simón Pedro, que tenía una espada, la sacó e hirió a un siervo del pontífice, cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Malco. 11 Pero Jesús dijo a Pedro: Mete la espada en la vaina; el cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo? 12 La cohorte, pues, y el tribuno, y los alguaciles de los judíos se apoderaron de Jesús y le ataron.

Los sinópticos expresan el final de la cena pascual diciendo que «terminado el himno», que eran la última recitación de los salmos del gran Hallel, Cristo «salió» para ir a Getsemaní. Esta «salida» marca no la salida de Sión a las afueras de la ciudad, sino la misma salida del Cenáculo. La hora en que esto sucedía, era ya avanzada la noche. La cena pascual comenzaba algún tiempo después de la puesta del sol, que, por esta época, en Jerusalén es casi de noche sobre las seis y media [1]; y cuando Judas salió del Cenáculo «era de noche» (Jn 13,30). Según la tradición rabínica, el cordero pascual no se podía comer después de la media noche [2]. Podría pensarse que esta «salida» del Cenáculo hubiese sido entre diez y once de la noche.

Le acompañan «sus discípulos», excepto Judas, que ya los había abandonado (Jn 13,30).

Jn omite que se dirigen a Getsemaní, lo que recogen Mt-Mc, pero precisa mejor que los sinópticos, que era un «huerto» *(képos)*; y lo sitúa «al otro lado del torrente Cedrón». El Cedrón era bien conocido; era un *wadí* siempre seco, excepto en los momentos de las grandes lluvias de invierno. Se le llama Cedrón, es decir, «el torrente turbio» [3] u obscuro.

Posiblemente Jn cita este torrente Cedrón por una evocación *simbolista*. Por él pasó David huyendo de la persecución de uno de los suyos, de Absalón, que quería prender y matar al rey (2 Sam 15,23; 17,1.2). Esta alusión «simbolista» se confirmaría, si, como sostienen muchos, el versículo que cita Jn sobre Judas (Jn 13,18) es de un salmo davídico (Sal 41,10), y se refiere a la traición que hizo a David su consejero Ajitofel, uniéndose a la rebelión de Absalón, para prender y perder a David (2 Sam 15,12). Jn, que va sintetizando la escena, coincide ya en su comienzo con los sinópticos, al decir que Judas lo conocía porque Cristo «concurría allí muchas veces con sus discípulos» (Lc 21,37). También, en esta noche, entró en él con sus discípulos.

Jn va a dar un giro especial a su consideración sobre Cristo en Getsemaní. Omite todo el relato de los sinópticos sobre la «agonía» de Cristo, pero alude a ella con una sola frase, cuando, dirigiéndose

[1] A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696.
[2] Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) n.870-876.
[3] Strack-B., *Kommentar...* II p.567.

a Pedro y prohibiéndole el uso de la espada, dice: «El *cáliz* que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo»? (v.11), que es la referencia, seguramente, a las palabras de Cristo en su «agonía» (Mt 26,39ss y par.).

La narración del prendimiento se estudia en el *Comentario a Mt 26,57-46*.

A propósito de describir Jn este pelotón de tropas que viene a prender a Cristo, que era una «cohorte» *(speîra)* mandada por un «tribuno» *(jiliárjos)* (v.12), y los «ministros» *(hyperétai)* de los judíos (v.12), que eran los «ministros de los pontífices y fariseos» (v.3), se planteó el problema de saberse si en la prisión de Cristo intervinieron, además de tropas policiales judías, un pequeño destacamento de tropa romana de protección. Pero no es cierto que, por el uso de estos términos, se hable de una participación de tropa romana [4].

En el A. T. griego, la palabra *speîra* indica siempre tropas no romanas y nunca con el sentido específico de «cohorte», sino simplemente destacamento de tropas. La palabra *jiliárjos*, que sale 22 veces, unas significa autoridades civiles y otras militares, pero nunca un «tribuno» militar romano. Josefo emplea ambos términos para indicar órganos militares judíos [5]. En la lengua griega profana, esta palabra, que significa propiamente el jefe de un destacamento de mil hombres, es empleada por los autores clásicos para indicar todo tipo de jefe militar y también jefe no militar. No obstante, en algunos pasajes del Nuevo Testamento, *speîra* designa «cohorte», y *jiliárjos* designa al jefe de esas tropas [6].

Con esta amplitud permitida por el léxico no se puede, sin más, pensar en un destacamento suplementario romano [7].

Se sabe que el sanedrín ejercía funciones normales de todo tipo, excepto la ejecución de la pena de muerte. Tenía a su servicio grupos de servidores policiales: unos eran los «levitas», que, aparte de otras funciones, ejercían el poder policíaco dentro del templo; pero había otros elementos que ejercían servicios de vigilancia y detenciones fuera. Así Judas, cuando va a tratar la traición de Cristo, tomó acuerdos también con los «policías» *(strategoís)* (Lc) sobre el modo de entregarle. Y, en época posterior al exilio, había un jefe superior de policía, que los Hechos de los Apóstoles y Josefo llaman *strategós* y el Talmud, *sagán* [8].

El hecho de proceder así la autoridad judía es un hecho legal, puesto que Roma sabía respetar los poderes locales. Y se habla de prendimientos, sin que supongan la previa autorización de Roma [9].

Por eso, no se ve necesidad ninguna de esta intervención romana en una obra hecha por sorpresa. Y está mucho más en consonancia con lo que se lee en el texto de Jn: Judas se hizo cargo de la

[4] Cullman, *Das Neue Testament und Staat* (1956) p.31.
[5] *Antiq.* XVIII 9,3; *Bell. iud.* II 1,3; cf. II 20,7.
[6] Blinzler, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.82ss.
[7] Blinzler, o.c., p.75-77.
[8] Felten, *Storia dei tempi del N.T.*, ver. del al. (1932) II p.55.
[9] Act 4,1-3; 5,26; 6,12ss, etc.; Josefo, *Bell. iud.* II 14,1; cf. Weyl, *Die jüdischen Strafgesetze bei Josephus* (1900) p.13.

«cohorte», y, por tanto, del *jiliárjos* (v.12), que era la «policía» del templo, a la que acompañaron «ministros» o «servidores» *(hyperétai)*, para hacer mayor número, «de los pontífices y fariseos».

La «cohorte» *(speîra)* constaba, teóricamente, de de 600 hombres, pero con esta misma palabra se designaba el «manípulo», que constaba de unos 200 y que, incluso retenido el nombre, podía ser un simple pelotón de tropas [10].

En la naturaleza de las cosas está que esta «turba» (Mc) o «gran turba» (Mt), como la describen los sinópticos en forma hiperbólica, para indicar la desproporción entre los enemigos y Cristo, no podía ser excesiva. Acaso 50 hombres fueran más que suficientes para enfrentarse con un grupo de galileos desarmados.

Después de presentar Jn sintéticamente la escena de la tropa del prendimiento, va a destacar de una manera especialísima un aspecto de este episodio [11]. Los sinópticos, al hablar del prendimiento de Cristo, destacan su «conciencia» en toda aquella prisión que van a narrar (Mt 26,45.46; Mc 14,41.42), lo mismo que la «libertad» de su entrega (Mt 26,53-56; Mc 14,49; Lc 22,52.53). Pero es Jn el que destaca, junto con la plenitud de su «conciencia» en el desenvolvimiento de todo aquel trágico episodio, la más absoluta «libertad» e iniciativa en su entrega.

Jn, como en otros pasajes (Jn 13,1; 19,28), en el momento de la humillación de Cristo ante su prisión, proclama abiertamente que El «conocía» todo lo que iba a sucederle. Y así, ante esta «hora» que, si para los judíos era la hora de ellos y «del poder de las tinieblas» (Lc 22,53b) y para El era su «hora» de Redentor y la «hora» trazada por el Padre, toma, como en los sinópticos, la iniciativa.

Y, adelantándose al pelotón que había franqueado el huerto, les pregunta a quién buscan. Ellos le responden con el nombre con el que era, generalmente, conocido, como se ve en los sinópticos: «A Jesús Nazareno» (Mt 21,11; 26,71; Mc 1,24; 10,47; 14,67; 15,6; Lc 4,34; 18,37; 24,19; cf. Jn 19,15; Act 2,22, etc.).

Ante esta respuesta, Jn dice: «Así que les dijo: 'Yo soy', retrocedieron y cayeron a tierra».

Seguramente, repuestos y ya en pie, les volvió a preguntar a quién buscaban, oyendo de ellos la misma respuesta.

Esta vez el evangelista no dice si retrocedieron y cayeron a tierra. Sólo destaca, junto con su nueva confesión de ser El a quien buscaban, que dejasen ir libres a «éstos», los discípulos que estaban con El en el huerto. El evangelista, que omite el beso de Judas a Cristo, tuvo buen cuidado de advertir a los lectores de esta narración que Judas estaba con los que vinieron a prender a Cristo. Jn quiere destacar bien la plena libertad de Cristo y la iniciativa, en toda esta tragedia que comienza, en someterse a la «hora» señalada por el Padre.

[10] ZORELL, o.c., col.1221; cf. A. RICH, *Dict. des antiquités romaines et...* ver. franc. (1861) p.176.

[11] Para el resto de esta escena del «prendimiento» en Jn, cf. M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.324-332, del que se utilizan algunos pasajes.

Por eso, comenta aquí que, con esta orden de Cristo para que dejasen ir libres a los discípulos—lo que no es opuesto al temor natural de ellos que, según los sinópticos, se dieron entonces a la «fuga»—; y si no hubiera sido por esta orden y determinación de Cristo, ya profetizada en los sinópticos (Mt 26,31; par.), no hubiera sido nada difícil a aquel destacamento armado perseguirlos y detenerlos.

Pero con ello se cumplía «la palabra de Cristo que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno». Jn alude a lo que Cristo dijo en la «oración sacerdotal» (Jn 17,12), que es tema que Jn destaca en varias ocasiones en su evangelio (Jn 6,39; 10,28).

Sin embargo, esta cita, en la «oración sacerdotal», se refiere a la pérdida *moral* de los apóstoles, y aquí se refiere a la pérdida *temporal*. ¿Cómo armonizar esto? Si la frase hubiese sido insertada por Jn, no se habría creado este problema por él mismo. Se pensó que este daño podía ser ocasión de una caída moral [12]. Probablemente no haga falta recurrir a esto; hay otra explicación más lógica. No solamente una cierta *analogía* de situaciones es del modo semita para aplicar textos bíblicos, sino también lo es del modo de Jn (Jn 11,51).

Al ver Pedro que se disponen, con ímpetu y en tropel, a prenderlo, como a una lo suponen el odio sanedrita a Cristo y el fanatismo oriental de aquella hora, sacó su espada, ya que llevaban dos al salir del Cenáculo (Lc 22,38), y atacó «al siervo» del pontífice, «cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Malco».

Posiblemente este siervo fuese el jefe que mandaba al grupo de ministros sanedritas; parece suponerlo al destacarse que era siervo del pontífice, el precisar Jn su nombre, como hombre conocido y, sobre todo, el ser atacado por Pedro; señal de que debía de ser, acaso, el primero que, como jefe, se abalanzó a prender a Cristo.

Aunque los sinópticos destacan el hecho de que Pedro le cortó una oreja, sólo Jn matiza el detalle de ser la «derecha». No quiere decir que se la separó de la cabeza, sino que el tajo le alcanzó, causándole una herida o corte de consideración. Precisamente Lc dice que se la curó sólo «tocándola» (Lc 22,52). El ímpetu de Pedro refleja el temperamento impetuoso que acusan los evangelios: primero se tira al ataque y luego, a la... fuga. El corte que da a este siervo se explica bien: sea porque resbalase la espada en el casco, sea porque, sin él, el turbante de protección a la cabeza dejaba esta parte libre.

Pero, ante esta legítima defensa, Cristo, que tenía la *iniciativa* de aquella «hora», prohibió allí el uso de su defensa. Jn, atento a destacar esta iniciativa de Cristo y sumisión al Padre, omite la sentencia «sapiencial» que citan los sinópticos: que la espada trae espada, porque trae venganzas, máxime donde regía la «ley del talión» y del «goel», para destacar tan sólo, con una frase evidentemente alusiva a la «agonía» de Getsemaní, que traen los sinópticos, la necesidad de someterse al Padre «bebiendo el cáliz de pasión».

[12] SCHANZ, *Komm. über das Evangelium des heiligen Johannes* (1884) h.l.

Este pasaje del prendimiento de Cristo en el huerto, relatado por Jn, presenta un especial interés para su interpretación. ¿A qué se debe el que estas gentes que van a prenderlo caen a tierra? ¿Qué pretende Cristo con esta confesión, que así se les impone? Se han dado de ello dos interpretaciones.

Efecto de la majestad de Cristo.—Se interpreta esto, en analogía con otros pasajes evangélicos, como un efecto de la majestad de Cristo. Cristo quiere demostrar con ello su libertad, su conocimiento de todo lo que va a pasar, y quiere así, por un acto de su majestad, demostrarles que nada podrían si El no lo autorizase. Se apela para ello a pasajes evangélicos en los que se acusa esta grandeza de Cristo y en los cuales las gentes quedan profundamente impresionadas (Jn 7,46; Lc 4,28-30), o al estilo de la expulsión de los mercaderes del templo.

Este acto de majestad de Cristo, para unos sería efecto de un «milagro» [13] o efecto de una victoria milagrosa moral [14]; así recientemente Leonard, en el comentario católico inglés a la Biblia [15].

Para otros sería por dejar irradiar, como en la transfiguración, algo de su divinidad, la que se acusó en una especial majestad que se impuso a todos. Esta posición tiene puntos de contacto con la anterior.

Otros lo interpretan, por analogías humanas, por efecto de una actitud psíquica, con lo que demostró su grandeza. Así, v.gr., el caso de Mario [16] y Marco Antonio [17], cuyo aspecto aterró a sus asesinos [18].

Sin matizar estas interpretaciones, se puede decir que esta interpretación es la tradicional. Así, entre otros, San Juan Crisóstomo [19], San León [20] y San Agustín [21]. Es tesis ordinaria en la tradición [22].

Actitud reverencial litúrgico-legal.—A la anterior interpretación tradicional se le oponen serios reparos, tanto del contenido evangélico cuanto filológicos, aparte de la gran divergencia de traducciones que los autores hacen de este pasaje, lo mismo que el no dar explicación a muchas preguntas que espontáneamente surgen: ¿*Quiénes*—cuántos—cayeron en tierra?, ¿*cómo* cayeron?, ¿*por qué* cayeron?, ¿cómo y por qué se *levantaron*?, ¿cayeron *dos* veces? A todo esto no se ha dado una explicación plenamente satisfactoria.

Contra la explicación ordinaria se alegaron dos dificultades [23].

Del contexto evangélico.—De los pasajes evangélicos se ve que Cristo no trata en vida de aterrar a los enemigos ni manifestar su potente gloria; incluso no es éste el sentido de la expulsión de los mercaderes del templo. Si no lo hizo en vida, parece menos probable que lo haga en el momento en que se va a dejar prender por sus enemigos.

Razones filológicas.—El verbo usado aquí «retrocedieron» *(apélthon)* no tiene el sentido que le atribuyen algunos autores: rebotar, resbalar, chocar, sino sólo irse, apartarse, separarse.

La otra locución *(eis tá opíso)* no significa, como a veces suele traducirse, por «de espaldas», sino sólo ir «hacia la dirección del dorso», aunque se vaya caminando de cara.

Por eso, toda la frase griega aquí usada *(apeltheîn eis tá opîso)* sólo significa «apartarse o separarse, dirigiéndose hacia la dirección que se tenía a la espalda», aunque sea volviéndose el rostro hacia atrás. Por tanto, según la hipótesis de Bartina, su traducción debe ser: «Se apartaron yendo hacia el sitio que estaba a sus espaldas».

La última locución que entra en juego *(épesan jamai)* puede significar varias cosas: caer, postrarse o prosternarse. Los LXX traducen por esta palabra el verbo hebreo «napal», tan usual para indicar el «prosternarse». Podría preguntarse: ¿por qué en esta escena estas tropas iban a «prosternarse»?

En tiempo de Cristo, el sacrificio cotidiano terminaba pronunciándose por los sacerdotes el nombre divino, el inefable tetragrámmaton, aunque no se percibía distintamente, porque lo velaba el sonido estridente de las trompetas. Entonces, el pueblo allí presente, y por esta causa, se «postraba» en actitud de adoración al nombre de Yahvé.

Por eso se propone en esta escena que, al preguntar a Cristo si era Jesús de Nazaret y responder él «Yo soy» *(egó eimí)*, a la vez que pronunciaba la palabra de respuesta, con ella se pronunciaba el nombre divino: «Yo soy» (Yahvé).

Una de las formas de responder, en tiempo de Cristo, era en hebreo: *'ani huah* = Yo-él; y en arameo, *'anah hu'a*. Si, lo que era frecuente, se explicitaba el verbo, daría esta forma: *'ani Yahû'ah* = yo soy él, que era la transcripción de Yahvé.

Entonces, al oír pronunciar el nombre inefable, los oyentes, sobre todo los sanedritas, retroceden, sorprendidos algún tanto, y se postran rostro en tierra en señal de adoración al nombre de Dios.

Sin embargo, el mismo autor reconoce que «nos movemos en un terreno algún tanto inseguro», sobre todo por falta de un conocimiento positivo de las lenguas semitas que se hablaban en tiempo de Cristo.

En efecto, hay razones serias en contra de esta sugestiva hipótesis.

Si comprendieron que pronunciaba el nombre de Yahvé, ¿por qué no lo intentaron, v.gr., «lapidar», pues lo creían blasfemo?

¿Por qué, al responderles la segunda vez «Yo soy», no se consigna que volvieron a caer en tierra?

A la pregunta que se hace en hebreo a una persona, v.gr.,

[13] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.456.
[14] FILLION, *Les miracles de N. S.* (1909) t.2 p.330-337.
[15] W. LEONARD, en *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953) p.1011 n.807c; cf. ver. esp. *Verbum Dei* (1957) III p.763.
[16] VELLEIUS PATERCULUS, II 19,3.
[17] VALER. MÁX., VIII 9,2.
[18] FARRAR, *The Life of Christ* ed.3.ª II p.319.
[19] *Hom. 83 in Io.*
[20] *Serm. II de Passione.*
[21] *Tract. in Io.* tr.112.
[22] LANGEN, *Die letzten Lebenstage Jesu* p.220-221.
[23] Remitimos al artículo de S. BARTINA «*Yo soy Yahweh*». *Nota exegética a Io 18,4-8:* Estudios Eclesiásticos (1958) 403-426, del que se da aquí un resumen.

«¿Eres tú realmente Asael?», se responde sólo «Yo», sobrentendiéndose «soy» (2 Sam 2,20).

La respuesta normal es repetir el pronombre personal de primera persona. Pero, sobre todo si se responde con énfasis, se pone el pronombre personal de tercera persona: él (5,48.12, etc.). Así, a la pregunta anterior, se podría responder: «Yo-él». Así lo vierte F. Delitzsch en su traducción hebraica del N. T. *('ani hu')*.

Por eso, en el caso de Cristo: o no se pronunció toda la palabra, en cuyo caso no hay problema; o si, por sólo pronunciarse el pronombre personal de primera persona—«yo»—se sobrentiende el «soy», con lo que se lo hace equivalente al nombre divino, ¿por qué, en los casos ordinarios de la conversación, no se hacía la respuesta equivalente a la pronunciación del nombre divino? Y si por pronunciarse enfáticamente se añadió explícitamente el verbo «ser» y vino a producir esta equivalencia fonética con el tetragrámmaton, ¿por qué en los otros casos de conversación judía, en que se daba enfáticamente la respuesta, no se creaban estos problemas de «prosternación» litúrgica?

Y, sobre todo, ¿por qué no apareció esta *acusación* ante el sanedrín muy poco después de pronunciadas estas palabras, cuando andaban buscando testigos falsos y tenían allí todo un pelotón testigo de esta hipotética blasfemia?

En cambio, otra cosa sería que Jn redactase así en su evangelio esta respuesta de Cristo, para evocar, como en otros pasajes, su divinidad.

b) *Cristo es llamado a presencia de Anás. 18,13-14*

[13] Y le condujeron primero a Anás, porque era suegro de Caifás, pontífice aquel año. [14] Era Caifás el que había aconsejado a los judíos: «Conviene que un hombre muera por el pueblo».

Jn es el único evangelista que recoge este llevar a Cristo prisionero «primeramente» a casa de Anás. ¿Cuál es el motivo y finalidad de esto?

Anás, hijo de Set, fue nombrado sumo sacerdote por Sulpicio Quirino, legado de Siria, permaneciendo en este puesto unos diez años, hasta que fue depuesto el 15 (d. C.) por Valerio Grato. Pero logró que fuesen luego sumos sacerdotes cinco hijos, un nieto y Caifás, su yerno [24].

Esto hace ver la gran influencia que Anás tuvo sobre la política judía y sus hábiles relaciones con los legados y procuradores romanos. Ni sería improbable que su extraordinario prestigio en Israel, hasta llamársele «hombre felicísimo» [25] precisamente por su influjo social, haya sido uno de los iniciadores de la persecución contra Cristo (Act 4,6ss).

[24] JOSEFO, *Antiq.* XX 9,1.
[25] JOSEFO, *Antiq.* XX 9,1.

Jn da la razón de haberlo llevado a Anás: «porque era suegro de Caifás». Esta razón parece orientar el pensamiento en el sentido dicho.

El hecho de haberlo remitido «primeramente» a él es, por lo menos, una deferencia, que supone un deseo insano o malvado contra Cristo, y acaso, para obtener de su astucia sugerencias, conocido «de visu», para el acto de la condena oficial. Ni Caifás hubiese hecho seguramente nada contrario a los sentimientos de aquel hombre omnipotente. La vanidad de Anás debió de quedar satisfecha con aquel gesto. Aquella sesión no debió de ser larga—acaso un pequeño interrogatorio de curiosidad astuta—, ni tener especial importancia.

No obstante, se ha propuesto que esta sesión en casa de Anás corresponde a la sesión nocturna del sanedrín, que relata Mt (26,57-60) y Mc (14,53-64) (Bultmann, J. Jeremias). El proceso estricto judío sólo se habría tenido en casa de Caifás, en la mañana, y sería el de Lc (22,66-71). Pero el evangelista presenta esto como un episodio de tipo incidental, a pesar de que Jn no expone con amplitud el proceso ante el sanedrín.

Como ya antes en Jn, se dice aquí de Caifás que era pontífice «de aquel año». El puesto estaba a disposición de los procuradores de Roma, y un judío que escribe esto no puede ignorarlo. El sentido es que era el pontífice «de aquel año» insigne y trascendental [26]. Y Jn vio en Caifás, que era sumo sacerdote, una como indicación profética en las palabras con que coaccionó una reunión previa y oficiosa del sanedrín, con motivo de la muerte de Lázaro: que «convenía que uno muriese por el pueblo», no fuese a suceder que, con aquel movimiento mesiánico de Cristo, Roma les acabase de quitar la libertad para evitar revoluciones de independencia nacionalista.

c) *Primera negación de Pedro. 18,15-17* (Mt 26,58-70; Mc 14,54-68; Lc 22,55-57)

Cf. *Comentario a Mt 26,58-70.*

[15] Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo era conocido del pontífice y entró al tiempo que Jesús en el atrio del pontífice, [16] mientras que Pedro se quedó fuera a la puerta. Salió, pues, el otro discípulo, conocido del pontífice, y habló a la portera e introdujo a Pedro. [17] La portera dijo a Pedro: ¿Eres tú acaso de los discípulos de este hombre? El dijo: No soy.

Los tres sinópticos hacen ver que la primera negación que recogen de Pedro fue con motivo de una «criada». Pero Jn dice que la misma u otra, era la «portera» *(te thyroró)*. La puerta guardada por ella *(tyra)*, a diferencia de otra que se cita *(pylón)*, no era la de la calle, sino la del «vestíbulo» ante el patio *(proaulion)*, que es adon-

[26] Este tema ya se expuso anteriormente, cf. *Comentario a Jn 11,49.*

de se dirige Pedro después de la primera negación (Mc 14,68). No era raro en la antigüedad, tanto en Judea como en otras partes, encomendar este oficio a mujeres.

Después del prendimiento de Cristo, Pedro y Juan siguieron de lejos al pelotón de tropa, y se acercaron a casa del pontífice. Entraron ambos hasta el vestíbulo, pero Pedro «se quedó» fuera en la «puerta» *(thyra)* del vestíbulo [27]. El otro discípulo, que era conocido del pontífice y, por tanto, de sus criados, pasó, habló con la «portera», y se le franqueó el paso a Pedro. Y allí se iba a cumplir la profecía del Señor. El que estaba más cerca del mismo, allí lo negaba a la pregunta de aquella mujer. Jn deja preparado el escenario de la segunda negación de Pedro, al decir que Pedro, para desentenderse de la importunidad de aquella mujer, pasó al patio, donde los soldados estaban calentándose ante el frío de aquella noche. Era un buen pretexto de Pedro para poder saber algo del proceso de Cristo. Las noches de Jerusalén a comienzos de abril son, a veces, muy frescas, sobre todo si ha llovido [28].

d) *Cristo ante Caifás. 18,19-24*

[19] El pontífice preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina. [20] Respondióle Jesús: Yo públicamente he hablado al mundo; siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, adonde concurren todos los judíos; nada hablé en secreto. [21] ¿Qué me preguntas? Pregunta a los que me han oído qué es lo que yo les he hablado; ellos deben saber lo que les he dicho. [22] Habiendo dicho esto Jesús, uno de los ministros, que estaba a su lado, le dio una bofetada, diciendo: ¿Así respondes al pontífice? [23] Jesús le contestó: Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas? [24] Anás le envió atado a Caifás, el pontífice.

El pontífice de «aquel año» era Caifás y ante él tiene lugar este interrogatorio. Este episodio sólo es transmitido por Jn.

Caifás interrogó directamente a Cristo sobre «sus discípulos» y sobre «su doctrina».

Este episodio debe de ser parte del proceso «nocturno» contra Cristo, que relatan ampliamente Mt-Mc, en casa de Caifás. A la pregunta de Caifás sobre sus «discípulos» y sobre su «doctrina», Cristo responde diciendo que pregunte a los que le han oído, pues El no habló en secreto; no tuvo confabulaciones, no hay emboscadas ni políticas ni religiosas. El expuso siempre su doctrina en «reuniones públicas» *(en synagogé)* (Jn 6,59) y en el atrio de Israel, del templo, adonde concurren «todos los judíos»; El habló siempre «públicamente al mundo», a las gentes.

Este mismo modo de hablar es el que Isaías pone en boca de Dios (Is 45,19; 48,16). Podría ser un intento deliberado con que

[27] JOSEFO, *Antiq.* VII 2,1; Act 12,13.
[28] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.465.

Jn quiere resaltar en la respuesta histórica de Cristo la divinidad del mismo.

Con esta respuesta, Cristo contestaba sobre su «doctrina» y también, indirectamente, sobre sus «discípulos»; nada tenían que temer de ellos, puesto que nada tenían que temer, temporal ni políticamente, de su doctrina. Pero su nombre no iba a darlo. Es lo que haría cualquier hombre de honor, si los veía expuestos a alguna persecución, como iba a ser en este caso, en que habían ya anunciado penas—la «excomunión», el *herem* de Israel—contra el que lo confesase por Mesías (Jn 9,23).

La previa determinación de la muerte de Cristo (Jn 11,47-53) es lo que hace a Cristo no contestar al pontífice. Primero, porque ellos declaraban sin valor el testimonio de uno mismo [29]; y además porque no les interesaba saber la verdad, sino condenarle a muerte. A este fin, estaban atestando «muchos falsos testigos» (Mt-Mc).

Al oír esta respuesta de Cristo, uno de los «ministros», satélite judío, le «abofeteó», diciéndole: «¿Así respondes al pontífice?» El término usado *(édoken rápisma)* lo mismo puede significar que le dio una «bofetada» con la mano abierta, que lo golpeó con una vara [30]. Ni se puede olvidar aquí que los ministros presentes son de los judíos que fueron a prender a Cristo al huerto e iban armados con «espadas y *palos*» (Mt 26,47; par.).

Se pensó si este detalle de golpear o abofetear a Cristo un «ministro» supone no un acto de comparición oficial, sino privada [31]. Sin embargo, la razón no es terminante. En los Hechos de los Apóstoles, estando San Pablo compareciendo oficialmente ante el sanedrín, el mismo pontífice Ananías, ante una respuesta suya, manda herirle en la boca (Act 22,30; 23,1-4). Estas libertades no eran ajenas a estos actos, aun siendo contra la misma Ley (Act 23,3).

Pero Cristo respondió a este «servidor» del pontífice, manifestándole lo injusto de aquella ofensa servilista, puesto que sus palabras—su respuesta—eran justas. El que calló ante acusaciones falsas y sufre pasión sale aquí por los fueros de la justicia ante el atropello servil a un reo. El dilema que Cristo le presentó era irrefutable. Si Cristo estaba allí como acusado, tenía derecho a defenderse. Y fue lo que hizo, apelando para ello al procedimiento único entonces, ante toda aquella sesión ya predeterminada a condenarle. Su respuesta era su defensa. La actuación de aquel «siervo» era una intromisión, una injusticia y una coacción a la libertad de defensa de un reo: «Si hablé mal, muéstrame en qué, y si no, ¿por qué me hieres?»

Lo que no deja de extrañar es por qué, si esta escena es parte del proceso «nocturno» del sanedrín contra Cristo, Jn no recoge éste más extensamente en su evangelio del Hijo de Dios, y donde se le condena precisamente por haber «blasfemado» al decir que era el Hijo de Dios.

[29] Talmud: *Ketuboth* M. 2,9; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1237; cf. Jn 5,31; 8,13.
[30] ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1175.
[31] SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium heil. Johannes* (1884) h.l.

Pero, en primer lugar, el proceso «oficial» de Cristo fue el «matutino» (Lc), y en el cual proclamó su divinidad. Por eso, si Jn relata esta escena, acaso exploratoria, en el proceso «nocturno», no lo desencaja de su marco histórico, como Mt-Mc, que sintetizan en el proceso «nocturno» la preparación y primer sondeo de Cristo y el proceso jurídico y condena del «matutino». En este sentido es Jn el que deja en su marco histórico esta escena. Pero siempre queda el porqué de la omisión del proceso-condena en que se le condena por ser el Hijo de Dios.

Posiblemente se deba esto a que a los lectores asiáticos de Jn les interesa menos el procedimiento judicial judío. Pero condena—tema de la acusación—que Jn trata ampliamente, como acusación hecha por los mismos judíos ante el tribunal de Pilato.

El «tema» es, pues, tratado aquí; en cambio, le interesaba destacar la inocencia de Cristo, ante el ambiente de iniciaciones «gnósticas», de hacer ver que su doctrina la expuso siempre «públicamente a todo el mundo».

V.24: «Anás lo envió *(apésteilen)* atado a Caifás, al pontífice». Extraña la situación de este versículo aquí. Por eso algunos lo traducen por un pluscuamperfecto: «Anás lo *había enviado*...». Otros piensan en una *corrección* o precisión, para que no hubiese posibles confusiones con quién fuese el pontífice: si Anás o Caifás (v.13). Lo lógico es que se trata de un *desplazamiento* de su lugar original.

De hecho, el v.24 está colocado después del v.13, su lugar propio, en la Syrsin., en San Cirilo de Alejandría y en el manuscrito 225. Ultimamente aún se ha defendido esta opinión, y hasta se puede ver un «índice de su desplazamiento», en las cuatro variantes que hay del mismo, y precisamente en las partículas de su unión con lo anterior [31*].

e) *Segunda y tercera negación de Pedro. 18,25-27* (Mt 26,71-75; Mc 14,69-72; Lc 22,58-62)

Cf. *Comentario a Mt 26,71-75.*

[25] Entretanto, Simón Pedro estaba de pie, calentándose, y le dijeron: ¿No eres tú también de sus discípulos? Negó él, y dijo: No soy. [26] Díjole uno de los siervos del pontífice, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja: ¿No te he visto yo en el huerto con El? [27] Pedro negó de nuevo, y al instante cantó el gallo.

Los cuatro evangelistas recogen el cumplimiento que Cristo hizo a Pedro, en la última cena, sobre sus «tres negaciones». Fue grande la impresión causada en la catequesis primitiva sobre este hecho. Probablemente el impacto y su consignación se deban al significado de Pedro en el colegio apostólico, máxime a la hora de la composición de los evangelios.

[31*] SCHEIDER, *Zuz Komposition von Joh 18,12-27:* Zeit. für neut. Wissenschaft (1954) 111-119.

Los cuatro evangelistas quieren hacer ver el *hecho* del cumplimiento. De ahí que seleccionen diversas escenas, que son las que provocan las aparentes divergencias. El tema de las negaciones de Pedro, en su concepto de divergencias y solución propuesta, se expone al comentar las «negaciones» de Pedro en Mt (26,69-75).

f) *Cristo ante Pilato. 18,28-40* (Mt 27,1.11-21; Mc 15,1-11; Lc 23,1-7.13-20)

Es el cuarto evangelio el que relata con mayor amplitud el proceso de Cristo ante Pilato. No solamente relata con mayor explicitud el croquis fundamental de este proceso en los sinópticos, sino que tiene secciones propias. Dado que en Jn el relato es amplio, se da el mismo con división de estas secciones evangélicas.

1) Primer tanteo judío de acusación ante Pilato. 18,28-32

[28] Llevaron a Jesús de casa de Caifás al pretorio. Era muy de mañana. Ellos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la Pascua. [29] Salió, pues, Pilato fuera y dijo: ¿Qué acusación traéis contra este hombre? [30] Ellos respondieron, diciéndole: Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos. [31] Díjoles Pilato: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Le dijeron entonces los judíos: Es que a nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie. [32] Para que se cumpliese la palabra que Jesús había dicho, significando de qué muerte había de morir.

Jn, que recoge sólo del proceso de Cristo ante el sanedrín la escena ante Caifás, interrogándole sobre su «doctrina» y «discípulos», supone esta condena sanedrita, como se ve en las primeras manifestaciones que hacen a Pilato.

Cuando llevan a Cristo de Caifás a Pilato era «muy de mañana». Los tribunales romanos se abrían muy pronto. Séneca dirá, en general, de ellos que se abrían «prima luce» [32]. Podría suponerse aquí que entre seis y siete de la mañana.

Los judíos, que aquí son, como es frecuente en Jn, los dirigentes sanedritas, aparte de los «ministros» que conducen prisionero a Cristo, no quisieron entrar en el «pretorio» para no «contaminarse», ya que, al ponerse el sol de ese día, era el 15 de Nisán y tenían que comer la Pascua [33].

El pretorio es el lugar donde residía en Jerusalén el procurador romano. Estos tenían su residencia oficial en Cesarea del mar, pero, en sus idas a la Ciudad Santa, habitaban unas veces en el palacio

[32] *De ira* II 7; HOR., *Epist.* II 1,103.
[33] El problema de la divergencia cronológica entre Juan y los sinópticos sobre la celebración de la Pascua se estudió en el *Comentario a Jn c.13*, al final.

de Herodes y otras en la fortaleza Antonia. No se sabe con certeza dónde tuvo instalado Pilato el «pretorium» en esta ocasión [34].

Los judíos, para comer ritualmente la Pascua, tenían que estar en estado de «pureza legal». No era prescripción de la Ley, sino de la tradición. En la *Mishna* se dice que contrae impureza legal por siete días el que entra en casa de un pagano, pues «las habitaciones de los gentiles son inmundas» [35].

En vista de esta actitud, Pilato salió «fuera» del pretorio, a algún rellano o plataforma, como se ve por «sentarse» él allí «en su tribunal» (Jn 19,13), lo mismo que por la escena de sacar allí al *Ecce Homo*. Así el procurador de Judea Gesio Floro (60 d. C.) habitó en el palacio de Herodes, constituido pretorio por su presencia, y celebró juicios «delante» de él [36].

Se explica muy bien el que Pilato «salga» y acceda a todo este proceso, a petición judía, y a pesar del odio bien demostrado que contra los judíos tenía Pilato. La razón es que se estaba en los días pascuales y, bien movido el fanatismo religioso, podía el pueblo terminar en una revuelta y en un peligro para el prestigio político de Pilato. La política más elemental le aconsejaba acceder a esto; lo que no quiere decir que estuviese obligado, por estatuto, a ceder a sus exigencias, si eran injustas.

En Mt-Mc comienza el proceso preguntando, sin más, Pilato a Cristo si él es el rey de los judíos. Esta misma pregunta la trae Jn, pero en un segundo momento, dando lugar a un amplio y propio interrogatorio sobre la realeza de Cristo.

Jn tiene aquí como propio un primer contacto de los judíos con Pilato:

> «¿Qué acusación traéis contra este hombre?
> Si no fuera malhechor, no lo traeríamos.
> Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley.
> A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie».

Este esquemático y tenso contacto entre Pilato y los dirigentes judíos suele presentársele como una insolencia judía al procurador, para intimarlo con los días de la Pascua y hacerle así ceder, sin más, a sus deseos. Esto no es creíble.

Conocido el carácter de Pilato, presentar así el problema era llevar de antemano el fracaso por respuesta. Además, Pilato, antes de que llegasen ellos con Cristo, tenía que estar al corriente por su policía y por sus «servicios de inteligencia» de todos los movimientos de la ciudad, máxime con el peligro de los días pascuales. Más aún, «seguramente no se entregó al acusado sin una notificación escrita u oral, que debía de decir: «Este hombre se presenta como rey de los judíos» [37]. Lo que es cierto es que, antes de llegar con Cristo pri-

[34] Cf. *Del Cenáculo*... p.419-422.
[35] *Ohaloth* VIII 7; cf. STRACK-B., *Kommentar*... II 838.
[36] JOSEFO, *Bell. iud.* II 14,8; cf. II 15,1ss.
[37] WEISS, *Das älteste Evang.* (1903) p.317.

sionero, se había pedido a Pilato la audiencia, se le había informado sumariamente del motivo y éste había accedido a ello.

Por eso, la pregunta de Pilato es la ritual para iniciar un proceso, ya que él, juez, no iba a estar al simple dictado de los judíos, ni la pregunta supone un desconocimiento absoluto de la causa que abre. Y, por lo mismo, su pregunta lleva un contenido más hondo y más específico. Debe de ser el aludirles qué tiene que ver él en este asunto de un mesianismo judío, sin repercusiones políticas, como él tenía que saber por sus informaciones policiales. Y cosas suyas internas no le incumbían a él, siempre que no pasasen al campo social o político (Act 18,12-16).

De aquí que la respuesta de los dirigentes judíos no sea de premeditada insolencia, sino de una justificación «a fortiori»: si, siendo ellos judíos, le traen espontánea y celosamente a su tribunal un judío, es que éste es un evidente «malhechor».

Por la respuesta de Pilato, que oficialmente no fue informado en el tribunal sobre qué causa sea, les responde con ironía a este argumento «a fortiori»: si es un «malhechor» *judío*, que le juzguen los *judíos* según su ley. La tremenda ironía de Pilato se ve. El no puede dar, sin más, un «exequatur» al proceso judío; tiene que *hacerlo* en su tribunal, máxime tratándose de pena capital.

De hecho, la respuesta de los judíos es que ellos no pueden ejercer el derecho de muerte: el *ius gladii* [38]. Indirectamente le piden que la causa de este «malhechor» que le traen exige la pena de muerte. Si los dirigentes judíos le habían pedido audiencia previamente a Pilato e informado en su comunicación, aun sumariamente, sobre el tipo de causa que le llevaban, lo que es completamente lógico, se aprecia a un tiempo la fina ironía sarcástica de Pilato y, en ella, su odio y desprecio a los judíos, junto con la habilidad política para no exacerbarlos de momento.

Jn comenta a este propósito cómo, por esta falta en los judíos del *ius gladii*, se iba a cumplir la palabra de Cristo, repetida en diversas ocasiones, diciendo que moriría en la cruz, como se dice veladamente en Jn—«ser elevado»—(Jn 3,14; 8,28; 12,32ss). Ya que, de haber sido condenado a muerte por los judíos, sería «lapidado», puesto que lo condenaban por blasfemia.

2) *Pilato interroga a Cristo sobre su realeza. 18,33-38* (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,2-3)

33 Entró Pilato de nuevo en el pretorio, y llamando a Jesús le dijo: ¿Eres tú el rey de los judíos? 34 Respondió Jesús: ¿Por tu cuenta dices eso o te lo han dicho otros de mí? 35 Pilato contestó: ¿Soy yo judío, por ventura? Tu nación y los pontífices te han entregado a mí; ¿qué has hecho? 36 Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino,

[38] Sobre cómo los judíos no tenían el *ius gladii*, cf. *Del Cenáculo*... p.395-396.

mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí. [37] Le dijo entonces Pilato: ¿Luego tú eres rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz. [38] Pilato le dijo: ¿Y qué es la verdad? Y dicho esto, de nuevo salió a los judíos y les dijo: Yo no hallo en éste ningún crimen.

Pilato comienza este interrogatorio de Cristo preguntándole, sin que los sanedritas le hayan acusado de nada en concreto, lo mismo que en Mt (27,11) y Mc (15,2) sobre si él es «el rey de los judíos». Es ello una prueba que supone el informe y acusación previa.

Lc pone, en cambio, al principio del proceso, la acusación terminante que le hacen. Le presentan, malintencionadamente y desnaturalizando los hechos, una versión política de su mesianismo; *a)* «pervierte a nuestro pueblo»; *b)* «prohibe pagar tributo al César»; *c)* «dice ser El el Mesías-Rey» (Lc 23,1-2). Las dos primeras eran, ciertamente, falsas y la tercera estaba desnaturalizada, al dar de ella, en el contexto de lo anterior, una versión política. Y con esta presentación, los dirigentes le acusaban de muchas cosas insistiendo en esto. Pero Cristo nada respondió, maravillándose Pilato (Mt 27,12ss; par.).

Debe de ser después de estas acusaciones que dicen los sinópticos, cuando, maravillado Pilato de que aquel reo es distinto de todos, «entró de nuevo en el pretorio» y, mandando venir a Cristo, le hace un interrogatorio privado, lo que no excluye la presencia de otras personas—*assesores-tabellarii*, etc.—, sobre su realeza.

La pregunta fue sobre si era en verdad El «el rey de los judíos». Pero Cristo tenía que precisarle bien el sentido de aquella expresión, que podía ser gravemente equívoca.

Si lo decía Pilato por su cuenta, El no era rey en ese sentido; no era un rey político; no era un competidor del César; El no venía a aprovecharse de Palestina para dársela a los judíos, quitándosela al César.

Si se lo habían dicho los dirigentes judíos, en parte era verdad: El era el Mesías, pero no el Mesías político que ellos esperaban, el rey político que ellos allí le presentaban.

La pregunta de Cristo incomodó a Pilato, que corta por lo sano, preguntándole que responda «qué ha hecho».

Pilato puede estar tranquilo. Porque el reino de Cristo no es de este mundo. La prueba la tiene él: no tiene soldados, está prisionero, sin que nadie le defienda ni luche por El.

«¿Luego tú eres rey?» Hasta aquí la respuesta de Cristo había sido negativa. Y no podía ser ajeno a la información de Pilato la entrada «mesiánica» de Cristo el día de Ramos, sus disputas y enseñanzas con los fariseos en los últimos días jerosolimitanos y su confesión en la noche anterior ante el sanedrín. De ahí la pregunta que le hace con ironía y medio piedad y desprecio. A este momento deben de corresponder las frases de los sinópticos sobre su realeza (Mt 27,11ss). Cristo lo afirma: «Tú lo dices». Esta frase es de muy raro uso y supone una cierta solemnidad [39].

Cristo expresa cómo su reinado es espiritual, por someter los hombres a la verdad. Esta es la finalidad de su venida a este mundo. Los autores subrayan, salvando el contenido histórico fundamental, cómo el estilo de estas palabras está fuertemente sumido en términos yoánicos (Jn 3,11.32; 8,14ss; 1,7.8; Apoc 1,5).

Al llegar a este punto y oír hablar de la «verdad», Pilato pregunta qué cosa sea la «verdad». Acaso piensa en los filósofos ambulantes que en Roma andaban exponiendo sus sistemas y sus sabidurías. El gesto de Pilato refleja una perfecta situación histórica. ¿La verdad? ¿Quién la iba a discernir entre tantos sistemas? Se acusa bien en él el escepticismo especulativo de un romano y de un político, a quien sólo le interesaba lo práctico. Y, acaso encogiéndose de hombros, pensó que Cristo fuese uno de estos iluminados orientales y no dio más importancia a aquel asunto. Y terminó así el interrogatorio. «Salió» de la parte interior del pretorio al exterior del mismo, para decir a los dirigentes judíos que no encontraba ningún crimen en este hombre para condenarlo a muerte. Fue para él un soñador, un filósofo o un oriental iluminado. En todo caso, no había lugar a más proceso.

3) Expediente para librarle. 18,39-40; c.19,1-6 (Mt 27,15-18.20; Mc 14,6-11; Lc 23,13-19)

Jn va a relatar a continuación la maniobra de Pilato para evitar la muerte de Cristo. Comienza aquí y se extiende por parte del capítulo siguiente.

[39] Hay entre vosotros costumbre de que os suelte a uno en la Pascua: ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos? [40] Entonces de nuevo gritaron, diciendo: ¡No a éste, sino a Barrabás! Era Barrabás un bandolero.

Al llegarse a este punto, que los sinópticos han relatado sólo de las acusaciones que los judíos hicieron delante de El, Pilato comienza su maniobra política para evitar la condena a muerte de Cristo. No ve motivos de condena y tiene motivo de odio y desprecio a los judíos, como se sabe por su historia. Pero, no pudiendo hacerles frente en aquel momento de posible fanatismo religioso pascual y con la sentencia oficial del sanedrín y la presión del mismo para su condena, junto con el temor a posibles delaciones en Roma, como ya le habían hecho los dirigentes judíos en otra ocasión [40], en las que no iba a ser ajeno Herodes Antipas, busca una salida que cree efectiva. El dilema entre Barrabás y Cristo. Pero este tema se expone en el *Comentario a Mt 27,15-18.20*.

[39] JOÜON, *L'Évang.... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.162; DALMAN, *Die Worte Jesu* I p.254; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.346; STRACK-B., *Kommentar*... I p.990.

[40] FILÓN, *Leg. ad Cai.* 38,299-305.

CAPITULO 19

a) Expediente de Pilato para librar a Cristo (continuación): flagelación, coronación de espinas, el *Ecce Homo* (v.1-7); *b)* nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios (v.8-12a); *c)* condenación de Cristo por Pilato (v.12b-16); *d)* la crucifixión de Cristo (v.17-24); *e)* «Mujer, he ahí a tu hijo» (v.25-27); *f)* la muerte de Cristo (v.28-37); *g)* la sepultura de Cristo (v.38-42).

a) *Expediente de Pilato para librar a Cristo. 19,1-7* (Mt 27,26-31; Mc 15,15-20; Lc 23,22)

Cf. *Comentario a Mt 27,25-31.*

El principio del capítulo 19 de Jn continúa narrando el expediente que Pilato utiliza para librar a Cristo.

> **1 Tomó entonces Pilato a Jesús y mandó azotarle. 2 Y los soldados, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, le vistieron un manto de púrpura, 3 y acercándose a El le decían: Salve, rey de los judíos, y le daban de bofetadas. 4 Otra vez salió fuera Pilato y les dijo: Aquí os lo traigo, para que veáis que no hallo en El ningún crimen. 5 Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: Ahí tenéis al hombre. 6 Cuando le vieron los príncipes de los sacerdotes y sus satélites, gritaron, diciendo: ¡Crucifícale, crucifícale! Díjoles Pilato: Tomadle vosotros y crucificadle, pues yo no hallo crimen en El. 7 Respondieron los judíos: Nosotros tenemos una ley y, según la ley, debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.**

El segundo expediente que utiliza Pilato para librar a Cristo —y a él—es la «flagelación». Buscaba con ello calmar momentáneamente las exigencias judías, para liberar a Cristo—y ¡liberarse él!— de sus insidias. Es la misma finalidad que se propondrá al utilizar la escena burlesca a la que pertenece la coronación de espinas [1].

El tercer expediente que va a utilizar Pilato es la coronación de espinas, con la escena injuriosa a la que pertenece. El relato lo traen matizadamente Mt-Mc, y Jn alude a ella [2]. Esta escena burlesca no fue ordenada por él, sino improvisada por la soldadesca y *aprovechada* por Pilato para lograr su finalidad.

El expediente final que Pilato va a poner en juego es la tremenda escena del *Ecce Homo.* Sólo Jn es el que narra esta escena. Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: «¡Aquí tenéis al hombre!» El evangelio de Jn, que comenzó presentando a Cristo con el «he aquí el Cordero de Dios...» (Jn 1,29.36), va a terminar—«inclusión semita»—destacando esta

[1] BLINZLER, *Der Procesz Jesu*, ver. esp. (1959) p.290-291.
[2] La exposición de la «flagelación» y la escena burlesca a la que pertenece la coronación de espinas se hace en *Comentario a Mt 27,26-31.*

coincidencia histórica de presentar a Cristo, al final de su vida, como el *Ecce Homo.* ¿Qué buscaba directamente Pilato con esto? Se pensaría que provocar en los dirigentes y, sobre todo, en la turba un sentimiento de compasión y, con él, de indulto. Pero acaso sea más probable la interpretación de una enseñanza burlesca dramatizada. «¡Aquí tenéis al hombre!» Estas palabras no son principalmente una apelación a la humanidad. Ciertamente el aspecto lastimero del preso, cuya figura llevaba las señales recientes del tormento que acababa de sufrir, debería impresionar y aplacar a la muchedumbre. Pero a Pilato le importaba sobre todo demostrar la falta de peligrosidad del supuesto pretendiente al trono. Esperaba que la muchedumbre, tras ver esta caricatura de rey, tomaría a risa lo mismo la pretensión real de Jesús que la acusación en ella fundada [3].

Pero la reacción de «los príncipes de los sacerdotes y de sus ministros» fue, embravecidamente, pedir para El la crucifixión. Al pedir al procurador romano la pena de muerte, le explicitaban bien que querían para El la cruz. Jn cita sólo a los «príncipes de los sacerdotes» y sus «ministros» como los que piden para El la cruz. ¿Acaso el pueblo se habría impresionado parcialmente? (Blinzler). Ellos ven en esto el propósito de no condenarle a muerte y de burlarse de ellos. «Pilato demostró de nuevo ser un mal psicólogo. Existe un grado de crueldad al que es ajeno todo sentido del humor o todo movimiento de compasión» [4].

Esta reacción provoca, a su vez, en Pilato una sensación de su expediente boicoteado y de asco y sarcasmo. Esta actitud de Pilato responde perfectamente a lo que dice de él Filón [5]. «Tomadle vosotros y crucificadle, pues yo no hallo crimen en El». Naturalmente, no es que Pilato les autorice a ellos a crucificarle desentendiéndose del asunto, lo cual no podía, menos aún cuando él reconoce la inocencia de Cristo. Es un sarcasmo de repulsión, ante la inocencia de Cristo, el odio y envidia que ve en ellos en esta causa (Mt 27,18; par.), y de boicot a sus planes.

Ante este sarcasmo, los «judíos» plantean la acusación desde otro punto de vista: de su ley. Le traen la acusación por lo que le condena el sanedrín. Se ha hecho Hijo verdadero de Dios y, según su ley, debe morir (Lev 24,16).

Los dirigentes judíos le plantean un nuevo problema y una insinuación de acusación a Roma. La religión judía era considerada *religio licita.* El procurador debía respetarla. Es verdad que él no se metía a juzgar sus cuestiones y hasta es posible que los dejase a ellos con los temas y problemas de su ley, como hizo después Galión, procónsul de Acaya (Act 18,12-16) en ocasión semejante. Pero un magistrado romano debía respetar y hacer cumplir las leyes nacionales de los pueblos sometidos, siempre que no estuviesen en oposición con los intereses de Roma, aunque siempre podía

[3] BLINZLER, *Der prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.290-291; así también TH. ZAHN, *Das Evang. nach. Joh.* (1908) p.629; WIKENHAUSER, *Das Evang. nach. Joh.* (1948) p.270; STRATHMANN, *Das Evang. nach. Joh.* (1955) p.245.
[4] BLINZLER, *Der prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.291.
[5] *Legatio ad Caium* 38,299-305.

quedar un margen de interpretación y apreciación. Que debe de ser en lo que se basa, después de esta acusación velada de delación. Y los mismos judíos no harán en ello demasiado hincapié, ya que presentarán otra queja política fundamental, traduciendo de otra manera—«inclusión semítica»—la primera acusación política de hacerse Cristo el Mesías-Rey.

b) *Nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios (v.8-12a)*

[8] Cuando Pilato oyó estas palabras, temió más, [9] y, entrando otra vez en el pretorio, dijo a Jesús: ¿De dónde eres tú? Jesús no le dio respuesta ninguna. [10] Díjole entonces Pilato: ¿A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte? [11] Respondióle Jesús: No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto; por esto el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado. [12] Desde entonces Pilato buscaba librarle; pero los judíos gritaron diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César.

Ante esta acusación que se hace de Cristo, de hacerse Hijo de Dios, Pilato «temió aún más». No era temor a delación, pues después de este interrogatorio buscaba «soltarle», sino que al temor, que implícitamente se ha de suponer, a revueltas y fanatismos políticos, con sus posibles consecuencias delatorias para él, se unía ahora una nueva preocupación: el oír decir de Cristo que se hacía Hijo de Dios.

Para valorar mejor esto, «entró» otra vez al pretorio. Y mandó traer a Cristo a su presencia. Allí, más reservadamente, podría interrogarle a su gusto, con más serenidad y más capciosamente.

«¿De dónde eres tú?», le preguntó. Como pagano, Pilato sabía que había leyendas de hijos de dioses. Más aún, se decía que éstos aparecían incluso súbitamente. La actitud de Cristo, el dominio ante el embravecimiento de las acusaciones, le hicieron ver que aquel caso era distinto de los otros reos llevados a su tribunal. Como pagano era supersticioso. Por eso, esta pregunta: «¿De dónde eres tú?», no se refiere, en realidad, al país originario de Cristo o familia, pues él ya sabía que era «galileo» (Lc 23,6), aparte de lo que tenía que saber de El por los informes secretos de su «servicio de inteligencia». La pregunta, como suena, es capciosa. Pretende deducir de la respuesta si está en presencia de uno de esos seres míticos o semidioses. De ahí el «temor» que se le acentuó ante esto. De ser verdad, ¿no podría él experimentar las iras de un ser sobrehumano al que había «flagelado»?

Pero Cristo no le respondió nada. ¿Para qué responder a un hombre que no había querido oír lo que era la «verdad»? Como tampoco respondió a las acusaciones de los judíos en el sanedrín.

Este silencio exasperó el despotismo romano de Pilato, y le advirtió que estaba en sus manos su vida o muerte. La respuesta de

Pilato responde a la fórmula del derecho romano: «Todo el que puede condenar puede absolver» [6].

La respuesta de Cristo ofrece especial interés: «No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto». Frecuentemente se lo interpreta del poder recibido de Dios, como San Pablo enseña a otro propósito (Rom 13,1ss). Pero manifiestamente no es éste el sentido. «Esta sentencia no es una máxima sobre el origen del poder político» [7]. Pilato no tenía *poder moral* de Dios para crucificar al Hijo de Dios. Las palabras de Cristo quieren corregir este despotismo con el que se presenta Pilato ante El. Sólo quiere valorarle el caso presente. Si El, Cristo, está ahora como un reo ante Pilato, esto se debe a que «le fue dado de lo alto», es decir, por Dios. Es que la providencia de Dios había dispuesto este plan (Jn 3,27; 10,18). Cristo se encontraría ante el procurador romano de Judea y utilizaría la iniquidad de aquel juicio para la salvación del mundo. No es propiamente el *poder de autoridad* el que se le reconoce, cuanto la *situación de hecho* en que El, por permisión divina, se encuentra.

Y si Pilato se creía investido de un poder omnímodo de vida o muerte, Cristo le advierte también que él es un juguete de pasiones en este caso: otros son los que le mueven y le van a arrastrar a lo que él no quiere. «Por eso el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado». ¿Quién es este a quien directamente se refiere, que le entregó?

Podría ser Judas, que aparece siempre como «el que le entregó» (Jn 6,71; 13,2, etc.). Pero quien le entregó directamente a Pilato es Caifás, que determinó ya de atrás su muerte (Jn 11,49ss; 18,14), y luego provocó, en la noche, su condena. En realidad fue él quien le entregó en nombre de todo el sanedrín. Acaso sea un nombre singular que está por un colectivo; acaso Judas, en el que se engloban, causal y «típicamente», a todos los verdaderos responsables (Jn 8,21). Es la culpabilidad de los que cerraron los ojos a la luz y presionaron ante Pilato para llevar a Cristo a la muerte.

El resultado de esto fue que Pilato «buscaba librarle». A la inocencia de Cristo, reconocida por Pilato, se unía ahora, seguramente, un cierto temor supersticioso sobre la filiación de Cristo. Y todo esto llevó a Pilato a buscar el medio de librar a Cristo.

c) *La condenación de Cristo. 14,12b-16a* (Mt 27,26c; Mc 15,15c; Lc 23,24-25)

Cf. *Comentario a Mt 27,26ss.*

Es Jn, de los cuatro evangelistas, el que dedica más extensión a situar, con toda solemnidad, el momento y trascendencia de la condenación de Cristo por Pilato.

[6] «Nemo qui condemnare potest, absolvere non potest». Cf. ULPIANUS, *Digest.* L, XVII, 37.
[7] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.285 nota d.

[12b] Pero los judíos gritaron, diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César. [13] Cuando oyó Pilato estas palabras, sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el sitio llamado «lithóstrotos», en hebreo «gabbatha». [14] Era el día de la Parasceve, preparación de la Pascua, alrededor de la hora sexta. Dijo a los judíos: Ahí tenéis a vuestro rey. [15] Pero ellos gritaron: ¡Quita, quita! ¡Crucifícale! Díjoles Pilato: ¿A vuestro rey voy a crucificar? Contestaron los príncipes de los sacerdotes: Nosotros no tenemos más rey que el César. [16] Entonces se lo entregó para que le crucificasen.

Al ver los dirigentes judíos que Pilato persistía en su determinación de soltar a Cristo, le alegaron, veladamente, la acusación que harían de él ante Tiberio de no impedir un «amigo del César» el que se levantase en su jurisdicción un rey competidor del César. La acusación de hacerse rey fue el comienzo del proceso, incluso en los sinópticos; pero ahora, al replantear la acusación política, la refuerzan con la alusión a la acusación que harán ante Tiberio. La escena está encuadrada en todo el ambiente histórico más riguroso.

Filón, citando una carta del rey Agripa a su amigo Calígula, dice de Pilato que ante una protesta de los judíos, que diputaron para ello a los cuatro hijos del rey, Pilato les «opuso a estos ruegos una repulsa llena de rencor, porque era de un carácter duro y terco. Entonces gritaron: No nos dirigiremos más a ti, sino que enviaremos diputados para que lleven la súplica al señor» (Tiberio). [8] Y esta acusación velada de delación de no mirar por un «competidor» que se le levantaba al César, aparte de los informes que ya estaban en Roma de arbitrariedades del gobierno de Pilato, junto con la rebelión que tenía ante sí, movida por los dirigentes de Israel, fue lo que le hizo capitular. La acusación de Israel no iba ahora contra Cristo, sino contra Pilato.

El título de «amigo del César» venía, además, a ser considerado casi como un título oficial [9], máxime para un magistrado romano. Y también es sabido cómo Tiberio castigaba al máximo—«atrocissime» dice Suetonio [10]—los delitos de «lesa majestad». Por sospechas de traición, hizo azotar a Agripina, nieta de Augusto, y la desterró luego a la isla Pandataria, donde murió de hambre [11].

Ante este temor de delación y de castigo por parte de Tiberio, Pilato capituló. Expresamente lo dice Jn: «Cuando Pilato oyó estas palabras» (v.13), determinó dar la sentencia de muerte contra Cristo. Estos cambios en Pilato, después de una terca voluntad en contrario, son descritos por Josefo [12].

Jn presenta con gran precisión y solemnidad este momento trascendental de la condena de Cristo.

[8] FILÓN, *Leg. ad Caium* 38,299-305.
[9] Inscripciones de Tiatira, en *Corpus insc. graec.* n.3499,4; 3500,4; *Epict.* III 4,2; JOSEFO, *Antiq.* XIV 8,1.
[10] SUET., *Tiber.* LVIII; TÁCITO, *Ann.* III 38.
[11] SUET., *Tiber.* LIII; TÁCITO, *Ann.* V 3ss; VI 25; XIV 63.
[12] JOSEFO, *De bello iud.* II 9,2-3.

Pilato mandó «sacar fuera» del pretorio a Cristo. Y se colocó allí el «bema», que era el alto estrado sobre el que se ponía la «silla curul» y desde donde se había de dar la sentencia jurídica romana. Así mandó ponerlo, delante del pretorio, en la plaza, poco después de Pilato, Gesio Floro, procurador de Judea, y a él vinieron «los pontífices» con las gentes principales, para un juicio público [13]. Pilato se «sentó en su tribunal». Esta forma era ya casi técnica (Mt 27,19; Act 12,21; 25,6-15) [14], para expresar la sentencia.

El sitio en que estaba Pilato era llamado *lithóstrotos* en griego, «lugar pavimentado de grandes piedras», y en arameo *gabbatha* o «lugar alto». «De este patio, anónimo en Mc (15,16), Jn ha recogido las designaciones populares: pavimentado de grandes losas para los helenistas, pero *gabbatha* para los tradicionalistas judíos... Para no usar los vocablos greco-romanos: *Antonia, Lithóstrotos*, que les ofuscaban, los judíos afectaban conservar aquí el viejo nombre del término: «*la* altura, *la* colina» [15].

Jn precisará más: que esta condena fue dada en el «día de la parasceve (o preparación) de la Pascua». Era el día 14 del mes de Nisán. Jn ha ido presentando a Cristo vinculado a las pascuas. Quiere destacar que va a ser inmolado como el verdadero *cordero pascual* (Jn 19,36). Al destacar aquí que era la *preparación* de la Pascua, debe de tener un intento especial, que se ve mejor al precisar la hora en que Pilato va a dar la sentencia de muerte de Cristo.

«Era *como (hos)* la hora sexta», es decir, sobre el mediodía. Pero esta afirmación de Jn crea una dificultad ya célebre. Y es que los sinópticos suponen que Cristo está en la cruz ya en la «hora sexta» (Mt 27,45; Mc 15,33); y Mc dice expresamente que «era la hora de *tercia* cuando le crucificaron» (Mc 15,25). La solución es que los judíos, si dividían el día en contraposición a la noche, en doce horas, en el uso vulgar, por lo dificultoso que esto resultaba de precisar, se utilizaba la división de *prima* (que comenzaba a la salida del sol), *tertia* (sobre las nueve), *sexta* (mediodía) y *nona* (tres de la tarde) [16]. Y estas horas populares eran valoradas con el margen de imprecisión a que estaban sujetas. Así, la «hora *cuasi* sexta» de Jn está de acuerdo con la «hora tecia» en que suponen que fue la condena de Cristo, ya que la crucifixión la suponen desde la hora de sexta a la de nona (Mt 27,45; Mc 15,33). La de «tercia» era el período que iba aproximadamente de nueve de la mañana a mediodía. Y aunque aparecen también en el evangelio de Jn incidentalmente citadas algunas de las doce horas en que se dividía el día, resultaría que la hora de *sexta*, aun en esta hipótesis, era *sobre* el mediodía.

Al indicar Jn esta hora, junto con la «parasceve de la Pascua», es posible que quiera, además de la precisión cronológica, destacar un sentido *simbolista*. Según la legislación rabínica, sobre el mediodía

[13] JOSEFO, *De bello iud.* II 14,8.
[14] JOSEFO, *Antiq.* XX 6,2.
[15] VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire:* Rev. Bib. (1933) 111-112.
[16] SIMÓN-DORADO, *Prael. bibl. N.T.* (1947) p.971-972, y *Appendix* I p.1027.

había de hacerse desaparecer de la casa el pan fermentado, para dar lugar a los ázimos de la Pascua [17]. Es la preparación de la sustitución pascual. Acaso es lo que Jn quiera decir aquí: la condena de Cristo, en la «preparación» de la Pascua, es la *preparación del verdadero cordero pascual*, que pronto va a ser inmolado.

Pilato, «sentado» oficialmente en su tribunal para condenar a Cristo, resuelto ya a situarse él en los puestos del estrado, no perdona el sarcasmo de presentarles a Cristo como a rey de los judíos y, haciéndoles ver, cínicamente, que él no quisiera crucificar a su rey. Pero los dirigentes de Israel piden brutalmente la crucifixión de Cristo, azuzados aún más por el sarcasmo de Pilato. En otra ocasión, Pilato, dice Filón, obró en un acto «menos por honrar a Tiberio que por disgustar al pueblo...» Y cuando le amenazaron con enviar acusaciones, estaba dudoso y «aun no quería dar gusto a estos hombres» [18].

Pero el sarcasmo de Pilato fue cortado por un envilecimiento aún mayor de «los príncipes de los sacerdotes», al decirle que no tenían por rey más que al César. El pueblo teocrático que odiaba a Roma, porque les impedía el ejercicio pleno de la soberanía teocrática de Yahvé, por odio a Cristo y a la burla de Pilato, proclaman— ¡el sacerdocio! —que «no tienen por rey más que al César»: a Tiberio.

Se ha propuesto también que la frase de Jn: «Y sentó en el tribunal» *(ekáthisen)* no se refiere a Pilato, sino que éste sentó en el «tribunal» *(epì bématos)* a Cristo. La posibilidad gramatical y filológica de esta hipótesis se ha hecho ver. El verbo usado puede tener sentido transitivo (Act 2,30; 1 Cor 6,4; Ef 1,20). Pero sería increíble que Pilato sentase a Cristo, por burla a los judíos, en su mismo tribunal, en su «silla curul». Es increíble una mascarada en el tribunal *oficial*, por el sentido mismo del honor de Roma y por temor a una nueva delación. Ni pondría en ella a una víctima ensangrentada, donde inmediatamente él mismo tendría que sentarse para dar sentencia. Pero los que defienden esto hacen ver que el «bématos», en general, era no sólo la «silla curul», sino también el estrado en que aquélla se ponía. Pilato habría hecho colocar a Cristo en su estrado, para burlarse de los judíos con su rey en su estrado. Cristo aparecería así como rey entronizado. Jn querría destacar este importante contenido teológico, pues el proceso de Cristo por Pilato juega casi todo él en el terreno de la realeza de Cristo. Cristo sería así proclamado y entronizado rey de los judíos. Y, en el estrado del procurador, El era también juez de ellos. Al destacar esta escena, Jn querría evocar el tremendo contenido teológico, ya tratado en su evangelio, de Cristo «juez» y del «juicio» que, automáticamente, se hace al rechazar a Cristo (Jn 5,22.24.27; 9,39; 3,19; 12,48). Sería el gran cuadro de Cristo Rey-Juez.

Para ello se insiste en que la estructura de este pasaje lleva a ello—se le acusa de rey, coronación, *Ecce-Homo*—; hasta el nombre

[17] BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.816.871.
[18] FILÓN, *Legat. ad Caium* 38,299-305.

de *gabbatha*, elevación, llevaría al simbolismo teológico de Jn, para hacer ver esta «elevación» de Cristo Rey-Juez, que terminará, trinfalmente, en la «elevación» de la cruz, con el título de rey sobre ella.

Incluso se insiste que los versículos de «sentarse en el tribunal» no están trazados para indicar la condenación, que vendrá después, o mejor, que se supone (v.16), sino para burlarse Pilato, para realizar sin saberlo este «entronizamiento» real [19] de Cristo [20].

d) *La crucifixión de Cristo. 19,17-24* (Mt 27,32-50; Mc 15,20b-36; Lc 23,26-45)

Cf. *Comentario a Mt 27,32-50.*

Tomaron, pues, a Jesús; [17] que, llevando su cruz, salió al sitio llamado Calvario, que en hebreo se dice «Gólgota», [18] donde le crucificaron, y con El a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio. [19] Escribió Pilato un título y lo puso sobre la cruz; estaba escrito: Jesús nazareno, rey de los judíos. [20] Muchos de los judíos leyeron este título, porque estaba cerca de la ciudad el sitio donde fue crucificado Jesús, y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego.

[21] Dijeron, pues, a Pilato los príncipes de los sacerdotes de los judíos: No escribas rey de los judíos, sino que El ha dicho: Soy rey de los judíos. [22] Respondió Pilato: Lo escrito, escrito está. [23] Los soldados, una vez que hubieron crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos, haciendo cuatro partes, una para cada soldado, y la túnica. La túnica era sin costura, tejida toda desde arriba. [24] Dijéronse, pues, unos a otros: No la rasguemos, sino echemos suertes sobre ella para ver a quién le toca, a fin de que se cumpliese la Escritura: «Dividiéronse mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes». Es lo que hicieron los soldados.

La narración de Jn sobre la vía dolorosa de Cristo tiene algunas peculiaridades. Para el estudio de conjunto se remite a la exposición de este tema en Mt [21].

El título de la cruz.—Los tres sinópticos traen el título de la cruz casi de un modo uniforme. Jn le añade el título de nazareno a Jesús. Posiblemente destaca esto un nuevo motivo de desprecio a los judíos, a los que, en Cristo, crucificaba sarcásticamente Pilato, ya que todo lo galileo era motivo de desprecio para los judíos puros de Judea. Tanto Galilea (Jn 7,52) como Nazaret (Jn 1,46) tienen en el evangelio de Jn, en la apreciación de los judíos, un sentido despectivo.

El contenido del «titulus» era breve. En el reinado de Marco Aurelio, un cristiano llamado Atalo fue paseado por el anfiteatro

[19] B. CORSSEN, *Zeit. N.T. Wissensch.* (1914) p.338-340; B. OTTE, *Sendit pro tribunali:* Rev. Bib. (1953) 53-55; y, sobre todo, I DE LA POTTERIE, *Jésus, roi et juge d'après Jn 19,13:* Biblica (1960) 217-247.
[20] Para la valoración jurídica del proceso romano de Cristo, cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.476-478.
[21] *Comentario a Mt 27,32-50.*

de Lyón con una «tablilla» en la que estaba escrito: «Hic est Attalus christianus» [22].

Jn destaca también lo que omiten Mt-Mc, que este título estaba escrito en tres lenguas: en «hebreo», que era el arameo de entonces y la lengua de los nativos; en «romano» (*romanistí* = latín), la lengua oficial del Imperio, y en «griego», la lengua universal de la región mediterránea y de las gentes cultivadas. Es un dato que refleja el medio histórico. En el templo había las «estelas de la castidad», escritas unas en griego, y otras, con el mismo texto, en latín, que prohibían a los no judíos penetrar en el interior del templo [23]. Y en los límites de Persia se lee, a propósito de Gordiano III, que habían escrito en su sepulcro, «para que todos lo leyesen, el «titulus» escrito en lengua «*griega, latina*, persa, *judía* y egipcia» [24]. En los alrededores de Roma quedan piedras sepulcrales redactadas en hebreo, griego y latín [25].

Este «titulus» de la cruz lo «escribió Pilato» (v.19). En efecto, este «titulus» de los reos, según las reglas de la época imperial, debía ser redactado por escrito y, fundamentalmente, dictado por el juez y luego leído ante el reo y asistentes, en voz alta. Eran considerados nulos los juicios simplemente pronunciados sin ser escritos. Lo que con esto se buscaba era que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada.

Probablemente, cuando los «príncipes de los sacerdotes» le piden a Pilato que no lo redacte como lo hizo, sino diciendo que era Cristo el que se decía que era rey de los judíos, a causa de las burlas que esto iba a despertar en los lectores de las lenguas griega y romana, acaso al leerse este «titulus», en voz alta, para la condena y que lo llevase el reo; como la respuesta de Pilato: «Lo que escribí, escrito está», responde a la exigencia de la jurisprudencia romana. «La tablilla del procónsul es la sentencia, la cual, una vez leída, ni se le puede aumentar ni disminuir una letra, sino que, una vez pronunciada, se remita por instrumento a la provincia» [26].

Los soldados sortean las vestiduras.—Los tres sinópticos narran el hecho del sorteo, globalmente dicho, de las vestiduras de Cristo, una vez crucificado, las cuales, según la ley, pertenecían a los encargados de la ejecución [27]. Pero Jn destaca dos aspectos especiales en este hecho.

Que «la túnica era sin costura, tejida toda desde arriba». Según Isidoro de Pelusio, este tipo de vestidos eran una especialidad de Galilea [28]. Pero no será improbable que el destacar este dato aquí tenga también otra finalidad: el sugerir con ello el sacerdocio de Cristo. Según Josefo, así era la túnica del sumo sacerdote [29]. Por

22 EUSEBIO, *Hist. eccl.* V 1,44.
23 JOSEFO, *De bello iud.* V 5,2.
24 JUL. CAPIT., *Script. hist. Aug.* XX 34.
25 HOPFNER, *Die Judenfrage bei Griechen und Römern* (1943) p.30.
26 MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, ver. franc. (1931) II p.129-130.
27 LECLERCQ, art. *Bourreau*, en Dict. Archéol. Chrét. et Liturg. II p.1114ss; cf. *Digest.* 40,20,6 (De bonis damnatorum).
28 *Epist.* I 74.
29 JOSEFO, *Antiq.* III 7,4; sobre las vestiduras de los sacerdotes, tejidas a este estilo, *Zebahim* B. 88a; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n.2073.

eso, algunos exegetas piensan en esta posible sugerencia (Jn 17,19; Apoc 1,13).

Pero Jn hace ver, como los sinópticos, que con este reparto de los vestidos del Señor se cumplía un anuncio profético de la Escritura. Es el salmo 22,19. Un salmo mesiánico, cuyas primeras palabras Cristo comienza a recitar en la cruz poco antes de morir (Mt 27,46; par.). Jn destaca la providencia que hubo en todos los actos que se realizaron en aquella hora. Con el «reparto de las vestiduras» de Cristo, Jn ve el cumplimiento de un vaticinio Escrito en el salterio.

e) «*Mujer, he ahí a tu hijo*». *19,25-27*

25 Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María la de Cleofás y María Magdalena. 26 Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaban allí; dijo a la madre: Mujer, he ahí a tu hijo. 27 Luego dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.

Este pasaje es exclusivo de Jn: Están presentes, «de pie», junto a la cruz de Cristo, «su Madre, y la hermana de su Madre, María de Cleofás y María Magdalena». ¿Son tres o cuatro estas personas? La «hermana de su Madre», ¿es la misma María de Cleofás o es persona distinta? No es seguro. Para muchos, estas dos personas no son más que una sola: María de Cleofás. Una redacción «ternaria» de estas personas en el Calvario es citada por los sinópticos (Mt 27, 56; Mc 15,40). Sería un caso de aposición. Otros piensan en personas distintas: sería un número «cuaternario». La «hermana de su Madre», que, conforme al uso semita, no exige ser hermana en sentido propio, sino familiar o pariente, sería la madre de los hijos del Zebedeo, que en Mt-Mc figura expresamente entre las mujeres que están en el Calvario (Mt 27,55.56; Mc 15,40), junto con María Magdalena y María la madre de Santiago y José, la cual, según Eusebio de Cesarea, es la mujer de Cleofás [30].

Esta escena debe de tener lugar poco antes de morir Cristo. Los soldados tenían que custodiar de cerca a los crucificados, para evitar que los desclavasen. Por eso estaban «sentados» allí (Mt 27,36). Al principio de la crucifixión, un grupo de piadosas mujeres, entre las que está Magdalena, estaban «mirando (todo esto) de lejos» (Mc 15, 40). Posteriormente, María, con este grupo de mujeres, entre las que está María Magdalena, está «de pie junto a la cruz» (Jn 19,25). Esto hace suponer que ya debe de llevar mucho tiempo en la cruz y que la muerte se acerca. Fue esto, seguramente, lo que hizo que el «centurión» (Mc 15,44.45) les permitiese acercarse a la cruz. Ni el pequeño grupo podía hacer nada en favor del moribundo, ante la guardia del centurión y *tetrádion*, máxime cuando, posiblemente, los primeros síntomas de la agonía comenzaban a acusarse.

30 *Hist. eccl.* III 11,32.

Para la plena valoración de este pasaje de Jn se establecen dos proposiciones:

1) SENTIDO LITERAL «DIRECTO» DE ESTA EXPRESIÓN.—La palabra «mujer» que usa Jn en boca de un hijo a su madre, de suyo, no encierra ningún misterio. En momentos solemnes o especiales, el hijo podía llamar así a su madre, como se ha hecho ver en otro pasaje de Jn en el *Comentario a Jn 2,4*.

La expresión «desde aquella hora, el discípulo la recibió en su casa» *(eis tà ídia)*, ¿qué significa?

El verbo «recibir» *(lambáno)*, aquí usado, puede tener dos significados: *a)* sentido de «tomar» algo = panes, lienzos, un perfume, etcétera (Jn 6,11; 12,4.13; 19,23.40; 18,3; 19,6; 18,31; 19,1); *b)* sentido de «recibir» o «acoger» algo, v.gr., el testimonio del don de Dios, la palabra evangélica, el ser hijos de Dios, etc. (Jn 3,11; 17,8; 14,17; 1,12; 1,16).

Pudiendo, pues, significar aquí este verbo ambas cosas, no se puede decidir, sin más, por un sentido. Depende del contexto.

La segunda parte de la frase *(eis tà ídia)*, ¿qué significa? Puede también tener dos significados: *a)* sentido de «en casa» (LXX = Est 6,12.13; 5,10; 3 Mac 5,21; 6,27; Act 21,2; 2 Jn 10; Jn 7,53; 1,11); *b)* sentido de lo propio de uno: de sus «bienes», los cuales pueden ser en sentido «material» (Act 4,32; Jn 10,3) o en sentido «espiritual» (Jn 8,44; 15,19).

Pudiendo tener estas expresiones esta amplitud de contenido, no se puede decidir sin más, por su sentido preciso; es el contexto u otras vías de investigación los que habrán de decidir.

Ciertas razones de conveniencia alegadas para probar un sentido espiritual, no podrían decidir la cuestión; v.gr.: Aquel momento era demasiado solemne y apremiante, no era el momento oportuno para decir a Jn que se encargase del cuidado «temporal» de su Madre. Pero Cristo podría haber ya de antes hablado de esto a Jn y recordárselo o urgírselo en aquel momento supremo, como un padre moribundo puede recomendar y urgir esto a un tutor, ya de antemano elegido.

El que Jn tenía madre y era un hombre, por lo que María no iba a mirar por él, o él no podía mirar por ella, ya que tenía que dedicarse al apostolado, no son razones de gran importancia. María siempre podría tener una mirada de predilección por aquel discípulo predilecto del Maestro. Ni el que Jn se dedicase al apostolado era obstáculo para que pudiera mirar temporalmente por ella, máxime a través de sus familiares.

Ni el que Jn destaque en su evangelio que Cristo, desde la cruz, esté realizando hechos y pronunciando palabras para que se cumplan las profecías (Jn 19,23.24.28-30), exige que todo sea para esto. No podría excluirse «a priori» que Cristo dirigiese su solicitud por su Madre, que se quedaba sola, para recomendarla al discípulo predilecto.

Y esto prueba que María no tenía más hijos y que José ya había

muerto, pues, de lo contrario, a él o a ellos correspondía este mirar por su esposa y madre.

A esto se añade que los tres Padres que son los mejores tratadistas de la patrística sobre el evangelio de Jn: San Crisóstomo [31], San Cirilo Alejandrino [32] y San Agustín [33], interpretan este pasaje de una solicitud *temporal* de Jn por María, y viceversa.

En consecuencia, por sola investigación exegética, en sentido literal *directo*, no se concluiría, y menos con certeza, otra cosa que una solicitud mutua temporal.

2) *Sentido literal «pleno» de esta expresión.*—La tradición cristiana no valora este texto en el sentido de la maternidad *espiritual* de María sobre los cristianos hasta una época tardía. Se cita el primero a Orígenes, pero el sentido en que lo interpreta es oscuro [34]; luego habla de él Jorge de Nicomedia en el siglo IX, pero tampoco parece que su interpretación sobrepase el sentido de una solicitud afectivo-temporal [35]. A partir del siglo XI ya es bastante conocida esta interpretación [36]. Pero el que hizo fortuna con esta sentencia fue Dionisio el Cartujano, siglo XV, en su *Vita Christi* [37]. Después de él, el sentir cristiano y la literatura lo interpretan, ordinariamente, de la maternidad espiritual [38].

El Magisterio pontificio, por lo menos desde Benedicto XIV, es abrumador a este propósito [39]. Como ejemplo se citan unas palabras de Pío XII: «Jesucristo mismo, desde lo alto de su cruz, quiso ratificar, por un don simbólico y eficaz, la *maternidad espiritual de María con relación a los hombres*, cuando pronunció aquellas memorables palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo». En la *persona del discípulo* predilecto *confiaba también toda la cristiandad a la Santísima Virgen*» [40].

Según el sentir de la tradición cristiana, a partir de un momento determinado, junto con el magisterio pontificio, se cree y enseña que, en estas palabras, Cristo proclama la maternidad espiritual de María sobre los hombres, lo mismo que en la persona de Jn proclamaba la filiación espiritual sobre éstos de María.

Para los que admiten que el evangelista, a la hora de la composición del evangelio, conocía claramente este intento de Cristo y lo trataba de expresar en estas palabras, esta maternidad y filiación espirituales están contenidas en esta expresión bíblicamente en sentido literal *directo;* para los que sostienen que, aunque el evangelista lo conociese a la hora de la composición del evangelio, él las transmite con el valor que tenían en el intento de Cristo—sentido literal—y con el desconocimiento que para el evangelista hubieron

[31] MG 59,462.
[32] MG 74,663.
[33] ML 35,1950-1951.
[34] MG 14,31.
[35] MG 100,1475.1478.
[36] *Del Cenáculo*... p.536-537.
[37] DION. CHARTUSIANUS, *Opera omnia* XII p.595.
[38] TERRIEN, *Mère de Dieu et Mère des hommes*, ver. esp. (1942) I p.150-164.
[39] *Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus» (Jn 19,24-27):* La Ciencia Tomista (1955) 204-210.
[40] *Documentos marianos* (BAC, 1954) n.884.

de tener entonces en su plenitud (v.27b), como no comprendió *entonces* otras cosas (Jn 14,9; 20,8.9), esta maternidad y filiación espirituales están incluidas bíblicamente en esta expresión en un sentido literal *pleno* [41].

María, a la hora en que Cristo pronunció estas palabras, comprendió el sentido de lo que en ellas se proclamaba. Es una exigencia del estado actual de la teología mariana. Jn entonces no lo debió de comprender, sino más tarde: a la hora de la iluminación que se inicia en Pentecostés. Entonces comprende y realiza actos de piedad con la Virgen, que, aun valorados en su sentido afectivo-temporal, estaban, de hecho, incluidos en la plenitud del contenido directo que Cristo proclamaba, ya que la filiación espiritual de María importaba en Jn actos, no sólo de afecto, sino de asistencia temporal a ella, como exigencia de la práctica de la piedad. Por eso, «desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa».

Por otra parte, «en la persona del discípulo predilecto confiaba también (Cristo) toda la cristiandad a la Santísima Virgen» (Pío XII). ¿En qué sentido? Se piensa por algunos que en un sentido «típico». Cristo dirigiría a Jn estas palabras en un sentido literal *directo*, como se desprende de la interpretación de la tradición y del magisterio; pero Jn sería, a su vez, «tipo» de los hombres que se confiaban así, en él, a María. Pero parece mucho más probable que la humanidad esté contenida en esta expresión dirigida a Jn en un sentido también *literal*. Pues en Jn se encuentra la misma razón formal —naturaleza humana—por la que María será madre espiritual suya y de los hombres. Cristo, al proclamar esta filiación espiritual de los hombres con relación a María, puede proclamar a un tiempo lo que hay en Jn, como común a los hombres. Sería un caso de doble sentido literal, por parte de Cristo, pero no dispar, sino homogéneo: *inclusivo*. En un caso concreto—Jn—se proclama lo que hay de común con los hombres, y en lo que se basa la maternidad espiritual de María y la filiación de los hombres: ser hombres redimidos [42].

f) *La muerte de Cristo. 19,28-37* (Mt 27,45-50; Mc 15,33-37; Lc 23,44-46)

Cf. *Comentario a Mt* 27,45-50.

Jn, omitiendo la palabra del «abandono» (Mt-Mc), da una serie de detalles sobre la muerte de Cristo, que omiten todos los demás evangelistas, y destacándolos, dentro de la portada teológica y del cumplimiento profético, lo mismo que consigna la plena conciencia con que Cristo obra en todo.

[41] *Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus...» (Jn 19,24-27)*: La Ciencia Tomista (1955) p.210-223; cf. LEAL, *Sentido literal mariológico de Jn 19,24.27*: Estudios Bíblicos (1952) 304-319.

[42] *¿Cómo están los hombres representados en la persona de Jn?*, cf. a.c. en La Ciencia Tomista (1955) 220-223.

[28] Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura dijo: Tengo sed: [29] Había allí un botijo lleno de vinagre. Fijaron en un venablo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca. [30] Cuando hubo gustado el vinagre, dijo Jesús: Todo está acabado, e inclinando la cabeza entregó el espíritu. [31] Los judíos, como era el día de la Parasceve, para que no quedasen los cuerpos en la cruz el día de sábado, por ser día grande aquel sábado, rogaron a Pilato que les rompiesen las piernas y los quitasen. [32] Vinieron, pues, los soldados y rompieron las piernas al primero y al otro que estaba crucificado con El; [33] pero llegando a Jesús, como le vieron ya muerto, no le rompieron las piernas, [34] sino que uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado y, al instante, salió sangre y agua. [35] El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis; [36] porque esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: «No romperéis ni uno de sus huesos». [37] Y otra Escritura dice también: «Mirarán al que traspasaron».

Jn omite el grito de «abandono» que relatan Mt y Mc. Posiblemente obedece ello a que Jn quiere destacar la grandiosa majestad de Cristo en su muerte.

Sabía que todo el plan del Padre estaba ya «cumplido» (Jn 4,34; 14,4); sólo faltaba algo que Jn lo ve vaticinado en la Escritura. Y manifestó su sed.

La sed era uno de los tormentos más ordinarios y atroces de los crucificados. En Cristo esta «sed» tenía que ser abrasadora. Desde la «agonía» de Getsemaní, pasando por todos los «procesos», flagelación y vía dolorosa, en la que desfalleció, la deshidratación producida tenía que causarle una sed abrasadora. No sería cálculo nada improbable unir a estos tormentos una fiebre superior a los 39°.

El sentir cristiano ha visto en esta ardiente sed de Cristo más que la simple sed fisiológica; reconociendo ésta, ve en ella otra sed más trascendente: «Por esta sed que dice, muestra que su muerte era verdadera, no fantástica; pero también se muestra el ardiente deseo de la salud del género humano» [43]. Es algo implicado en esta sed fisiológica. Si Cristo libremente acepta y padece esta sed, lo es por la inmensa «sed» que tiene de honrar al Padre y de salvar a los hombres. Por eso, esta sed fisiológica es, a un tiempo, mérito y signo de su infinita «sed» redentora. Es lo que el sentir cristiano ve en ella. La sed física evoca, como en el pasaje de la Samaritana, la sed de almas. Es todo lo que le pedía a aquella samaritana al decirle: «Dame de beber» (Jn 4,7ss) [44].

Con esto se «cumplía» la Escritura. En los salmos se había descrito este tormento. El salmo al que sin duda se refiere—«en mi sed me dieron a beber vinagre» (Sal 69,22)—, es mesiánico, sea en sentido «típico» o, como algunos quieren, en sentido «literal» [45].

[43] S. THOM., *In evang. Io. comm.* c.19 lect.5 h.l.
[44] DURAND, *St. Jean* p.494, en col. Verb. Sal.
[45] *Liber Psalmorum...* cura P. I. B. (1954) p.128.

Jn ve varios pasajes de la vida de Cristo a la luz de este salmo. Cristo aparece como centro de la Escritura.

Ante esta manifestación de «sed», los que allí estaban, que, aunque no se nombran, han de ser los soldados, le van a ofrecer agua refrescante. Había allí una «vasija» *(skeuós)* o botijo «lleno de vinagre» *(óxous)*. En realidad no era vinagre solo, aunque ésta era la denominación usual (Rut 2,14) [46]. Las clases bajas romanas, especialmente los esclavos y los soldados en campaña, usaban frecuentemente un refresco de agua mezclada con vinagre y, a veces, también con huevos batidos, llamada «posca» [47]. A esta bebida alude, sin duda, el evangelista: la tenían allí los soldados para refresco durante el tiempo de la custodia.

Uno de los soldados tomó una «esponja» *(spóggon)* que tenían allí probablemente para limpiarse de la sangre y de la operación de las crucifixiones, y, mojándola totalmente *(mestón)* en la «posca», la puso en el extremo de una «jabalina» y la acercó a los labios resecos de Cristo.

Este pasaje tiene una dificultad ya célebre. El texto dice que el soldado montó la esponja sobre un «hisopo». Pero ni es creíble que hubiese tal hisopo allí ni, por lo pequeño y endeble, podía prestarse a poner sobre él una esponja. Para obviar esta dificultad se propuso el hisopo gigante *(Origanum Maru L.)*, cuyos tallos alcanzan la altura de un metro [48]. Pero todo esto es muy improbable. En Mt y Mc se dice que fue montada la esponja sobre una «caña» *(kalámo)*. Horacio llama así a la «saeta».

Posiblemente es más lógica la explicación que hizo Camerarius († 1574). Supuso un caso de ditografía. La lección primitiva por «hisopo» *(hyssópos)* no sería ésta, sino otra *(hyssos)*, «jabalina». El cambio de esta palabra se explicaría porque un antiguo copista habría modificado la lección primitiva: «Poniendo (la esponja) alrededor de una *jabalina*» *(hyssoperithéntes)*, por desconocer el sentido de esta *hyssos* = jabalina, la cambió en esta otra: «Poniendo (la esponja) alrededor de un hisopo» *(hyssopoperithéntes)*. Esta interpretación es confirmada por un manuscrito cursivo, el 476, del siglo XI [49].

Esta «jabalina» *(hyssos)* corresponde a la pequeña lanza romana, llamada «pilum». Su medida osciló en algo más de un metro. El asta era de *madera;* la punta hiriente, de hierro. Era arma usadísima por la infantería romana y utilizada incluso como jabalina [50]. Esta asta de madera es lo que hace a Mt-Mc citarla, genéricamente, como una «caña».

El que los soldados ofrezcan este refresco a Cristo en su sed no lleva ningún mal propósito. Aunque acaso, más que ofrecerle

[46] *Midrash sobre Ruth*, cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.264.
[47] PLAUT., *Miles glor.* III 2,23; SUET., *Vit.* 12; SPART., *Had.* 10; cf. RICH, *Dict. des antiquités romaines et...* ver. franc. (1861) p.503.
[48] FONCK, *Streifzuge durch die biblische Flora* (1900) p.105-109.
[49] FIELD, *Notes on the translation of the N. T.* p.106.
[50] RICH, *Dict. des antiquit. romaines...* ver. franc. (1861) p.486 pal. «pilum»; DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiq. grec. et rom.* t.4,1 p.481-484.

un alivio, fuese debido a la relación en que lo ponen los sinópticos, con el error de suponer los soldados que pudiese venir Elías a librarle de la cruz [51]. Sería, en el intento del soldado, como un estimulante orgánico ante esta expectación. Sin embargo, la construcción estilística de los sinópticos permitiría también suponer una acción misericordiosa de un soldado, al ofrecerle la «posca», y una interpretación más o menos burlesca de «los otros», sobre la posibilidad de la venida del profeta Elías a librarle de la cruz.

Cristo no lo aceptó; cuando recibió aquella oferta refrescante, al gustarlo en sus labios, lo rechazó (Mt 27,33.34).

En cambio, pronunció el *Consummatum est:* «Todo está cumplido». El plan del Padre estaba cumplido y, con él, las Escrituras. Cristo había cumplido su misión. «E inclinando la cabeza, depuso *(paradédoken)* su espíritu».

De los cuatro evangelistas, es Jn el que más acusadamente expresa este morir de Cristo. Acaso quiere con ello indicar lo que Cristo dijo: que nadie le quitaba la vida. El era el que la daba de sí mismo (Jn 10,17-18). No sería improbable que los evangelistas, a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Cristo, hayan querido acusar esta libertad con los términos filológicos que usan. Pues en otros casos, para decir esto, usan la palabra «morir» (Mt 22,2-26; par.) [52].

También se piensa en otro enfoque de Jn. «La expresión griega es singular... Esto no puede ser sin intento. Para el evangelista, el último suspiro de Jesús *preludia* la efusión del Espíritu (Jn 1,33; 3,34; 4,14; 7,37; 39; 20,22)» [53].

Cristo murió en la Parasceve, el 14 de Nisán, víspera de la Pascua. Esta, conforme al cómputo judío de puesta a puesta de sol, iba a comenzar sobre tres horas después. Ya que, si Cristo muere en la hora de nona, que comienza a las tres de la tarde, la puesta de sol, «si aquel viernes cayó, como es muy probable, el 7 de abril, la puesta del sol fue a las 6,23» [54].

Pero, según la ley judía, los cuerpos de los ajusticiados no podían quedar en el «palo» durante la noche; había que enterrarlos el mismo día, porque el reo así muerto es «maldición de Dios» (Dt 21,22-24). Y los crucificados, según hacen saber los autores de la antigüedad, podían vivir en la cruz, entre terribles dolores, «toda la noche y aun, pasada ésta, todo el día» [55]; e incluso podían vivir tres o más días [56]. Máxime se había de exigir que esto se cumpliese en este día, ya que el siguiente, a la puesta del sol, comenzaba el día 15 del mes de Nisán, que era el día santísimo de la Pascua. Josefo atestigua que era la costumbre que se hacía en su tiempo con los crucificados [57]. Por eso destacó aquí Jn: «por ser día grande aquel

[51] *Comentario a Mt* 27,48.49.
[52] M. DE T., *Palabras en el Calvario* (1961) p.85.
[53] MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.188 nota f.
[54] A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696.
[55] ORÍGENES, *In Math.*, ser.40: MG 13,1793B.
[56] SÉN., *Epist.* CI; ISID., V 27.
[57] JOSEFO, *De bello iud.* IV 5,2.

sábado». Sólo estaba prohibido el trabajo en el día de Pascua y en el séptimo, pero no en los otros, aunque en ellos había especiales festividades religiosas; y, aunque posteriormente se incluyó el 14 de Nisán en la denominación de los «ázimos», no tenía prohibido el trabajo, según la escuela de Hillel. En la práctica no tenía este día reposo sabático [58].

Para ello, los «judíos», que, como es frecuente en Jn, son los dirigentes, los celosos observadores de la ley, rogaron a Pilato que abreviase aquel suplicio. Hicieron saber a Pilato, probablemente por subalternos del procurador (Jn 18,28c), que deseaban se respetase su ley en lo tocante a este punto. Pilato accedió a ello. Quiso no excitar rebeliones de fanatismo judío. Si la simple presencia de unos «estandartes» romanos estuvo a punto de provocar una revolución en Jerusalén en sus días [59], la profanación abierta de la ley con unos crucificados, en el día santísimo de la Pascua, podría dar lugar a todo tipo de rebeldías contra el procurador. Si los judíos pidieron al procurador que les «rompiesen las piernas» y luego los quitasen de las cruces, es que ya sabían que habían de lograrlo, según los procedimientos penales romanos. Y esta petición era que se aplicase el suplicio del «crurifragium».

Consistía éste en romper con una clava de madera o hierro las piernas de los crucificados, produciéndoles así la muerte casi instantáneamente [60]. El «crurifragium» no era para los romanos parte de la crucifixión, como lo era la «flagelación» [61]; pero era tan usual, que Cicerón dice de él que corría como un proverbio lo siguiente: «No se muere si no es partiendo las piernas» a los condenados [62].

Acaso Pilato envió, con la autorización, soldados con estas clavas, para aplicar el «crurifragium». Pero lo aplicaron a los dos ladrones. No se sabe el porqué vinieron primero a ellos dos y dejaron a Cristo en medio. Acaso soldados distintos se apostaron uno a cada lado de los ladrones y les aplicaron el tormento por turno. Pero, como Cristo estaba muerto, no le aplicaron el tormento del «crurifragium». El respeto a la muerte pudo contener a aquellos enviados. Pero, en cambio, uno de los «soldados», probablemente el centurión responsable de la custodia, para asegurarle bien y no tener luego posibles responsabilidades, le dio el golpe de gracia con una «lanza». Contrapuesta a la jabalina o «pilum» romana, ésta era una «lanza» ordinaria. Con ella se le «atravesó el costado» *(pleyrán)*. El soldado buscaba, sin duda, atravesar el corazón, para garantizar la muerte, y hasta él, sin duda, llegó [63].

El efecto inmediato que se produce con esta lanzada es que «al instante salió sangre y agua». El concilio de Viena enseñó, condenando los errores de Pedro Juan Oliva, que esta sangre y agua salie-

58 FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del alem. (1932) II p.244-245.
59 JOSEFO, *De bello iud.* II 9,2.
60 PLAUTO, *Asinaria* 474; CIC., *Philipp.* XIII 12; SUET., *Aug.* 67.
61 IUSTUS LIPSIUS, *De cruce* l.2 c.14: «crurifragium».
62 CIC., *Philipp.* XIII 12.
63 Pío XII, encicl. *Haurietis aquas.*

ron del costado de Cristo ya muerto [64]. Seguramente que no se exige en la expresión «agua» el sentido estricto de la misma; también aquí vale la descripción de los fenómenos naturales «según las apariencias sensibles».

Como hipótesis médica de esto, se propone el aumento en gran proporción del líquido pleural y pericárdico por efecto de los sufrimientos y tremenda agonía de Cristo; y explicándose la salida de la «sangre» y del «agua», o líquido seroso, por una alteración del líquido pleuro-pericárdico, después de un cierto tiempo, saliendo primero un plasma predominante de hematíes, y luego, por estar en la parte superior, el líquido seroso y brillante, lo que en lo humano, por la cantidad y el tipo, llamó fuertemente la atención del evangelista, allí presente.

Los Padres han interpretado místicamente este «agua» y «sangre» como símbolo del Espíritu (Jn 9,39) que se recibe en el bautismo (Jn 3,5); y la «sangre» no sólo testifica el sacrificio de Cristo, sino que en ella se ha visto una alusión a la Eucaristía (Jn 6,51.53ss). Jesucristo «es el que viene por el agua y por la sangre» (1 Jn 5,6-8) [65]. Y, en síntesis, han visto en ellos a la Iglesia, esposa de Cristo, saliendo de él como «dormido», como Eva salió del costado del primer hombre cuando dormía. Así le da una interpretación puramente simbólica el concilio de Viena [66].

El sentido de haber dado esta lanzada al costado de Cristo y no romper sus huesos por el «crurifragium», es precisado por el evangelista, citando dos textos de la Escritura.

El primero, en sentido literal directo, se refiere al cordero pascual. En efecto, estaba legislado que al cordero pascual «no le quebrantaréis ninguno de sus huesos» (Ex 12,46; Núm 9,12).

Jn ve en Cristo el cumplimiento «típico» de esta prescripción profética, con lo cual está presentando a Cristo como el verdadero Cordero pascual, inmolado por los pecados del mundo (Jn 1,29).

El segundo pasaje que cita sobre Cristo en su muerte es un texto del profeta Zacarías (Zac 13,10). El texto, tanto crítica como conceptualmente, en su sentido literal directo, es discutido. Se propone de él la siguiente lectura:

> «Y derramaré (Dios) sobre la casa de David
> y sobre los moradores de Jerusalén
> un espíritu de gracia y de oración,
> y me mirarán (se volverán) a mí;
> (y) al que traspasaron,
> lo llorarán como se llora al unigénito,
> y se lamentarán por él como se lamentan
> por el primogénito» [67].

Los autores radicales sostienen que se trata de un texto «escatológico». Suponen que se trata del crimen cometido por Israel con-

64 DENZINGER, *Ench. symbolorum* n.480.
65 CHAINE, *Les épîtres cathol.* (1939) p.213-215.
66 DENZINGER, *Ench. symb.* n.480; VOSTÉ, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) p.291-292.
67 CEUPPENS, *De profeciis messianicis* (1953) p.473-477.

tra algún gran mártir desconocido y cuya muerte llorará el pueblo, cuando Yahvé les envíe este espíritu de gracia. En la literatura rabínica, mientras para unos se trataba de llorar sobre un espíritu de maldad que el pueblo tendría, para otros se trata «del duelo que se tendrá *sobre el Mesías*» [68]. Se admite que se trata, en un sentido literal directo, de una profecía mesiánica [69]. Jn interpreta esta profecía de Cristo «traspasado» por la muerte: clavos, lanzada; pero lo interpreta también de un segundo momento: «lo mirarán», que en el vocabulario de Jn es para reconocerlo, de grado o por fuerza, en su exaltación triunfal de la cruz [70]. Cuándo se ha de cumplir esto, no se dice. Puede ser en el arrepentimiento que tuvieron muchos de los judíos allí mismo (Lc 23,48), sea en el cumplimiento de la «venida» de Cristo en su triunfo, con el castigo profético sobre la destrucción de Jerusalén (Mt c.24; par.) o en su sentido final escatológico. De Jesucristo-Cordero se lee en el Apocalipsis: «Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la tierra» (Apoc 1,7). En este sentido se llamó esta enseñanza una «escatología anticipada» [71].

g) *La sepultura de Cristo. 19,38-42* (Mt 27,57-66; Mc 15,42-47; Lc 23,50-56)

Cf. *Comentario a Mt 27,57-61.*

[38] Después de esto, rogó a Pilato José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque secreto por temor de los judíos, que le permitiese tomar el cuerpo de Jesús, y Pilato se lo permitió. Vino, pues, y tomó su cuerpo. [39] Llegó Nicodemo, el mismo que había venido a El de noche al principio, y trajo una mezcla de mirra y áloe, como unas cien libras. [40] Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo fajaron con bandas y aromas, según es costumbre sepultar entre los judíos. [41] Había cerca del sitio donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual nadie aún había sido depositado. [42] Allí, a causa de la Parasceve de los judíos, por estar cerca el monumento, pusieron a Jesús.

José de Arimatea tuvo el coraje de pedir el cuerpo de Cristo a Pilato, sea directamente o por intermediario. Pero esto le estaba facilitado, ya que era sanedrita. Es lo mismo que al día siguiente harán los «príncipes de los sacerdotes» y «fariseos» (Mt 27,62ss) al pedir a Pilato guardia para el sepulcro.

También se destaca en esta obra a Nicodemo, del que se dice que es el que había venido a Cristo «de noche» cuando le consultó sobre su doctrina en Jerusalén (Jn 3,1ss). Acaso, con esta evocación de su visita en la «noche», quiera aludir a la medrosidad de Nicodemo entonces y su decisión y valor para confesar a Cristo ahora. En

[68] *Sukkah* Y 55; B 51b; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.997.998.
[69] CEUPPENS, o.c., p.478.
[70] Jn 3;14ss; 8,28; 12,32; 17,1-5.
[71] CONDAMIN, *Le sens messianique de Zac. 12,10:* Rech. Sc. Relig. (1908) 52ss.

los usos romanos estaba el conceder los cuerpos de los ajusticiados a petición de sus familiares. Filón refiere que, «al llegar las fiestas», era *costumbre* entregar los cuerpos de los crucificados a sus parientes para darles sepultura» [72]. No se sabe si se conformaban en este asunto, de hacer que los condenados pasasen a tumbas comunes del pueblo; pero Roma siempre tenía sus procedimientos y excepciones, caso que hubiese ordinariamente querido respetar entre los judíos sus costumbres. Máxime cuando el proceso condenatorio y crucifixión fueron procedimientos romanos.

Recibida por José de Arimatea la autorización de Pilato para bajar de la cruz y enterrar a Cristo, el relato dice que el mismo José de Arimatea «tomó su cuerpo», sin duda con otros. En textos judíos se lee: «Se esperará hasta el crepúsculo, y entonces se baja (el cadáver) y se le desfija (del palo o cruz)» [73]. Esto explica bien la premura con que se hace el embalsamamiento y preparación funeraria para enterrar a Cristo. El tiempo urgía. La lectura del texto da la impresión de disponerse de un espacio de tiempo muy pequeño para todo esto.

Nicodemo, que debía de ser hombre rico (Jn 3,1), trae para enterrar a Cristo una «mezcla de mirra y áloe, como unas 100 libras». La «mirra» es la exudación del árbol «bálsamo-dendron mirra»; era conocidísima de los judíos y usada, entre otros fines, para embalsamar. El «áloe» que aquí se cita, igualmente usado para embalsamamientos, se discute si era el áloe medicinal o el áloe agáloco *(aloexylon agallochon)* aromático, y que parece ser el más probable [74].

La cantidad que se va a emplear en el embalsamamiento es «como de unas cien libras». La «libra» griega venía a ser equivalente a 327 gramos. De aquí que unas cien libras viniesen a ser unos 32 kilogramos. La cantidad es extraordinaria. Es verdad que en los funerales de Gamaliel, el viejo, se habían quemado 80 libras de perfumes [75]. Pero en este caso, sin apelar a otros de tipo real, tal como el fabuloso de Herodes [76], se trata de algo muy especial y realizado no al estilo de una preparación funeraria improvisada, como en este caso. Tanto, que se llegó a suponer si no estaría alterada, por error de algún copista, esta cifra. De ser original, expresaría el póstumo homenaje que le quería rendir Nicodemo. Y sería al tipo del riquísimo ungüento de nardo que, como homenaje, le había tributado María de Betania (Jn 12,3ss). El cuerpo de Cristo es enterrado «según la costumbre de sepultar entre los judíos». Probablemente fue previamente lavado (Act 9,37), a pesar de la premura del tiempo, pues tal era la costumbre; máxime el cuerpo de Cristo, todo él con la sangre reseca de los azotes, corona de espinas,

[72] QUINTIL., *Declam. mai.* 6,9; FILÓN, *In Flacc.* 10,79,299; *Digest.* XLVIII 24; sobre este personaje y lo referente a la arqueología y legislación sobre las sepulturas de los judíos, como ambiente de la sepultura de Cristo, cf. *Comentario a Mt* 27,57-60.
[73] *Siph. Deut.* 21,23,144b, texto que probablemente reproduce una tradición tanaíta; cf. *Sanh.* 6,76.
[74] BRAUN, en Nouv. Rev. Théol. (1939) 1026.
[75] Talmud, *Aboda zara* X 1,1.
[76] JOSEFO, *Antiq.* XVII 8,3.

salivazos y crucifixión. En la *Mishna* se da tanta importancia al hecho de «lavar» un cadáver como al de «ungirlo» [77].

Y lo amortajaron, «envolviéndolo», ligándolo *(édesan)* con lienzos *(othoniois)* y con «aromas». Era la costumbre judía.

La finalidad de los aromas—mirra y áloe—no era propiamente para embalsamar. Los judíos no usaban la técnica egipcia, con extracción de vísceras y uso de productos que lograba la incorrupción y momificación de los cadáveres. Los judíos, con estos aromas funerarios, buscaban alejar el hedor en la descomposición de los cadáveres y un cierto sentido de reverencia a los mismos.

Pero el pasaje de Jn, en el que aquí se dice con qué fue amortajado, «ligado» *(édesan)*, plantea una dificultad. Los tres sinópticos dicen uniformemente que fue amortajado con un gran lienzo o «sábana» *(síndon)* (Mt 27,59; par.). Pero Jn, al describir la mortaja, usa otra palabra *(othonion)* que fue traducida, ordinariamente, por «fajas» o «vendas». La Vulgata, en cambio, lo traduce por *linteis*, «lienzos». Naturalmente, la primera traducción creaba un problema. ¿Cómo identificar una «sábana» *(síndon)* con «fajas» *(othonia)?* El recurso a que algunos autores apelaron para *transformar* la «sábana» en «fajas» no es científico.

Jn dice aquí que Cristo fue amortajado «según es costumbre sepultar entre los judíos». Y cuando describe la resurrección de Lázaro, éste sale del sepulcro «ligados pies y manos *con fajas (keríais)* y el rostro envuelto en un *sudario*» (Jn 11,44), término estricto, el primero, para significar «fajas». No ya por su divergencia con los sinópticos, sino por la misma divergencia consigo mismo, el término usado por Jn para indicar esta mortaja de Cristo, ha de suponer otro significado. Y ésta es la solución a que llevó el descubrimiento de un papiro del año 320 d. C. Fue hallado en Egipto, en la antigua Hermópolis, hoy Asmunein, en el Alto Egipto, y publicado por la John Rylans Library.

Un agente administrativo romano llamado Teófanes, realizando un viaje, además de ir registrando minuciosamente todos sus gastos, deja en este papiro anotado su itinerario. Y, al hacer esto, escribe: «Nota del bagaje». Y pone siete nombres de vestidos y el número de cada uno de éstos en cada clase. Y luego, en la línea nueva, escribe: «Nota de los *othoniôn*», y entre las prendas que comprende esta sección, pone «cuatro *sindonia*» [78].

De aquí se deduce que el término usado por Jn *(othónion)* es un término genérico, «lienzo», del cual es una especie la «sábana» *(sindon)*. Y no hay la menor contradicción entre los sinópticos y Jn. Mientras éste se limita a decir que el cuerpo muerto de Cristo fue amortajado con un «lienzo», sin precisar más, los sinópticos precisan que este lienzo era una «sábana».

La misma premura del tiempo que urgía, pues iba a comenzar muy pronto el día 15, la Pascua, al ponerse el sol, explica mejor que se lo hubiese envuelto en una sábana, que cubría el cuerpo

[77] *Shabbath* 23,5; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.700.
[78] A. VACCARI, en *Miscellanea Biblica Ubach* (1953) p.375-386.

(Mc 14,51.52), que no el entretenerse en fajar delicadamente el cuerpo de Cristo, como lo fue el de Lázaro.

En la «sábana» sólo se puso el cuerpo de Cristo, mezclado con aromas; pero su cabeza fue «envuelta» aparte en un sudario (Jn 20,7; cf. 11,44).

Cristo fue sepultado en el sepulcro de José de Arimatea. Estaba «cerca» del Calvario, y facilitaba cumplir el rito con la urgencia del día que comenzaba (v.42). Las familias ricas solían poseer sus propios sepulcros y, a veces, en sus propiedades [79]. Este estaba en un «huerto» de la propiedad del mismo. Pero no ha de considerarse como un jardín cultivado, sino conforme al modo rústico oriental, con algunos árboles. Según las leyes judías rabínicas, los sepulcros debían estar, por lo menos, a 25 metros de la ciudad [80].

Conforme a los datos evangélicos, se ve que el sepulcro de Cristo estaba excavado en la roca; tenía de entrada un vestíbulo, según otros sepulcros y según testimonio expreso de San Cirilo de Jerusalén, que dice se destruyó cuando se levantó la iglesia constantiniana [81]. En la cámara mortuoria había una especie de lecho en el que se ponía el cadáver. La entrada era muy baja; era un boquete abierto en la roca y se cerraba con una gran piedra giratoria *(golel)*, empotrada en una ranura. Debió de tener unos cuatro metros de largo por unos dos de altura [82].

Jn destaca también una nota *apologética* de este sepulcro: era tallado en la roca y «nuevo, en el que nadie había sido puesto». No podía, pues, ser robado ni haber confusión con otros cadáveres. De allí sólo podía salir Cristo y resucitado.

CAPITULO 20

a) Magdalena va al sepulcro (v.1-2); *b)* Pedro y Juan van al sepulcro (v.3-10); *c)* aparición de Cristo resucitado a Magdalena (v.11-18); *d)* apariciones a los discípulos (v.19-29); *e)* conclusión (v.30-31); *f)* un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc.

a) *Magdalena va al sepulcro. 20,1-2* (Mt 28,1; Mc 16,1-8; Lc 24,1-11)

Cf. *Comentario a Mt 28,1.*

1 El día primero de la semana, María Magdalena vino muy de madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vio quitada la piedra del monumento. 2 Corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto.

[79] FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p.245 nota 18.
[80] BONSIRVEN, *Textes...* n.1825.1842.
[81] MG 33,354.
[82] Para una exposición más amplia, cf. M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.597-602.

Los cuatro evangelistas recogen esta ida de Magdalena al sepulcro. Pero lo ponen con rasgos y perspectivas literarias distintas.

Jn sitúa esta ida con el término técnico judío: «el primer día de la semana». Es decir, al día siguiente del sábado, que, en ese mismo año, cayó la Pascua. Los judíos nombraban los días de la semana por el primero, segundo, etc., excepto el último, que, por el descanso, lo llamaban «sábado» *(shabbath* = descanso) [1].

La hora en que viene al sepulcro es de «mañana» *(proï)*, pero cuando aún hay «alguna oscuridad» *(skotías éti oúses)*. Es en la hora crepuscular del amanecer, que en esta época sucede en Jerusalén sobre las seis de la mañana [2].

Por los sinópticos se sabe que esta visita de María al sepulcro no la hace ella sola, sino que viene en compañía de otras mujeres, cuyos nombres se dan: María, la madre de Santiago, y Salomé, la madre de Juan y Santiago el Mayor (Mc 16,1) y otras más (Lc 24,10).

Al ver, desde cierta distancia, «quitada» la piedra rotatoria o *golel*, dejó a las otras mujeres, que llevaban aromas para acabar de preparar el embalsamamiento del cuerpo de Cristo, ya que su enterramiento había sido cosa precipitada a causa del sábado pascual que iba a comenzar (Jn 19,42), y, «corriendo», vino a dar la noticia a Pedro y «al otro discípulo», que, por la confrontación de textos, es, con toda probabilidad, el mismo Jn.

Naturalmente, como ella no entró en el sepulcro, supuso la noticia que da a estos apóstoles: que el cuerpo del Señor fue «quitado» del sepulcro, y no «sabemos» dónde lo pusieron. El plural con que habla: no «*sabemos*», entronca fielmente la narración con lo que dicen los sinópticos, de la compañía de las otras mujeres que allí fueron.

Seguramente, al ver, a cierta distancia, removida la piedra de cierre, cuya preocupación de cómo la podían rodar para entrar tenían (Mc 16,3), cambiaron, alarmadas, sus impresiones, y Magdalena, más impetuosa, se dio prisa en volver, para poner al corriente a Pedro y al anónimo Jn.

La preeminencia de Pedro se acusa siempre, en formas distintas, en los evangelios, como en este caso.

Lo que no deja de extrañar, pero con valor apologético aquí, es cómo, después de haberse anunciado por Cristo su resurrección al tercer día, ni estas mujeres piensan, al punto, en el cumplimiento de la profecía de Cristo. La verdad se iba a imponer sobre toda antidisposición a ella.

b) *Pedro y Juan van al sepulcro. 20,3-10*

[3] Salió, pues, Pedro y el otro discípulo y fueron al monumento. [4] Ambos corrían; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al monumento, [5] e inclinándose,

[1] STRACK-B., *Kommentar...* I p.1052.

[2] Sobre la armonización de la hora en que van las mujeres al sepulcro, cf. *Comentario a Mt 28,1-10.*

vio los lienzos; pero no entró. [6] Llegó Simón Pedro después de él, y entró en el monumento y vio los lienzos allí colocados, [7] y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino envuelto aparte. [8] Entonces entró también el otro discípulo que vino primero al monumento, y vio y creyó; [9] porque aún no se habían dado cuenta de la escritura, según la cual era preciso que El resucitase de entre los muertos. [10] Los discípulos se fueron de nuevo a casa.

Pedro y Juan debieron de salir en seguida de recibir esta noticia, pues ambos «corrían». Pero el evangelista dejará en un rasgo su huella literaria. Este «discípulo» corría más que Pedro. En efecto, Pedro debía de estar sobre la mitad de su edad, sobre los cincuenta años (Jn 21,18.19), Jn, en cambio, debía de ser aún muy joven. Llegaría a gran senectud (Jn 21,23), y, según San Ireneo, vivió hasta el tiempo de Trajano (98-117) [3]. Esto hace suponer que Jn pudiese tener entonces sobre veinticinco o treinta años.

Jn, por su juventud y su fuerte ímpetu de amor a Cristo, «corrió más aprisa» y llegó primero al sepulcro. Pero «no entró». Sólo se «inclinó» para ver el interior. Teniendo el sepulcro la entrada en lo bajo y, teniendo que agacharse para entrar, Jn, para poder echar una ojeada al interior, tenía que «inclinarse».

Jn no entró, esperando a Pedro. ¿Por qué esto? ¿Acaso un cierto temor a una cámara sepulcral, máxime en aquellas condiciones de «desaparición» del cadáver? No parece que sea ésta la razón. Parece reconocer con ello una especial autoridad en Pedro, para saber qué es lo que se había de hacer en esta situación. Esa prioridad de Pedro que se ve en los evangelios, se ve acusada también en este rasgo (Jn 21,15-17).

Pedro es el primero que entra en el sepulcro. El evangelista insiste en lo que vio: los «lienzos» [4] en que había sido envuelto estaban allí; y el «sudario», en que se había envuelto su cabeza, no estaba con los «lienzos», sino que estaba «enrollado» y puesto aparte. El evangelista, al recoger estos datos, pretende, manifiestamente, hacer ver que no se trata de un robo; de haber sido esto, los que lo hubiesen robado no se hubiesen entretenido en llevar un cuerpo muerto sin su mortaja, ni en haber cuidado de dejar «lienzos» y «sudario» puestos cuidadosamente en sus sitios respectivos (Lc 24,12). A este propósito, el caso de Lázaro al salir del sepulcro, «fajado» de pies y manos y envuelta su cabeza en el «sudario», antes descrito por el evangelista, era aleccionador (Jn 11,44).

Jn pone luego el testimonio de fe. También él entró «y vio, y creyó». Vio el sepulcro vacío, sin que hubiese habido robo. Y «creyó». Esta fe evoca la otra en «conocer» al Señor resucitado, junto al lago, siendo ambas como una contraseña del evangelista (Jn 21,7). Creyó en lo que Cristo les había dicho de su resurrección.

Pero el evangelista destaca su fe en las enseñanzas proféticas sobre la resurrección. A la hora en que escribe el evangelio, ya con

[3] *Adv. haer.* 2,22,5: MG 7,785.

[4] *Comentario a Jn* 19,40.

la luz de Pentecostés, había penetrado los vaticinios proféticos sobre la resurrección de Cristo. Y ve en los hechos los cumplimientos proféticos (Sal 2,7; 16,8-11; cf. Act 2,24-31; 13,32-37; 1 Cor 15,4).

A la vuelta, seguramente se reunieron con los otros apóstoles. Pues si la frase usada en el texto puede significar que Pedro y Juan van al alojamiento propio [5], de hecho, en la tarde del mismo día aparecen todos los apóstoles reunidos en el mismo lugar (Jn 21,19).

c) *Aparición de Cristo resucitado a Magdalena. 20,11-18* (Mt 28,8-10; Mc 16,9-11; Lc 24,1-11)

Cf. *Comentario a Mt28,8-10.*

[11] María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba, se inclinó hacia el monumento, [12] y vio a dos ángeles vestidos de blanco, uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. [13] Le dijeron: ¿Por qué lloras, mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto. [14] En diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí, pero no conoció que fuese Jesús. [15] Díjole Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré. [16] Díjole Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: «¡Rabboní!» que quiere decir Maestro. [17] Jesús le dijo: Deja ya de tocarme, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. [18] María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: «He visto al Señor», y las cosas que le había dicho.

La aparición de Cristo resucitado a Magdalena dejó una huella profunda en la primitiva catequesis. Sea englobada su narración en otras (Mt 28,9-10), sea narrada explícita (Mc 16,9-11) y detalladamente (Jn), los evangelistas recogen, privilegiadamente, esta aparición de Cristo resucitado, a pesar de haberse manifestado muchas veces a los apóstoles, durante cuarenta días (Act 1,3), aparte de las apariciones a las mujeres y a otras personas, cuyo testimonio invoca y recoge San Pablo (1 Cor 15,5-7).

A la partida de Pedro y Juan, Magdalena se quedó allí, junto al sepulcro, «llorando» no sólo la muerte de Cristo, sino la desaparición de su cuerpo (v.13). Hallándose en este estado, se «inclinó» para mirar por la abertura baja de entrada al sepulcro, como poco antes lo había hecho Jn (Jn 20,5), y vio «dos ángeles vestidos de blanco». La presencia de éstos en las escenas de la resurrección de Cristo es una «constante» histórico-didáctica, con muchas variantes de número, aparición y descripción; lo que supone una consciente reelaboración descriptiva [6].

Estos ángeles aparecen aquí «sentados» a la cabecera y pies del túmulo funerario. A la pregunta que le hacen por su llanto, ella,

[5] JOSEFO, *Antiq.* VIII 4,6.
[6] DESCAMPS, S. I., *La structure des récits évangéliques de la resurrection:* Biblica (1959) 726-741; cf. Div. Thom. Pl. (1960) 243-245.

sin inmutarse y del modo más natural, según la narración literaria, responde que por no saber dónde han puesto el cuerpo de su Señor. Al llegar a esta parte del diálogo, Magdalena se vuelve y ve a Jesús, que estaba allí, como una persona cualquiera. Cristo resucitado se transforma y se presenta en la forma que quiere (Lc 24,16; Mc 16,12; Jn c.21). Aunque Cristo no se le muestra en forma de hortelano, ella pensó, al verle allí, que fuese el encargado de aquel huerto. Su obsesión y su llanto se dirigen a El al punto, para hacerle participante de su inquietud y de su solicitud por ir a buscarlo. No deja de ser extraña esta psicología, pero refleja el carácter, obsesivo e impetuoso, de su impresión y deducción al ver corrida la piedra del sepulcro (v.2).

Este es el momento de la gran aparición de Cristo. Sólo pronunció una palabra: «¡María!» Pero en ella iba el acento y ternura inconfundible de su voz. Y ella «le dijo en hebreo», que es el arameo: *Rabboní!*, que quiere decir: ¡Maestro! Este detalle de la conservación aramaica de la expresión que se traduce (Jn 1,38) puede ser un buen índice histórico de la escena (Mc 14,36). Magdalena también volcó en él su amor con una palabra: «Rabboní». Normalmente se usaba «rabí», como lo hace en los otros pasajes el mismo Jn (1,49; 3,2; 4,31, etc.). «Más respetuoso que *rab* es *rabbí*, y más que *rabbí* es *rabboní*» [7].

Al pronunciar esta palabra, Magdalena se postró, se abalanzó a tierra y abrazó los pies de Cristo. Pero es cuando El le dijo la célebre frase «Noli me tangere!», que dio lugar a tan diversas interpretaciones.

Gramaticalmente la respuesta de Cristo es clara. La partícula negativa empleada, *mé*, con un imperativo de presente sólo se dice de una obra ya comenzada, para impedir que se continúe; el imperativo aoristo, en cambio, prohíbe que se comience la acción [8]. La traducción es, pues, la siguiente: «No me retengas más».

Y la razón que le da para esto es «causativa»: «porque aún no he subido al Padre». ¿Qué relación hay entre este no «retener» a Cristo, de María abrazada y acaso besando sus pies, y el no haber «subido» aún al Padre? Esta subida de Cristo es ciertamente la ascensión (Jn 6,62). Pero, evidentemente, la ascensión de Cristo no va a ser el motivo para que no se lo pueda «retener». La frase es demasiado densa y apretada. Porque aún no ha «subido» Cristo al Padre; pero, teniendo ya una vida «gloriosa» y nueva, es por lo que ya no se pueden tener con El las relaciones del mismo modo que antes; la vida humana no puede tener con el cuerpo y vida «gloriosa» de Cristo un trato, aunque espiritual, igual al que anteriormente tenía (1 Cor 15,50ss).

En realidad, esta frase es un paréntesis explicativo, pues el «deja de retenerme» se relaciona adversativamente con el «vete» a llevar un mensaje a los apóstoles. Magdalena no debe «retener» a Cristo

[7] SCHÜRER, *Geschichte des Jud. Volkes...* 4.ª ed. II p.376.
[8] JOÜON, en Rech. Scienc. Relig. (1928) 501; SPICQ, *Noli me tangere:* Rev. Sc. Phil. Théol. (1948) 226-227.

así, porque ha de llevar un mensaje a los apóstoles. Por eso la estructura de este pasaje parece que debería ser:

a) «Deja de retenerme,
c) *pero (dè)* ve a mis hermanos y diles:
d) Subo a mi Padre y a vuestro Padre,
e) a mi Dios y a vuestro Dios,
b) *porque (gàr)* aún no he subido al Padre».

Así estructurada la frase, se diría que es más lógico su desarrollo [9]. Y el motivo inmediato de abandonar Magdalena los pies de Cristo es el tener que llevar un mensaje a los apóstoles. Es lo mismo que se dice a este propósito en Mt (Mt 28,9-10). Y esto no consiste sólo en anunciarles la resurrección de Cristo, sino también en anunciarles su próxima «subida» al Padre. Tema tan del evangelio de Jn y tan insistido en el sermón de la cena. Con ello alentaba a los apóstoles, al hacerles ver que, aunque iba a dejar pronto la tierra, aún no los había dejado. Era el anuncio implícito de los cuarenta días en que se les manifestaría antes de la ascensión (Act 1,3). Pero su «subida» iba a ser pronto, como les dijo en el sermón de la cena, para la gran «misión» del Espíritu Santo, del Padre y de El mismo, en una forma tan real como mística (Jn 13,33.36; 14,2-4.16ss; 16,5ss).

Mas, teniendo, de hecho, el texto la otra redacción, ¿no indicará esto que el autor, en su publicación actual, intentó, con ese paréntesis, sugerir la explicación primeramente propuesta?

Con la frase «subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios», parece indicar Cristo que Dios no es ni Padre ni Dios de la misma manera que lo es para sus «hermanos». Pero posiblemente sea otra la explicación.

Ambas frases están en forma «paralelística» y exigen una interpretación paralela. Es verdad que el Padre no lo es de la misma manera para Cristo—su Hijo verdadero—que para los cristianos, sus hijos adoptivos (Jn 1,12; 3,3-7). Pero, en cambio, el Padre es Dios de Cristo hombre (Ef 1,3) en el mismo sentido que lo es de los hombres. Por eso, si se da una interpretación paralelística, homogénea, de este pensamiento binario, ésta orienta más a la predilección que Cristo quiere mostrarles al hacerles saber que uno mismo es el Dios y Padre de El y de ellos (Jn 14,22; 16,23.24.27, etc.). A esto mismo parece llevar la fórmula en la que Cristo da el encargo a Magdalena: «Ve y diles a *mis hermanos*» (Mt 28,10).

Magdalena fue a comunicar a los «discípulos» esta aparición y el *mensaje* que el Señor le dio para ellos.

Los sinópticos recogen una parte que Jn omite: los apóstoles no creyeron este mensaje que Magdalena y otras mujeres les transmitían, de haber visto al Señor resucitado, y la comunicación que para ellos tenían.

Esta aparición de Cristo a Magdalena, ¿es la misma que cuenta Mt (28,9.10) y Mc (16,9-11)? Se admite, generalmente, que es

9 JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du sustrat sémitique* (1930) h. l.

la misma: en Jn descrita con amplitud y en Mt presentada sintéticamente, desdibujada y englobada en una «categoría» de mujeres, conforme al procedimiento usual de Mt. Dado este procedimiento, y el que la tradición no habla, en la confrontación de textos de Mc (16,1-8) y Lc (24,1-12), de esta aparición de Cristo a las mujeres; y como la tradición y Jn hablan explícitamente de esta resonante aparición del Señor a sólo Magdalena (Mc 16,9-11); y como los rasgos fundamentales, aunque la escena está desdibujada, de la aparición de Cristo en Mt sólo a «María Magdalena» y a «la otra María» (Mt 28,1.9-10), son los mismos—el saludo de Cristo, el acercarse-postrarse de ellas, el «retener» sus pies, el mensaje de Cristo a sus «hermanos»—, se deduce, con toda probabilidad, lo siguiente:

Cristo no se apareció resucitado a las mujeres en el camino: sólo se apareció junto al sepulcro a Magdalena. El relato, pues, de Mt (28,9-11) es sólo un «plural de categoría», tan usual en él como procedimiento literario, y en el que aplica a estas dos Marías lo que sólo acaeció a Magdalena. La forma desdibujada en que lo hace, parte es debida a su procedimiento usual de ir a la *sustancia* de los hechos y, acaso, parte también, para construir y acoplar mejor este «plural de categoría» [10].

d) *Apariciones a los discípulos.* 20,19-29 (Lc 24,36-42)

[19] La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban reunidos los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. [20] Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. [21] Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. [22] Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; [23] a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos. [24] Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Dijéronle, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. [25] El les dijo: Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos y mi mano en su costado, no creeré.

[26] Pasados ocho días, otra vez estaban dentro los discípulos y Tomás con ellos. Vino Jesús cerradas las puertas y, puesto en medio de ellos, dijo: La paz sea con vosotros. [27] Luego dijo a Tomás: Alarga acá tu dedo y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel. [28] Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! [29] Jesús le dijo: Porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron.

Estas apariciones a los apóstoles son destacadas en Jn por su excepcional importancia.

La primera tiene lugar en la «tarde» del mismo día de la resu-

10 Para la exposición de este tema, cf. *Comentario a Mt 28,9-10.*

rrección, cuyo nombre de la semana era llamado por los judíos como lo pone aquí Jn: «el primer día de la semana».

Los once apóstoles están juntos; acaso hubiese con ellos otras gentes que no se citan. No se dice el lugar; verosímilmente podría ser en el Cenáculo (Act 1,4.13). El temor a que la resurrección de Cristo, o su «desaparición» del sepulcro, hiciese tomar medidas de represalia a los dirigentes judíos, informados por los guardias de la custodia (Mt 28,11), les hacía cerrar bien las puertas y disimular su presencia allí. Pero la consignación de este detalle tiene también por objeto demostrar el estado «glorioso» en que se halla Cristo resucitado cuando se presenta ante ellos.

Inesperadamente, Cristo se apareció en medio de ellos. Lc, que narra esta escena, dice que quedaron «aterrados», pues creían ver un «espíritu» o un fantasma. Cristo les saludó deseándoles la «paz». Con ello les confirió lo que ésta llevaba anejo.

Jn omite lo que dice Lc: cómo les dice que no se turben ni duden de su presencia. Aquí, al punto, como garantía, les muestra «las manos», que con sus cicatrices les hacían ver que eran las manos días antes taladradas por los clavos, y «el costado», abierto por la lanza: en ambas heridas, mostradas como títulos e insignias de triunfo, Tomás podría poner sus dedos. En Lc se cita que les muestra «sus manos y pies», y se omite lo del costado, sin duda porque se omite la escena de Tomás. Ni quiere decir esto que Cristo tenga que conservar estas señales en su cuerpo. Como se mostró a Magdalena seguramente sin ellas, y a los peregrinos de Emaús en aspecto de un caminante, así aquí, por la finalidad apologética que busca, les muestra sus llagas. Todo depende de su voluntad.

Bien atestiguada su resurrección y su presencia sensible, Jn transmite esta escena de trascendental alcance teológico.

Les anuncia que ellos van a ser sus «enviados», como El lo es del Padre. Es un tema constante en los evangelios. Ellos son los «apóstoles» (Mt 28,19; Jn 17,18, etc.).

El, que tiene todo poder en cielos y tierra, les «envía» ahora con una misión concreta. Van a ser sus enviados, con el poder de perdonar los pecados. Esto era algo insólito. Sólo Dios en el A. T. perdonaba los pecados. Por eso de Cristo, al considerarle sólo hombre, decían los fariseos escandalizados: Este «blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Mc 2,7; par.).

Al decir esto, «sopló» sobre ellos. Es símbolo con el que se comunica la vida que Dios concede (Gén 2,7; Ez 37,9-14; Sab 15,11). Por la penitencia, Dios va a comunicar su perdón, que es el dar a los hombres el «ser hijos de Dios» (Jn 1,12): el poder de perdonar, que es dar vida divina. Por eso, con esta simbólica insuflación, explica su sentido, que es el que «reciban el Espíritu Santo». Dios les comunica su poder y su virtud para una finalidad [11] concreta: «A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos».

[11] *Comentario a Mt 18,18.*

Este poder que Cristo confiere personalmente a los apóstoles no es:

1) Pentecostés. Esta donación del Espíritu en Pentecostés es la que recoge Lc en la aparición de Cristo resucitado (Lc 24,49) preparando la exposición de su cumplimiento en los Hechos (Act 1, 4-8; c.2). Pero esta «promesa» es en Lc—Evangelio y Hechos—, junto con la transformación que los apóstoles experimentaron, la virtud de la fortaleza, en orden a su misión de «apóstoles»-«testigos».

2) La «promesa» del Espíritu Santo que les hace en el evangelio de Jn, en el sermón de la cena (Jn 14,16.17.26; 16,7-15), ya que en esos pasajes se le da al Espíritu Santo, que se les comunicará en Pentecostés, una finalidad «defensora» de ellos e «iluminadora» y «docente». Jn no puede estar en contradicción consigo mismo.

En cambio, aquí la donación del Espíritu Santo a los apóstoles tiene una misión de «perdón». Los apóstoles se encuentran en adelante investidos del poder de perdonar los pecados. Este poder exige para su ejercicio un *juicio*. Si han de perdonar o retener todos los pecados, necesitan saber si pueden perdonar o han de retener. Evidentemente es éste el poder sacramental de la confesión.

De este pasaje dio la Iglesia dos definiciones dogmáticas. La primera fue dada en el canon 12 del quinto concilio ecuménico, que es el Constantinopolitano II, de 552, y dice así, *definiendo:*

«Si alguno defiende al impío Teodoro de Mopsuestia, que dijo... que, después de la resurrección, cuando el Señor insufló a los discípulos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22), no les dio el Espíritu Santo, sino que tan sólo se lo dio figurativamente..., sea anatema» [12].

La segunda definición dogmática la dio el concilio de Trento cuando, interpretando dogmáticamente este pasaje de Jn, dice en el canon 3, «De sacramento paenitentiae»:

«Si alguno dijese que aquellas palabras del Señor Salvador: *Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos* (Jn 20,22ss), no han de entenderse de la potestad de perdonar y retener los pecados en el sacramento de la penitencia, como la Iglesia católica, ya desde el principio, siempre lo entendió así, sino que lo retorciese, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema» [13].

En este pasaje de Jn, es *de fe: a)* que Cristo les comunicó el Espíritu Santo—quinto concilio ecuménico—; *b)* y que se lo comunicó al concederles el sacramento de la penitencia—concilio de Trento—.

En esta aparición del Señor a los apóstoles no estaba el apóstol Tomás, de sobrenombre Dídimo (= gemelo, mellizo) [14]. Si aparece, por una parte, hombre de corazón y de arranque (Jn 11,16), en otros pasajes se le ve un tanto escéptico o que tiene un criterio un poco «positivista» (Jn 14,5). Se diría que es lo que va a reflejarse

[12] DENZINGER, *Ench. symbol.* n.224.
[13] DENZINGER, *Ench. symb.* n.913.894.902.2047.
[14] *Sobre Tomás, cf. Comentario a Mt 10,3.*

aquí. No solamente no creyó en la resurrección del Señor por el testimonio de los otros diez apóstoles, y no sólo exigió para ello el *verle* él mismo, sino el *comprobarlo* «positivamente»: necesitaba «ver» las llagas de los clavos en sus manos y «meter» su dedo en ellas, lo mismo que su «mano» en la llaga de su «costado», abierta por el golpe de lanza del centurión. Sólo a este precio «creerá».

Pero a los «ocho días» se realizó otra vez la visita del Señor. Estaban los diez apóstoles juntos, probablemente en el mismo lugar, y Tomás con ellos. Y vino el Señor otra vez «cerradas las puertas». Jn relata la escena con la máxima sobriedad. Y después de desearles la paz—saludo y don—se dirigió a Tomás y le mandó que cumpliese en su cuerpo la experiencia que exigía. No dice el texto si Tomás llegó a ello. Más bien lo excluye al decirle Cristo que creyó porque «vio», no resaltándose, lo que se esperaría en este caso, el hecho de haber cumplido Tomás su propósito para cerciorarse. Probablemente no. La evidencia de la presencia de Cristo había de deshacer la pertinacia de Tomás. Creyó al punto. Su exclamación encierra una riqueza teológica grande. Dice: «¡Señor mío, y Dios mío!»

La frase no es una exclamación; se usaría para ello el vocativo (Apoc 11,17; 15,3). Es un reconocimiento de Cristo: de quién es El. Es, además, lo que pide el contexto (v.29). Esta formulación es uno de los pasajes del evangelio de Jn, junto con el prólogo, en donde más explícitamente se proclama la divinidad de Cristo (1 Jn 5,20).

Dado el lento proceso de los apóstoles en ir valorando en Cristo su divinidad, hasta la gran clarificación de Pentecostés, acaso la frase sea una explicitación de Jn a la hora de la composición de su evangelio.

La respuesta de Cristo a esta confesión de Tomás acusa el contraste, se diría un poco irónico, entre la fe de Tomás y la visión de Cristo resucitado, para proclamar «bienaventurados» a los que creen sin ver. No es censura a los motivos racionales de la fe y la credibilidad, como tampoco lo es a los otros diez apóstoles, que ocho días antes le vieron y creyeron, pero que no plantearon exigencias ni condiciones para su fe: no tuvieron la actitud de Tomás, que se negó a creer a los «testigos» para admitir la fe si él mismo no veía lo que no sería dable verlo a todos: ni por razón de la lejanía en el tiempo, ni por haber sido de los «elegidos» por Dios para ser «testigos» de su resurrección (Act 2,32; 10,40-42). Es la bienaventuranza de Cristo a los fieles futuros, que aceptan, por tradición ininterrumpida, la fe de los que fueron «elegidos» por Dios para ser «testigos» *oficiales* de su resurrección y para transmitirla a los demás. Es lo que Cristo pidió en la «oración sacerdotal»: «No ruego sólo por éstos (por los apóstoles), sino por cuantos crean en mí por su palabra» (Jn 17,20).

e) *Conclusión. 20,30-31*

30 Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos, que no están escritas en este libro; 31 y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.

Estos versículos tienen la característica de ser el final del evangelio de Jn. Pero el insertarse luego el c.21, con otra terminación (21,24.25), dio lugar a tres hipótesis: 1) el c.21 sería un suplemento añadido a la obra primitiva por un redactor muy antiguo (Schmiedel, Réville, Mollat); 2) habría sido añadido por el mismo evangelista después de la primera redacción (Harnack, Bernard, ordinariamente los comentadores católicos); 3) el c.21 se uniría al c.20, y los v.30 y 31 del c.20 habrían sido traspuestos después del c.20, a continuación de la adición de un segundo epílogo (21,24-25) por un grupo de cristianos, probablemente los ancianos de Efeso (Lagrange, Durand, Vaganay) [15].

El evangelista confiesa que Cristo hizo «otras muchas *señales*», milagros (Jn 21,25), que son «señales» probativas de su misión. No sólo fueron hechos y recibidos como dichos, sino «presenciados» por sus «discípulos». Esta confesión hace ver que los milagros referidos por Jn en su evangelio son una selección deliberada de los mismos, en orden a su tesis y a la estructura, tan profunda y «espiritual», de su evangelio.

Están ordenados a probar que Jesús es el «Mesías», y el verdadera y ontológicamente «Hijo de Dios».

Esta es la confesión de la fe en El; pero esta fe es para que, «creyendo, tengáis vida en su nombre».

Para Jn la fe es fe con obras. Es la entrega—fe y obras—a Cristo, para así tener «vida», todo el tema del evangelio, especialmente destacado en el de Jn. Pero esta «vida» sólo se tiene en «su nombre». Para el semita, el nombre está por la persona. Aquí la fe es, por tanto, en la persona de Cristo, como el verdadero Hijo de Dios. Todo el tema del evangelio de Jn.

f) *Un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc*

En la narración de la aparición de Cristo resucitado a los *apóstoles* hay un problema clásico de divergencia: en Mt-Mc, Cristo se les aparece (Mt) o se les anuncia que le verán en Galilea (Mc), excepto en la parte deuterocanónica de Mc (16,12ss); en cambio, en Lc y Jn (excepto el «apéndice» del c.21) se les aparece en Jerusalén.

Más aún, no sólo en Mt-Mc se *omiten* las apariciones en Jerusalén, sino que parece que se *excluirían*, ya que el ángel en Mt-Mc les anuncia sólo que le verán en Galilea. Esto parecería sugerir que los apóstoles no le habrían visto resucitado en Jerusalén o, al menos, antes de las apariciones en Galilea.

[15] BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.477-478.

Lc-Jn narran, por el contrario, que se apareció a los apóstoles y «discípulos» de Emaús, en Jerusalén o contornos, y el mismo día de la resurrección, 16 de Nisán, o en la tarde comienzo del 17 de Nisán; y no sólo *omiten* la aparición en Galilea, sino que incluso se diría que la *excluyen*, al no recoger las palabras del ángel anunciando las apariciones en Galilea. Lc cambia, además, intencionadamente, el sentido de estas palabras (Lc 24,6).

¿Qué significa esta situación de «apariciones», de contenido y topografía tan distintos?

En efecto, existe una doble tradición sobre las apariciones de Cristo resucitado: en Jerusalén y Galilea. Pero esto no es falseamiento de la historia, ni irreductibilidad de las mismas, ni falta de historicidad en ellas. Es un procedimiento de la catequesis primitiva, que se refleja luego en la redacción de los evangelios.

Se ha buscado, como en otros casos, reducir las apariciones de Cristo resucitado a una o a algunas «apariciones-tipo».

Que ésta fuese la intención de las apariciones, se ve en algún caso concreto. Lc, al comienzo de los Hechos, habla de muchas apariciones de Cristo resucitado a los apóstoles (Act 1,3) a través de cuarenta días. Y, sin embargo de esto, Lc, en su evangelio, las reduce todas al espacio de un solo día (Lc 24,13-53) y solamente a la topografía de Jerusalén.

Se ve, pues, que Lc, si ha procedido así, no lo fue por desconocimiento de la historia de ellas, sino por seguir, por motivos especiales, un procedimiento puramente literario de narración, sin que ello signifique falseamiento de la historia.

Si esto lo ha hecho Lc con la tradición jerosolimitana, ¿por qué no se ha de poder decir lo mismo de Mt-Mc con relación a su tradición galilea?

Basta considerar a Mt (28,5-8) para ver en él un trozo abstracto, sin particularidades y muy esquemático. Esto es signo de que Mt, más que describir una aparición circunstanciada, ha intentado dar el «tipo» casi abstracto y esquemático de una aparición de Cristo. Y en la segunda parte de esos versículos (Mt 28,9.10) ha generalizado probablemente, aplicándolo también a «la otra María», lo que sólo fue aparición de Cristo resucitado a María Magdalena [16].

Se ve, pues, que se han conservado, por motivos diversos y desconocidos, dos tradiciones distintas: jerosolimitana y galilaica. Pero se han considerado en la narración como «tipo» de otras: sea eligiendo sólo algunas como «tipo» representativo de las apariciones; sea, en algún caso, esquematizando varias en una sola, para conservar esas narraciones «tipo»; sea admitiéndose, en algunos pequeños matices, un cierto margen de libertad de «reelaboración», como se ve, concretamente, en Lc 24,6.7 comparado con Mt 28,7 y Mc 16,7 [17].

[16] Cf. *Comentario a Mt 28,9.10 y a Jn 20,11-18.*
[17] Cf. Divus Thomas Pl. (1960) 243-245; A. Descamps, *La structure des récits évangéliques de la résurrection:* Biblica (1959) 726-741.

CAPITULO 21

a) Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa (v.1-14); *b)* la colación a Pedro del poder pontificio (v.15-19); *c)* el discípulo amado (v.20-23); *d) epílogo* (v.24-25).

El capítulo 21 de Jn es admitido por la mayoría de los exégetas que es un «apéndice» a su evangelio. Este aparece concluido en el capítulo anterior (v.20-31). Sin embargo, a diferencia de la parte «deuterocanónica» de Mc (16,9-20), del evangelio de Jn no hay la menor huella o indicio, en la tradición manuscrita, de que haya sido publicado sin este «apéndice». La integridad, en su origen, se impone.

Sin embargo, ¿quién es el autor? Para unos, Jn mismo. Una vez terminado su evangelio, antes de su publicación, le habría añadido este «apéndice». Se fijaron para ello en la analogía del contenido del mismo con el resto del evangelio y en afinidades lingüísticas.

Para otros, un redactor anónimo, ciertamente discípulo de Jn, que se inspiró en los relatos de Jn y en su estilo. A esto llevarían el análisis filológico y gramatical del capítulo [1].

a) *Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa. 21,1-14*

[1] Después de esto, se apareció Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se apareció así: [2] Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Caná de Galilea, y los del Zebedeo y otros dos discípulos. [3] Díjoles Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no cogieron nada. [4] Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús.

[5] Díjoles Jesús: Muchachos, ¿no tenéis a la mano nada que comer? Le respondieron: No. [6] El les dijo: Echad la red a la derecha de la barca y hallaréis. La echaron, pues, y ya no podían arrastrar la red por la muchedumbre de los peces. [7] Dijo entonces a Pedro aquel discípulo a quien amaba Jesús: Es el Señor. Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se ciñó el sobrevestido, pues estaba desnudo, y se arrojó al mar. [8] Los otros discípulos vinieron en la barca, pues no estaban lejos de tierra sino como unos doscientos codos, tirando de la red con los peces. [9] Así que bajaron a tierra, vieron unas brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas y pan. [10] Díjoles Jesús: Traed de los peces que habéis cogido ahora. [11] Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, llena de ciento cincuenta y tres peces grandes, y, con ser tanto, no se rompió la red. [12] Jesús les dijo: Venid y comed. Ninguno de los discípulos se atrevió a pregun-

[1] Boismard, *Le chapitre XXI de Saint Jean. Essai de critique littéraire:* Rev. Bibl. (1947) 473-501; Vaganay, *La finale du IV° évangile:* Rev. Bib. (1936) 512-528; Cassian, *John XXI:* New Test. Studies (1956-1957) 132-136.

tarle: ¿Tú quién eres?, sabiendo que era el Señor. [13] Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez. [14] Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.

La narración comienza con una simple unión literaria con lo anterior, usual en el cuarto evangelio (Jn 5,1; 6,1; 7,1). La escena pasa en Galilea y «junto al mar de Tiberíades», lo que antes se había precisado añadiendo que era «mar de Galilea» (Jn 6,1). Probable indicio de otra redacción.

El que los apóstoles estén en Galilea, sin decirse más, es un tácito entronque histórico de la narración de Jn con los sinópticos. En éstos, Cristo primero les había anunciado (Mt 26,32; Mc 14,28) y luego les había ordenado por el ángel (Mt 28,7-10; Mc 16,7) ir a Galilea, después de su resurrección, en donde le verían. Alejados de los peligros de Jerusalén, tendrían allí el reposo para recibir instrucciones sobre el reino por espacio de cuarenta días (Act 1,3).

Los apóstoles debieron de volver, de momento, a sus antiguas ocupaciones. Separado de ellos Cristo, quedaban desconcertados hasta recibir nuevas instrucciones. Es lo que se ve en esta escena. Pedro debió de volver a su casa de Cafarnaúm (Mt 8,5.14; par.). Estaban juntos Simón Pedro y Tomás el Dídimo; Natanael, el de Caná de Galilea; «los hijos del Zebedeo», Juan y Santiago el Mayor, y otros dos discípulos, probablemente también apóstoles, ya que allí estaban conforme a la orden del Señor de volver a Galilea [2]. Es extraño en este pasaje el que se diga de Natanael que era de Caná de Galilea, cuando ya antes lo expuso, con cierta amplitud, el evangelista (Jn 1,45ss). Su presencia entre el grupo de los apóstoles se explicaría mejor si se admite, como muchos lo hacen, su identificación con el apóstol Bartolomé [3].

Más chocante es la cita expresa de «los hijos del Zebedeo», que son Juan y Santiago el Mayor. Nunca se citan así en el evangelio de Jn, cuyo silencio y anonimato confirma la tesis de ser él el autor del cuarto evangelio. Esta frase, así introducida, es muy chocante. Para unos es una redacción posterior de un copista, que quiso matizar acaso quiénes eran estos «otros dos discípulos» anónimos que se citan, y que luego se había introducido como glosa en el texto. Otros, en cambio, ven en ello una prueba más de que la redacción de este capítulo no es de Jn, sino de un redactor distinto.

Pedro aparece también con la iniciativa. Al anuncio de ir a pescar, se le suman también los otros. Habían vuelto al trabajo. Debía de ser ya el atardecer cuando salieron en la barca, pues «aquella noche» no pescaron nada. La noche era tiempo propicio para la pesca [4]. Al alba, Jesús estaba en la playa, pero ellos no lo conocieron, sea por la distancia, sea por su aspecto, como no lo conoció Magdalena ni los de Emaús. «En la orilla vieron un hombre. En Oriente hay siempre espectadores para todo. Jesús se expresa como quien

[2] Sobre estos apóstoles, cf. *Comentario a Mt 10,2-4.*
[3] *Comentario a Mt 10,3.*
[4] PLINIO, *Nat. Hist.* IX 23; TRISTRAM, *Natural history of the Bible* 5.ª ed. p.281.

tiene gran interés por ellos y les habla en tono animado» [5]. Les pregunta si tienen algo de pesca, para comer. Acaso piensan en algún mercader que se interese por la marcha de la pesca, para comprarla. A su respuesta negativa, les da el consejo de tirar «la red a la derecha de la barca y hallaréis» pesca. Ante el fracaso nocturno, se decidieron a seguir el consejo. Siempre había gentes experimentadas en las cosas del mar. En el Tiberíades hay verdaderos bancos de peces, no siendo raro que lleguen a ocupar 51 áreas [6].

Echada la red, ya no podían arrastrarla por la multitud de la pesca obtenida. Esta sobreabundancia o plenitud es un rasgo en el que Jn insiste en su evangelio: tal en Caná (2,6), en el «agua viva» (4,14; 7,37ss); en la primera multiplicación de los panes (6,11); en la vida «abundante» que da el Buen Pastor (10,10); lo mismo que en destacar que el Espíritu había sido dado a Cristo en «plenitud» (3,34).

Ante este hecho y en aquel ambiente de la resurrección, Jn percibió algo, evocado acaso por la primera pesca milagrosa (Lc 5,1-11), y al punto comprendió que aquella persona de la orilla era el mismo Cristo. Esto fue también revelación para Pedro. El dolor del pasado y el ímpetu de su amor—la psicología de Pedro—lo hicieron arrojarse al mar para ir en seguida a Cristo. El peso de la pesca le hizo ver el retraso de la maniobra para atracar. Y se arrojó al mar...

Pero estaba en el traje de faena: «desnudo»—es la traducción material de la palabra—, por lo que «se ciñó» el «traje exterior» *(tòn ependyten)*, como la palabra indica. Debía de ser la amplia blusa de faena, el rabínico *qolabiw.*

«Como ya hemos dicho, en el lago de Genesaret el agua y el aire se conservan calientes en aquella estación del año aun durante la noche. Los pescadores suelen quitarse los vestidos ordinarios y echarse encima una especie de túnica ligera de pescador, sin ceñírsela con el cíngulo; de ese modo, en caso de necesidad, están dispuestos a nadar.

Estos mismos orientales, que no tienen dificultad en dejar los vestidos ordinarios durante las faenas, evitan comparecer en traje de trabajo delante de los que no son iguales a ellos. Pedro estaba «desnudo», es decir, no completamente vestido, cuando Jn le dijo: «El Señor es». No sólo para nadar con más seguridad, sino también por cierto sentimiento de decencia, antes de echarse al agua se ciñó Pedro la túnica con el cíngulo» [7].

Los otros discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red cargada de pesca, ya que no estaban lejos de la costa. Estaban «como a unos 200 codos», sobre unos 90 metros.

Cuando llegaron a tierra, vieron «unas brasas encendidas y, puesto sobre ellas, un pez y pan».

[5] WILLAM, *Das Leben Jesu...* ver. esp. (1940) p.543.
[6] TRISTRAM, o.c., p.285; Z. BIEVER, *Conférences de St. Etienne* (1910-1911) p.291; MASTERMAN, *Studies in Galilee* (1909) p.38.
[7] WILLAM, o.c., p.544; en este mismo sentido, cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.587; VIRGILIO, *Georg.* I 299.

Pero cuando ya están estos discípulos en tierra, Cristo les manda traer los peces que acaban de pescar.

Para esto, Pedro, espontáneamente, acaso por ser el dueño de la barca, subió a ella y «arrastró la red a tierra». Se hizo el recuento, y habían pescado 153 peces «grandes». Posiblemente se quiera decir con esto que, en el recuento global, éstas eran las mejores piezas. Sobre la interpretación de esta cifra se ha hecho una verdadera cabalística, sin consistencia. Solamente pudo haber tenido ciertos visos de probabilidad una sugerencia de San Jerónimo. Según éste, Oppiano de Cilicia (sobre 180) diría que eran «153 los géneros de los peces» [8]. Pero, en realidad, no es esto lo que dice Oppiano, sino que él cree que las especies de los peces no han de ser menos que las de los animales de la tierra. Si esta cita que hace, de paso, San Jerónimo se basase en una opinión corriente entonces entre los especialistas, y estuviese, además, verdaderamente extendida entre el vulgo, podría aceptarse como número expreso simbólico de lo que va a ser también genéricamente simbólico. Hecho el recuento, éste era el número de la pesca. Es lo que Jn quiere decir en otros lugares (Jn 6,9.13).

El evangelista destaca, sin duda con un valor «simbolista», el que, con «ser tantos los peces capturados, no se rompió la red».

Cristo les invita a comer. El mismo tomó «el pan al que acaba de aludir, e igualmente «el pez», y les dio ambas cosas para «comer». ¿Qué significan este «pez» y este «pan» sobre esas brasas, que Cristo —milagrosamente— les prepara, y que luego les da a comer? Se piensa en que tiene un triple sentido: 1) *afectivo:* Cristo muestra su caridad; 2) *apologético:* Cristo quiere demostrar con ello la realidad de su resurrección, como lo hizo en otras ocasiones (Lc 24,41-43; Act 1,4), en las que El mismo comió como garantía de la verdad de su cuerpo; aquí, sin embargo, el evangelista omitió que Cristo hubiese también comido, para destacar el aspecto «simbolista»; esa comida dada por su misma mano a ellos les hacía ver la realidad del cuerpo de Cristo. Era el mismo Cristo que había multiplicado, en otras ocasiones, los panes y los peces, como seguramente aquí también multiplicó *un* pez y *un* pan para alimentar a siete discípulos; como allí era realmente El quien les daba el pan y peces que multiplicó, aquí también era realmente El mismo; 3) *simbólico:* como se expondrá luego.

En todo esto destaca el autor que ninguno se atrevió a preguntarle quién era, pues sabían que era el Señor. Era un motivo de respeto hacia El, como ya lo había tenido, en forma igual, cuando hablaba con la Samaritana (Jn 4,27), máxime aquí, al encontrarse con El resucitado y en una atmósfera distinta.

Jn consigna que ésta fue la tercera vez que Cristo se apareció resucitado a sus discípulos, conforme al esquema literario del evangelio de Jn. Las otras dos veces fue en Jerusalén la tarde misma de la resurrección, y la segunda, en las mismas condiciones, a los ocho días (Jn 20,19-29). Ni sería improbable que quiera precisar que éstas son anteriores a las apariciones galileas relatadas en los sinópticos.

[8] ML 25,474.

VALOR «SIMBOLISTA» DE ESTA NARRACIÓN

El «simbolismo» del evangelio de Jn llega en este capítulo, y sobre todo en este relato, a su máximum. La escena, rigurosamente histórica, está narrada en una forma tal, que se acusa en su estructura toda una honda evocación «simbolista», especialmente en torno a Pedro. Se puede sintetizar en los siguientes puntos:

1) Pedro se propone pescar. Suben a su barca otros discípulos. El número de los pescadores que van en la barca de Pedro es de siete, número de universalidad. Por sus solos esfuerzos nada logran en la noche de pesca.

2) Pero Cristo vigila desde lugar seguro por la barca de Pedro y de los que van en ella, lo mismo que por su obra. Por eso, les dice cómo deben pescar. El mandarles tirar la red a la *derecha* pudiera tener acaso un sentido de orientación a los elegidos.

3) La barca de Pedro sigue ahora las indicaciones de Cristo; Pedro es guiado por Cristo. Cristo orienta la barca de Pedro en su tarea, en su marcha. Y entonces la pesca es abundantísima. Pedro y la Iglesia son guiados por Cristo. La «red» es símbolo de la del reino (Mt 4,19; par.), de la Iglesia, como la «pesca» milagrosa fue ya símbolo de la predicación de Pedro (Lc 5,10). Y cuando, ya en tierra, manda Cristo traer los peces logrados—fieles—, es Pedro el que sube a la barca y arrastra la red hacia Cristo. La cabida es católica: la «red no se rompe». Se ve la misión apostólica dirigida por Pedro (Lc 5,1-10).

4) Terminadas sus faenas, en nombre de Cristo—faenas apostólicas—, todos vienen a Cristo: Pedro y los discípulos. Es a El a quien han de rendírsele los frutos de esta labor de apostolado.

5) Cristo mira por los suyos, por sus tareas y fatigas. Pan y peces fue el alimento que El multiplicó dos veces. El les tiene preparado un alimento que los repara y los «apostoliza». El mismo se lo da. Evoca esto la sentencia de Cristo: «Venid a mí todos los que estéis cansados y cargados, que yo os aliviaré» (Mt 11,28). El que El lo «tomó y se lo dio» parecería orientar sólo simbólicamente a la eucaristía. El que esté un pez sobre brasas indica la solicitud de Cristo por ellos al asarles así la pesca, encuadrado también en el valor histórico-«simbolista» de la escena. Si les manda traer de los peces que han pescado y unirlos al suyo (v.10), hace ver que todo alimento apostólico se ha de unir al que Cristo dispensa.

6) Acaso también se pudiera ver un «simbolismo» en la frase de no preguntarle quién era, sabiendo todos que era el Señor. En la tarea apostólica, el apóstol sabe que Cristo está con él, lo siente y lo ve en toda su obra.

7) También se pensó si podría ser un rasgo simbolista el que no pesquen nada en la «noche», sino en la «mañana»... a la luz de Cristo.

b) *La colación a Pedro del poder pontificio. 21,15-19*

El capítulo tiene por centro del mismo a Pedro. La pesca milagrosa era, al mismo tiempo que milagro, «símbolo» de la misión apostólica de la Iglesia, de la «barca» de Pedro. Así presentado el futuro, en contigüidad histórica, el evangelista va a recoger otra doble escena histórica de Pedro: el poder pontificio que se le confiere y la profecía de su muerte de cruz. A las promesas fáciles de Pedro de seguir a Cristo, le siguieron tres negaciones; ahora, ante tres humildes confesiones de amor reparador, Cristo le hace pontífice; y a la protesta en el Cenáculo de seguirle hasta la muerte, ahora, que no confía en sí, Cristo le anuncia la profecía de cómo lo seguirá hasta la muerte de cruz.

15 Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos. 16 Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejuelas. 17 Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejuelas. 18 En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejezcas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras. 19 Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme.

Pedro, pastor del rebaño de Cristo (v.15-17)

Se admite ordinariamente que esta triple confesión que Cristo exige a Pedro es una compensación a sus tres negaciones, lo mismo que es un rehabilitarle públicamente ante sus compañeros. Pedro debió de comprender esto, pues a la tercera vez que le pregunta si le ama, «se entristeció». No en vano él las había «llorado amargamente» (Mt 26,75). Después de protestarle su amor dos veces, a la tercera, evocándose sus pasadas promesas, desconfió de sí, para presentar un amor más profundo, por ser más humilde. Por eso apeló al conocimiento de la omnisciencia de Cristo. No le alegó sus palabras; remitió su corazón a la mirada omnisciente de Cristo. Lo que es un modo de presentarle como Dios, ya que es en el A.T. atributo exclusivo de Dios (Act 1,24). Además, al preguntarle si le ama más que los discípulos presentes, hace ver que para apacentar el rebaño espiritual supone esto un gran amor a Cristo. «El buen pastor da la vida por sus ovejas» (Jn 10,11).

Fuera de la triple forma de preguntarle por su amor a El y de la triple respuesta de Pedro, dos son los elementos a valorarse: *a)* el sentido de las diversas expresiones de «apacentar»; y *b)* los diversos términos con que se expresan los fieles.

a) Cristo confiere a Pedro un *poder*. Este es expresado por dos verbos: en la primera y tercera palabra de Cristo se pone el verbo «nutrir», «dar el pasto» *(bósko)*, y en la segunda, «conducir al pasto», «dirigir», «gobernar» *(poimaino)*. Sin embargo, estos matices pueden ser sinónimos, y de hecho en muchas ocasiones se usan como tales [9]. Jn gusta el uso de sinónimos por simple variación literaria. Lo mismo sucede con los verbos *amar*, que usa dos distintos como simple variación literaria: *agapáo* y *philéo* [10]. Pedro, pues, recibe el poder de «nutrir» el rebaño que se le confía, de «gobernarlo». Este término genérico de «apacentar» por «gobernar» es ordinario en los profetas (Is 40,11; Jer 31,10). De ahí el llamarse a los reyes, en la antigüedad, «pastores de los pueblos» [11]. Así es presentado el Mesías en los profetas (Jer 31,10; Ez 34,23.24; Miq 5,3).

El mandato de Cristo a Pedro de «apacentar» supone en los súbditos obediencia a él y, por tanto, que a él, con exclusión de los demás apóstoles, como se ve por dirigirse a Simón, hijo de Juan (v.15.16.17), lo mismo que por contrastarlo con los demás discípulos presentes, se le confiere un *poder* por Cristo en orden a los fieles, y cuya naturaleza se deduce de la finalidad a que se ordena en los súbditos.

b) El poder de Pedro en los súbditos está expresado en la primera sentencia por la palabra «corderos», y en las otras dos, por la palabra «ovejas» [12]. Son, pues, «mis corderos» y «mis ovejas». Es el rebaño del Buen Pastor (Jn 10,11-16). Es imagen usada ya por Cristo, en otras ocasiones, para significar la Iglesia (Lc 12,32; Mt 10,6; 15,24; cf. Mt 18,10-14; Jn 10,1-16).

Algunos autores han interpretado en un sentido alegórico específico los corderos y ovejas que aquí se dicen. Así, v.gr., los «corderos» representarían los fieles, y las «ovejas» los otros apóstoles y, en general, la jerarquía de la Iglesia, de quienes procedían los «corderos»-fieles. No se ve base ninguna para sutilezas de este tipo. Si la redacción literaria reclama variedad para evitar la monotonía de la repetición, esta variedad literaria de «corderos» y «ovejas» presenta de hecho los dos miembros constitutivos de todo un rebaño; es el rebaño universal del Buen Pastor. Es conferir aquí a Pedro lo que antes, bajo otras imágenes, pero idénticos conceptos, le había prometido (Mt 16,17-19).

De esta enseñanza se deducen tres conclusiones:

a) Un poder de Pedro *universal* sobre todo el rebaño, y *directo*, pues afecta incluso a otros pastores secundarios al ser universal su poder.

b) Este poder incluye todo lo que requiere el buen gobierno de este rebaño espiritual: poder de enseñanza y de gobierno. Así «apacentará» este rebaño de Cristo.

9 Jenofonte, *Memorab.* II 7,9 y 12; Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col. 10 95 y 232.
10 Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951) p.146ss.
11 Filón, *Deter. pot. insid.* 25.
12 Sin embargo, hay variantes sobre el uso de corderos y ovejas, lo mismo que entre diminutivos de estas expresiones: Nestle, *N.T. graecum et latine* (1928) ap. crít. a Jn v.15. 16 y 17.

c) Este poder es potestad verdadera y exclusiva de Pedro. No lo dice Cristo de los otros, que están presentes, sino que, estando los otros presentes, lo dice exclusivamente y selectivamente de Pedro. Pedro no es el «primus inter pares», sino el «primus super omnes».

Por eso, el concilio Vaticano I, en su constitución dogmática «de Ecclesia», antes del canon definitorio de la colación por Cristo a Pedro del poder pontifical, dice: «Sólo a Simón Pedro confirió Jesús, después de su resurrección, la jurisdicción del sumo pastor y rector de todo su rebaño, al decir: «Apacienta mis corderos», «apacienta mis ovejas» (Jn 21,15ss) [13].

Profecía de la muerte de Pedro (v.18-19)

Sugerido por las «negaciones» de Pedro, que había prometido seguir a Cristo hasta la muerte y luego lo negó (Mt 26,31-35; par.), compensadas ahora con estas tres graves protestas de amor, Cristo le profetiza a Pedro que luego lo seguirá a la muerte. Ya en Jn, en el relato del anuncio de la negación de Pedro, Cristo, al vaticinarle la caída, se lo profetiza, al decir aquél que no duda «seguir ahora» a Cristo, que le «seguirá más tarde» a la muerte (Jn 13,36-38).

A esta sugerencia se une otra, que presta a Cristo hacerle la profecía de su muerte, y es que Pedro ha sido constituido «pastor» del rebaño espiritual de Cristo. Y «el Buen Pastor da su vida por sus ovejas» (Jn 10,11). La profecía está presentada, al gusto oriental, en forma de un enigma, pero lo suficientemente clara, y por otra parte, muy del estilo de Jn (2,19; 3,3; 7,34; 8,21-28.32.51; 11,11.50, etcétera).

Pedro, de «joven», él mismo «se ceñía e iba a donde quería». La imagen está tomada del medio ambiente. Los orientales acostumbran a recoger sus amplias túnicas con un cíngulo para caminar o trabajar, que es lo que hizo Pedro al echarse al mar para ir al encuentro de Cristo (Jn 21,7).

Pero, a la hora de la vejez, «extenderás tus manos y otro te ceñirá, y te llevará a donde tú no quieras». Y el evangelista añade que esto lo dijo de la muerte de Pedro. A la hora de la composición de este evangelio, el evangelista había visto la profecía en el cumplimiento del martirio de Pedro, bajo Nerón (54-68), que murió crucificado, como ya lo afirmaba San Clemente Romano [14]. Según algunos autores, habría sido crucificado con la cabeza abajo [15], pero este rasgo no afecta al vaticinio de la muerte de Pedro.

La imagen con que se vaticina esto es, en contraposición a la anterior, la de una persona anciana que, no pudiendo manejarse, necesita levantar los brazos para que otros le ciñan la túnica y le ayuden a moverse, llevándolo para que se mueva.

[13] DENZINGER, *Ench. symb.* n.1822. Sobre esta tema, cf. MÉDÉBIELLE, art. *Église*, en *Dict. Bib. Suppl.* II (1932) 590-596.
[14] *Epist. I ad Cor.* 5,4.
[15] EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* III 1,2.

Este gesto de «extender tus manos» es la alusión a la crucifixión de Pedro. Lo decía un autor de la antigüedad, caracterizando la crucifixión por «la extensión de las manos» [16]; y así la describen autores de la antigüedad [17]. Tertuliano aplica bien este ambiente al caso de Pedro, al escribir: «Fue entonces Pedro atado por otro cuando fue sujetado a la cruz» («tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur») [18].

«Esto lo dijo indicando con qué muerte había de *glorificar* a Dios». Pedro, al participar de esta muerte de Cristo y a su modo, viene también a «glorificar» a Dios (Jn 13,1). Es un reflejo del valor triunfal con que Jn considera la muerte de Cristo [19] y su imitación en los mártires.

Después que Cristo hace este vaticinio a Pedro, añadió: «Sígueme». Esta frase era muy evocadora, máxime en este momento. Fue la llamada vocacional a Pedro y a otros apóstoles (Mt 4,19ss; 9,9). Era evocación de aquel «a donde yo voy (Cristo) tú no puedes seguirme *ahora*», que le dijo a Pedro, pero «me seguirás más tarde» (Jn 13,36); era evocar aquel «donde yo esté, allí estará también mi servidor» (Jn 12,26), porque es trigo que ha de morir para fructificar (Jn 12,24ss); era evocar que «el buen pastor ha de dar la vida por sus ovejas» (Jn 10,11). Todo esto está sugerido en la perspectiva literaria de Jn.

Por eso, si esta frase tenía sentido de invitación para acompañar materialmente a Cristo, como se desprende del contexto (v.20), el sentido ha de prolongarse, al menos en un sentido «simbólico», hasta seguirle en la muerte. Todo el contexto lo ambienta así. La frase tenía, seguramente, un doble sentido, de perspectiva homogénea [20].

c) *El «discípulo amado». 21,20-23*

Un rasgo histórico es causa de relatar a continuación un dato sobre el mismo Jn.

> **[20] Se volvió Pedro y vio que seguía detrás el discípulo a quien amaba Jesús, el que en la cena se había recostado en su pecho y le había preguntado: Señor, ¿quién es el que te ha de entregar? [21] Viéndole, pues, Pedro, dijo a Jesús: Señor, ¿y éste qué? [22] Jesús le dijo: Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti qué? Tú sígueme. [23] Se divulgó entre los hermanos la voz de que aquel discípulo no moriría; mas no dijo Jesús que no moriría, sino: Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que venga, ¿a ti qué?**

Por la confrontación de textos se ve que Jn es «el discípulo al que amaba Jesús», que es el mismo que en la cena descansó

[16] ARTEMIDORO, *Oneirocriton* I 76.
[17] ARRIANO, *Epict.* III 26; SÉNECA, *Consolat. ad Marc.* 20; TERTULIANO, *De praescrip.* 35; SAN JUSTINO, *Dial.* XC; EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* II 25.
[18] TERTULIANO, *Scropiace* 15.
[19] HOLZMEISTER, *De vita S. Petri* (1936) p.52ss.
[20] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.532.

«sobre el pecho» del Señor. Pedro y Juan aparecen frecuentemente en amistad (Act 3,1.3.4.11; 4,13; 8,14).

Por eso, Pedro, que había comprendido que Cristo aludía a su muerte, se interesó por la suerte de su amigo Juan. Pero Cristo le respondió: «Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti qué (te importa)? Tú sígueme».

Si la amistad llevaba a Pedro a querer saber esto, eran planes de Dios, en los que él no debía meterse.

Cristo sólo lo decía en forma condicional: «Si yo quisiera» *(eàn... thélo)*; no era, pues, una afirmación. Pero la frase era un poco enigmática y corrió deformada, hasta el punto de decirse que Cristo le había prometido que no moriría hasta que El «viniese» en la parusía. Pero esto había que precisarlo. Dos son las soluciones que se dan a este propósito sobre quién es el autor de esta «rectificación» y la finalidad que intenta.

Sería hecho por un discípulo de Jn. Este habría muerto. Y con esta «rectificación» se pretendía hacer ver que Cristo no se había equivocado, pues no había dicho esto (Mt 24,36), sino que había sido una mala inteligencia popular de lo que Cristo había dicho.

Para otros, es el mismo evangelista el que lo «rectifica». Quiere, sin más, poner las cosas en su punto. Si hubiese circulado este rumor entre los fieles y hubiese sido desmentido por la muerte de Jn, el autor de esta «rectificación» no les hubiese dado, probablemente, el nombre de «hermanos» al círculo por el que corrió este falso rumor [21]. Sería, pues, Jn mismo, ya muy viejo, que quisiese también evitar un posible culto supersticioso en torno a él o posibles cábalas en torno a la parusía.

En todo caso, parece indicarse aquí que Jn había llegado a una gran vejez. La tradición dice que murió bajo Trajano (98-117) [22], y suele admitirse que en el séptimo año de Trajano, que es el 104.

d) *Epílogo. 21,24-25*

24 Este es el discípulo que da testimonio de esto, que lo escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero.
25 Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, creo no podrían contener los libros.

Manifiestamente estos versículos son otro epílogo. Pero la redacción del mismo hace ver que no es del mismo evangelista. «Este es el discípulo» que da testimonio, y «el que escribió estas cosas», no es el modo de introducirse Jn (Jn 19,35). Pero el contraste entre lo que sigue es aún más fuerte para hacer ver esto: y nosotros «sabemos» que su testimonio es verdadero. Este plural, puesto en función de la manera más impersonal en que está redactado el primero, hace ver que este versículo está redactado por un grupo de «discípulos» del evangelista, o acaso de los «ancianos» de Efeso, que testifican que el evangelio que publican está escrito por Jn y ellos

[21] ZAHN, *Das Evangelium des Johannes...* (1912) h.l.
[22] IRENEO, *Adv. haer.* III 1: MG 7,844; EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 24: MG 20,265.

saben la verdad de su testimonio. Es una autentificación colectiva y oficial del valor del cuarto evangelio.

El v.25 expresa, en forma hiperbólica, la admiración por lo que hizo Cristo. Este evangelio no es más que una selección. El tono es muy distinto del epílogo primero (Jn 20,30.31). Allí se justifica la selección en orden a la redacción. Aquí es la sola admiración ante la fecunda y prodigiosa obra de Cristo.

Es chocante encontrarse de nuevo con un redactor en singular —«creo» *(oimai)*—. Se piensa en diversas soluciones: en una locución ya hecha; en uno solo que represente al grupo, o, acaso mejor, en un nuevo «discípulo» que escribió posteriormente esta adición.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE QUINTO VOLUMEN DE LA «BIBLIA COMENTADA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21 DE SEPTIEMBRE DE 1964, FESTIVIDAD DE SAN MATEO EVANGELISTA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI